تکملة تکمیل الامانی

شرح اُردو

بقیہ مختصر المعانی

مؤلف

مولانا نصیب اللہ (ابن الحاج عبد الصمد نور اللہ مرقدہ)

ناشر

مکتبۃ الارشد کوئٹہ 03138895104

03013725288

نام کتاب.............تکملة تکمیل الامانی شرح اُردو بقیہ مختصر المعانی

مرتب..............مولانا نصیب اللہ (ابن الحاج عبد الصمد مالیزئی نور اللہ مرقدہ)

03003864653

ناشر..............مکتبۃ الارشد کوئٹہ

03138895104

03013725288

﴿.........ملنے کے پتے.........﴾

مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ

مکتبۃ العرفان کانسی روڈ کوئٹہ

مکتبہ اشرفیہ کانسی روڈ کوئٹہ

مکتبہ علمیہ کانسی روڈ کوئٹہ

ادارۃ الاشرف پشین

مکتبہ ندوہ اردو بازار کراچی

مکتبہ عمر فاروق ۴۹۱/۴ شاہ فیصل کالونی کراچی

کتب خانہ اشرفیہ اردو بازار کراچی

اسلامی کتب خانہ بنوری ٹاؤن کراچی

مکتبہ مدنیہ ملتان

مکتبہ [illegible] فیصل آباد

مکتبہ الحسن بنوں

دار الاخلاص پشاور

مکتبہ عمر فاروق پشاور

مکتبہ صدیقیہ مینگورہ سوات

مکتبہ علمیہ اکوڑہ خٹک

مکتبہ رشیدیہ اکوڑہ خٹک

مکتبہ دیوبند کوہاٹ

مکتبہ رشیدیہ شیش محل روڈ لاہور

اسلامی کتب خانہ لاہور

مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور

برکی کتب خانہ ڈیرہ اسماعیل خان

مکتبہ بنوری ٹانک

مکتبہ البرہان ٹانک

عرضِ حال

درسِ نظامی میں شامل علامہ تفتازانیؒ کی مشہور کتاب "**مختصر المعانی**" تین فنون پر مشتمل ہے، جن میں سے فن اول کو بندہ نے بارہا پڑھایا ہے، اور فن ثانی وثالث کی بھی دو تین مرتبہ پڑھانے کی نوبت آئی ہے، فن اول کی اردو زبان میں بہترین شرح مولانا جمیل احمد سکروڈوی صاحب دامت برکاتہم نے "**تکمیل الامانی**" کے نام سے لکھی ہے جس نے اس مشکل کتاب کو ماشاءاللہ بہت آسان بنادیا ہے، مگر حضرت کی یہ شرح مکمل نہیں ہے، فن اول کے بھی ساٹھ صفحات رہ گئے ہیں، اسی طرح فن ثانی اور ثالث کی بھی اب تک کسی نے آسان تعبیرات پر مشتمل کوئی ایسی شرح نہیں لکھی ہے جس سے طلباء کی ضرورت پوری ہو، اور فن ثانی قدرِ مشکل بھی ہے ،اس لیے بندہ کا خیال ہوا کہ اسے آسان بنانے کے لیے اس پر کام کرنے کی ضرورت ہے، چنانچہ بندہ نے بسم اللہ کر کے فن ثانی کے مضامین کو آسان انداز میں پیش کرنے پر کام شروع کر دیا۔ پھر بعض دوستوں نے یہ رائے دی کہ اگر فن اول کا وہ حصہ جو حضرت مولانا جمیل احمد سکروڈوی صاحب سے رہ گیا ہے اس پر بھی کام کیا جائے، اسی طرح فن ثالث کو بھی شامل کیا جائے تو اس سے قارئین حضرات کے لیے بڑی آسانی پیدا ہوگی، اس لیے بندہ نے ان حصوں پر بھی کام کیا۔

کتاب کا نام "**تکملۃ تکمیل الامانی**" اس مناسبت سے رکھا کہ حضرت سکروڈوی صاحب نے جہاں تک کام کیا ہے بندہ نے اس کے بعد بقیہ حصہ پر کام کیا ہے، مگر حضرت سکروڈی صاحب دامت برکاتہم جس پیارے اور آسان انداز پر مشکل مضامین کو پیش فرماتے ہیں، بندہ معذرات خواہ ہے کہ اس انداز پر کام کرنا بندہ کے بس کی بات نہیں ہے، ہاں "مَا لَا یُدْرَکُ کُلُّهٗ لَا یُتْرَکُ کُلُّهٗ" کے پیش نظر بقدرِ استعداد کام کیا ہے، اور وہ بھی دورانِ درس اور گھریلو مصروفیات کے ساتھ کیا ہے، ظاہر ہے کہ ایسے میں بہت ساری کوتاہیاں ہوئی ہوں گی، بناء برآں قارئین حضرات سے گذارش ہے کہ "اَلدِّیْنُ النَّصِیْحَة" کو ملحوظ فرماتے ہوئے بندہ کو غلطیوں کے بارے میں ضرور آگاہ فرمائیں تاکہ غلطیوں کی اصلاح کی جاسکے۔

رائے عالی حضرت استادِ محترم مولانا غلام رسول شاہ صاحب دامت برکاتھم شیخ الحدیث جامعہ مرکزیہ تجوید القرآن سرکی روڈ کوئٹہ بلوچستان

بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم

نحمدہ ونصلّی علی رسولہ الکریم. امّابعد: علمِ فصاحت وبلاغت کی اہمیت مسلمات میں سے ہے، پھر اس فن میں جو مختصر ومطول کتب لکھی گئی ہیں ان میں علامہ تفتازانیؒ کی "**مختصر المعانی**" اپنی مثال آپ ہے۔ بناءً علیہ اس کی ہر زبان میں متعدد شروح لکھی گئی، جن میں سے اردو زبان میں "**تکمیل الامانی**" کے نام سے مولانا جمیل احمد صاحب کی شرح ہے جو بڑی شاندار وجاندار شرح ہے، حل کتاب کے لیے کافی اور وافی ہے، لیکن کم قسمتی سے وہ ناتمام ہے، اب مولانا نصیب اللہ صاحب نے "**تکمیل الامانی**" کا تکملہ "**تکمیلۃ تکمیل الامانی**" کے نام سے تحریر فرمایا، جو ان کی دیگر شروح کی طرح جامع مانع حل کتاب کے لیے بے حد نافع ہے، بندہ نے شرح ہذا کے چند صفحات کا مطالعہ کیا اور اس کو "**تکمیل الامانی**" کے لیے بہترین تکملہ پایا، اللہ تعالیٰ موصوف کو جزاءِ خیر عطاء فرمائے، آمین۔

(حضرت مولانا) غلام رسول شاہ (صاحب) عفی عنہ (دامت برکاتھم) شیخ الحدیث جامعہ مرکزیہ تجوید القرآن کوئٹہ بلوچستان

رائے عالی حضرت استادِ محترم مولانا عبداللّطیف صاحب دامت برکاتھم استادِ حدیث جامعہ مخزن العلوم لورالائی بلوچستان

بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم

الحمد لولیہ والصلوۃ علی نبیّہ ومن اھتدی بھدیہ، امّابعد: بندہ نے "**تکملۃ تکمیل الامانی**" جو کہ حضرت مولانا نصیب اللہ صاحب کی تصنیف ہے کا ایک حصہ پڑھا، ماشاء اللہ یہ تکملہ "تکمیل الامانی" کا ہموزن اور ہم پایہ پایا، مہذب تعبیر سے معلوم ہوتا ہے کہ معلّم اور متعلّم دونوں کے لیے بہت زیادہ نفع رساں ہوگا، اللہ تعالیٰ ایسا ہی بنائیں، اور مؤلف صاحب اطال اللہ حیاتہ کے لیے ذریعہ نجات بنائیں، آمین

(حضرت مولانا) عبداللطیف (صاحب) عفی عنہ (دامت برکاتھم) استادِ حدیث جامعہ مخزن العلوم لورالائی بلوچستان

۵ ربیع الاول ۱۴۳۷ھ

رائے عالی حضرت استادِ محترم مولانا عبدالقدیر صاحب دامت برکاتھم خطیب ِجامع مسجد ایریگیشن پشین بلوچستان

بسم اللّٰہ الرّحمٰن الرّحیم

نحمدہ ونصلّی علی رسولہ الکریم. امّابعد: بندہ نے مولانا نصیب اللہ حفظہ اللہ کی "**تکملۃ تکمیل الامانی**" کے نام سے تالیف کے ابتدائی چند صفحات کو پڑھا، ماشاء اللہ بڑی سہل اور منظم تعبیر سے فن معانی کی مشہور کتاب "**مختصر المعانی**" کے مشکل مضامین کو بیان کیا ہے، بندہ کے خیال میں یہ شرح انشاء اللہ معلّمین اور متعلّمین کے لیے یکساں مفید ہوگی، دعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ شرفِ قبولیت سے نوازے اور مؤلف صاحب اور ان کے تمام متعلقین کے لیے صدقۂ جاریہ بنائیں، آمین

نوٹ:۔ اگر مؤلف صاحب کشفِ مبانی کے عنوان کے تحت مشکل الفاظ کے معانی لکھتے تو طلباء حضرات کے لیے بڑی سہولت ہوتی۔

دعاء گو (حضرت مولانا) عبدالقدیر (صاحب) عفی عنہ (دامت برکاتہم) خطیب جامع مسجد ایریگیشن پشین بلوچستان

۶ ربیع الاول ۱۴۳۷ھ

بسم اللّٰہ الرّحمان الرّحیم

(۱)وَاَمَّا کَوْنُہَا اَیْ اَلثَّانِیَۃُ کَالْمُتَّصِلَۃِ بِہَا اَیْ بِالْاُوْلٰی فَلِکَوْنِہَا اَیْ اَلثَّانِیَۃِ جَوَابًا لِلسُّوَالِ اِقْتَضَتْہُ الْاُوْلٰی فَتَنَزَّلَ الْاُوْلٰی مَنْزِلَتَہُ اَیْ اَلسَّوَالِ لِکَوْنِہَا مُشْتَمِلَۃً عَلَیْہِ وَمُقْتَضِیَۃً لَہُ فَیُفْصَلُ الثَّانِیَۃُ عَنْہَا اَیْ عَنِ الْاُوْلٰی کَمَا یُفْصَلُ الْجَوَابُ عَنِ السُّوَالِ لِمَا بَیْنَہُمَا مِنَ الْاِتِّصَالِ (۲)قَالَ السَّکَّاکِیْ فَیُنَزَّلُ ذَالِکَ السُّوَالُ الَّذِیْ تَقْتَضِیْہِ الْاُوْلٰی وَتَدُلُّ عَلَیْہِ بِالْفَحْوٰی مَنْزِلَۃَ السُّوَالِ الْوَاقِعِ وَیُطْلَبُ بِالْکَلَامِ الثَّانِیْ وُقُوْعُہٗ جَوَابًا لَہٗ فَیُقْطَعُ عَنِ الْکَلَامِ الْاَوَّلِ لِذَالِکَ (۳)وَتَنْزِیْلُہٗ مَنْزِلَۃَ السُّوَالِ الْوَاقِعِ اِنَّمَا یَکُوْنُ لِنُکْتَۃٍ کَاِغْنَاءِ السَّامِعِ عَنْ اَنْ یَّسْأَلَ اَوْ مِثْلِ اَنْ لَّا یُسْمَعَ مِنْہُ اَیْ مِنَ السَّامِعِ شَیْئٌ تَحْقِیْرًا لَّہٗ اَوْ کَرَاہَۃً لِکَلَامِہٖ اَوْ مِثْلِ اَنْ لَّا یَنْقَطِعَ کَلَامُکَ بِکَلَامِہٖ اَوْ مِثْلُ الْقَصْدِ اِلٰی تَکْثِیْرِ الْمَعْنٰی بِتَقْلِیْلِ اللَّفْظِ وَھُوَ تَقْدِیْرُ السُّوَالِ وَتَرْکُ الْعَاطِفِ اَوْغَیْرُ ذَالِکَ (٤)وَلَیْسَ فِیْ کَلَامِ السَّکَّاکِیْ دَلَالَۃٌ عَلٰی اَنَّ الْاُوْلٰی تُنَزَّلُ مَنْزِلَۃَ السُّوَالِ فَکَاَنَّ الْمُصَنِّفَ نَظَرَ اِلٰی اَنَّ قَطْعَ الثَّانِیَۃِ عَنِ الْاُوْلٰی مِثْلُ قَطْعِ الْجَوَابِ عَنِ السُّوَالِ اِنَّمَا یَکُوْنُ عَلٰی تَقْدِیْرِ تَنْزِیْلِ الْاُوْلٰی مَنْزِلَۃَ السُّوَالِ وَتَشْبِیْہِہَا بِہٖ (۵)وَالْاَظْہَرُ اَنَّہٗ لَا حَاجَۃَ اِلٰی ذَالِکَ بَلْ مُجَرَّدُ کَوْنِ الْاُوْلٰی مَنْشَأً لِلسُّوَالِ کَافٍ فِیْ ذَالِکَ وَاِلَیْہِ اُشِیْرَ فِی الْکَشَّافِ (٦)وَیُسَمَّی الْفَصْلُ لِذَالِکَ اَیْ لِکَوْنِہٖ جَوَابًا لِلسُّوَالِ اِقْتَضَتْہُ الْاُوْلٰی اِسْتِیْنَافًا. وَکَذَا الْجُمْلَۃُ الثَّانِیَۃُ نَفْسُہَا تُسَمّٰی اِسْتِیْنَافًا وَّمُسْتَاْنِفَۃً.

ترجمہ:۔اور جملہ ثانیہ کا اول کے ساتھ متصلہ کی طرح ہونا اس لیے ہوتا ہے کہ جملہ ثانیہ جواب ہوتا ہے اس سوال کا جس کا تقاضا پہلے جملے نے کیا ہے، پس اتار دیا جائے گا پہلے جملے کو سوال کے مرتبہ میں کیونکہ وہ مشتمل ہوتا ہے اس پر اور تقاضا کرتا ہے اس کا پس منقطع کر دیا جائے گا دوسرے کو پہلے سے جیسا کہ منقطع کر دیا جاتا ہے جواب کو سوال سے کیونکہ ان دونوں میں اتصال۔ سکا کیؒ نے کہا ہے کہ پس اتار دیا جاتا ہے اس سوال کو جس کا تقاضا کیا ہے پہلے جملے نے، اور دلالت کرتا ہے اس پر فحویٰ کلام سوال واقع کے مرتبہ میں، اور طلب کیا جاتا ہے دوسرے کلام سے اس کا اس کے لیے جواب واقع ہونا پس قطع کیا جائے گا پہلے کلام اس وجہ سے، اور اس کو اتارنا سوال واقع کے مرتبہ میں کسی نکتہ کی بناء پر ہی ہوتا ہے مثلاً مستغنی کرنا ہے سامع کو اس سے کہ وہ سوال کرے، یا مثلاً یہ کہ نہ سنی جائے سامع سے کوئی شی اس کی تحقیر کی وجہ سے، یا اس کے کلام سے کراہت ظاہر کرنے کے لیے، یا یہ کہ منقطع نہ ہو جائے تیرا کلام اس کے کلام سے، یا مثلاً مقصود ہو کثیر معنی قلیل الفاظ کے ساتھ، اور وہ سوال کو مقدر ماننا اور عاطف کو ترک کرنا وغیرہ ہے، اور نہیں ہے سکا کیؒ کے کلام میں دلالت اس پر کہ پہلے جملے کو اتار دیا جاتا ہے سوال کے مرتبہ میں، پس گویا مصنفؒ نے یہ خیال کیا کہ دوسرے جملے کو قطع کرنا پہلے جملے سے ایسا ہے جیسا کہ جواب کو سوال سے قطع کرنا پہلے جملے کو سوال کے مرتبہ میں اتارنے کے وقت اور اس کو اس کے مشابہ قرار دینے کے وقت ہوتا ہے، مگر زیادہ ظاہر یہی ہے کہ کوئی ضرورت نہیں ہے اس کی، بلکہ صرف پہلے جملے کا منشاء سوال ہونا ہی کافی ہے اس میں، اور اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کشاف میں، اور نام رکھا جاتا ہے فصل کا اسی وجہ سے، یعنی کہ وہ جواب ہے اس سوال کا جس کا تقاضا کیا ہے پہلے

جملہ نے، استیناف، اور اسی طرح دوسرے جملہ کا نام رکھا جاتا ہے استیناف اور مستانفہ۔

تشـــــریـــــح :۔(۱) مصنفؒ کمال اتصال کے بیان سے فارغ ہو گئے تو شبہ کمال اتصال کے بیان کو شروع فرمایا۔شبہ کمال اتصال ان دو جملوں میں ہوتا ہے جن میں سے دوسرا جملہ جواب ہو اس سوال کا جو سوال پہلے جملہ سے مفہوم ہو اور پہلا جملہ اس کا تقاضا کرتا ہو، مثلاً پہلے جملے میں اجمال ہو اس لیے وہ سوال کا تقاضا کر رہا ہو۔ پس پہلے جملہ کو سوال کے درجہ میں اتار دیا جائے گا کیونکہ پہلا جملہ سوال پر مشتمل اور سوال کا مقتضی ہے اور دوسرے جملے کو پہلے سے الگ کر کے بغیر حرف عطف کے ذکر کیا جائے گا، پس جیسا کہ سوال محقق کے جواب کو سوال پر عطف کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ دونوں میں اتصال پایا جاتا ہے اسی طرح جو جملہ نازل بمنزلہ سوال ہو اس پر بھی اس کا جواب عطف کرنا جائز نہ ہوگا۔

ف:۔باقی اس صورت میں شبہ کمال اتصال ہے کمال اتصال نہیں ہے کیونکہ کمال اتصال صرف تین موقعوں میں پایا جاتا ہے یعنی جہاں دوسرا جملہ پہلے جملہ سے بدل ہو یا تاکید ہو اور یا عطف بیان ہو، جبکہ سوال و جواب میں ان تین امور میں سے کوئی بھی نہیں پایا جاتا ہے، لہٰذا ایسی صورت میں کمال اتصال نہ ہوگا، البتہ شبہ کمال اتصال ہوگا۔

(۲) علامہ سکاکیؒ فرماتے ہیں کہ پہلا جملہ جس سوال کا تقاضا کر رہا ہے اور جس سوال پر قرائن سے دلالت کر رہا ہے اس سوال کو سوال واقعی اور سوال متحقق کے درجہ میں اتار دیا جائے گا، اور دوسرے جملہ سے قصد کیا جائے گا کہ وہ مذکورہ سوال کا جواب واقع ہو اس لیے اس دوسرے کلام (دوسرے جملہ) کو اول سے قطع کر دیا جائے گا، اول پر عطف نہیں کیا جائے گا۔

فائدہ :۔ماتنؒ اور علامہ سکاکیؒ کے مذہب میں تین جہات سے اشتراک اور ایک جہت سے فرق پایا جاتا ہے، جہات اشتراک یہ ہیں کہ دونوں حضرات دوسرے جملہ کو سوال مقدر کا جواب قرار دیتے ہیں۔ اور دونوں کے نزدیک سوال مقدر پہلے جملہ سے مفہوم ہوتا ہے۔ اور دونوں تنزیل کے قائل ہیں۔ البتہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ ماتنؒ پہلے جملہ کو بمنزلہ سوال کے قرار دیتا ہے، اور سکاکیؒ پہلے جملہ سے مفہوم شدہ سوال کو سوال واقعی اور محقق قرار دیتا ہے، پس سکاکیؒ کے نزدیک سوال مقدر نہیں ہے کیونکہ انہوں نے سوال مقدر کو بمنزلہ سوال واقعی قرار دیا ہے جبکہ ماتنؒ کے نزدیک سوال مقدر ہے کیونکہ پہلا جملہ بمنزلہ سوال ہے۔

(۳) پھر علامہ سکاکیؒ کے مذہب کے مطابق پہلے جملہ سے مفہوم سوال کو سوال واقعی کے درجہ میں اتارنا کسی نکتہ کی بناء پر ہوتا ہے، مثلاً سامع کی تعظیم یا سامع پر شفقت کرنے کے لیے سامع کو سوال کرنے سے مستغنی کرنا۔ یا سامع کوئی حقیر شخص ہے متکلم اس کا سوال کرنا نہیں سننا چاہتا ہے اس کی حقارت ظاہر کرنے کے لیے یا متکلم سامع کا کلام کرنا ناپسند کرتا ہے۔ اور یا اس لیے تاکہ سامع کے سوال کرنے سے متکلم کا کلام منقطع نہ ہو۔ اور یا اس لیے تاکہ معنی اور مضمون زیادہ ہو اور الفاظ کم ہوں، تکثیر معنی کی صورت یہ ہو کہ سوال مقدر بمنزلہ سوال محقق ہو۔ اور تقلیل الفاظ اس طرح حاصل ہو کہ سوال ذکر نہ ہو، اور حرف عطف کو ترک کر دیا ہو۔ یا مذکورہ نکتوں کے علاوہ کوئی اور نکتہ ہو مثلاً یہ اشارہ کرنا مقصود ہو کہ سامع ذہین آدمی ہے جس کے نزدیک سوال مقدر اور مذکور یکساں ہیں۔

(٤) شارحؒ نے اپنی اس عبارت میں ماتنؒ پر اعتراض کیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ ماتنؒ کی کتاب علامہ سکاکی کی ''مفتاح العلوم'' نامی کتاب کی تلخیص ہے، لہٰذا مناسب ہے کہ ماتنؒ کے مضامین سکاکی کے مضامین کی طرح ہوں، حالانکہ مذکورہ بالا بحث میں اس طرح نہیں ہے کیونکہ ماتنؒ نے پہلے جملے کو سوال کے درجہ میں اتار دیا ہے جبکہ سکاکیؒ نے سوال مقدر کو سوال محقق قرار دیا ہے، اس طرح مصنفؒ کے نزدیک دوسرا جملہ پہلے جملے کا جواب ہوگا جبکہ سکاکیؒ کے نزدیک دوسرا جملہ پہلے جملے کا جواب نہیں ہے، پس سکاکیؒ کے کلام میں پہلے جملے کو سوال کے درجہ میں اتارنے پر کوئی دلالت نہیں پائی جاتی ہے جیسا کہ ماتنؒ کا مذہب ہے، لہٰذا ماتنؒ کے مضامین سکاکیؒ کے مضامین کی نہیں ہیں؟

شارحؒ نے ''فکانّ المصنفؒ الخ'' سے مذکورہ سوال کا جواب دیا ہے کہ ماتنؒ نے جب دیکھا کہ دوسرا جملہ پہلے جملے سے منقطع ہے دونوں کے درمیان واؤ نہیں ہے جس طرح کہ جواب اور سوال کے درمیان واؤ نہیں آتا ہے، اور دونوں جملوں میں انقطاع اس تقدیر پر ہوگا کہ پہلا جملہ سوال کے درجہ میں اتار دیا جائے اور پہلے جملے کو سوال کا مشابہ قرار دیا جائے، نہ یہ کہ سوال مقدر کو سوال محقق قرار دیا جائے جیسا کہ سکاکیؒ کا مذہب ہے، اس لیے ماتنؒ نے اپنا مضمون سکاکیؒ کے مضمون سے بدل دیا ہے۔

(٥) شارحؒ فرماتے ہیں کہ زیادہ ظاہر یہ ہے کہ نہ پہلے جملے کو سوال کے درجہ میں اتارنے کی ضرورت ہے اور نہ سوال مقدر کو سوال محقق کے درجہ میں اتارنے کی ضرورت ہے، بلکہ مستانفہ جملوں کے انقطاع اور فصل کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ پہلے جملے سے سوال مفہوم ہو جیسا کہ علامہ زمخشری نے تفسیر کشاف میں اس نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ مگر ماتنؒ اور سکاکیؒ کی جانب سے یہ عذر پیش کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے صرف وضاحت کی غرض سے مذکورہ قول کیا ہے۔

(٦) علم معانی والوں کی اصطلاح میں لفظ ''اِستِینَاف'' دو معانی میں مستعمل ہے، ایک مصدری معنی ہے یعنی جو جملہ ایسے سوال مقدر کا جواب ہو جس کا تقاضا پہلا جملہ کر رہا ہو، اس میں سے حرف عطف کو ترک کرنے کو استیناف کہتے ہیں۔ اور لفظ ''اِستِینَاف'' اسمی معنی میں بھی مستعمل ہے یعنی مذکورہ بالا جیسے دو جملوں میں سے دوسرے جملے کو بھی استیناف اور مستانفہ کہتے ہیں۔

(۱) وَهُوَ اَیِ الْاِسْتِینَافُ ثَلَاثَةُ اَضْرُبٍ لِاَنَّ السُّوَالَ الَّذِیْ تَضَمَّنَهُ الْاُوْلٰی اِمَّا عَنْ سَبَبِ الْحُکْمِ مُطْلَقًا نَحْوُ شِعْرٌ: قَالَ لِیْ کَیْفَ اَنْتَ قُلْتُ عَلِیْلٌ سَهَرٌ دَائِمٌ وَحُزْنٌ طَوِیْلٌ. اَیْ مَابَالُکَ عَلِیْلًا اَوْ مَاسَبَبُ عِلَّتِکَ بِقَرِیْنَةِ الْعُرْفِ وَالْعَادَةِ لِاَنَّهُ اِذَا قِیْلَ فُلَانٌ مَرِیْضٌ فَاِنَّمَا یُسْاَلُ عَنْ مَرَضِهِ وَسَبَبِهِ لَا اَنْ یُقَالَ هَلْ سَبَبُ عِلَّتِهِ کَذَا اَوْ کَذَا لَاسِیَّمَا السَّهَرُ وَالْحُزْنُ حَتّٰی یَکُوْنَ السُّوَالُ عَنِ السَّبَبِ الْخَاصِ (۲) وَاِمَّا عَنْ سَبَبٍ خَاصٍ لِهٰذَا الْحُکْمِ نَحْوُ وَمَا اُبَرِّیُٔ نَفْسِیْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ کَاَنَّهُ قِیْلَ هَلِ النَّفْسُ اَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ بِقَرِیْنَةِ التَّاکِیْدِ وَهٰذَا الضَّرْبُ یَقْتَضِیْ تَاکِیْدَ الْحُکْمِ کَمَا مَرَّ فِیْ اَحْوَالِ الْاِسْنَادِ مِنْ اَنَّ الْمُخَاطَبَ اِذَا کَانَ طَالِبًا مُتَرَدِّدًا حَسُنَ تَقْوِیَةُ الْحُکْمِ بِمُؤَکِّدٍ (۳) وَلَا یَخْفٰی اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاِقْتِضَا الْاِقْتِضَاءُ اِسْتِحْسَانًا لَا وُجُوْبًا وَالْمُسْتَحْسَنُ فِیْ بَابِ الْبَلَاغَةِ بِمَنْزِلَةِ الْوَاجِبِ (٤) وَاِمَّا عَنْ غَیْرِهِمَا اَیْ غَیْرِ السَّبَبِ الْمُطْلَقِ وَالْخَاصِ نَحْوُ قَالُوْا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ اَیْ فَمَاذَا قَالَ اِبْرَاهِیْمُ فِیْ جَوَابِ سَلَامِهِمْ فَقِیْلَ قَالَ سَلَامٌ اَیْ حَیَّاهُمْ بِتَحِیَّةٍ اَحْسَنَ مِنْ تَحِیَّتِهِمْ لِکَوْنِهَا بِالْجُمْلَةِ الْاِسْمِیَّةِ الدَّالَّةِ عَلَی الدَّوَامِ وَالثُّبُوْتِ (۵) وَقَوْلُهُ شِعْرٌ: زَعَمَ الْعَوَاذِلُ ☆ جَمْعُ عَاذِلَةٍ بِمَعْنٰی جَمَاعَةُ عَاذِلَةٍ اِنَّنِیْ فِیْ غَمْرَةٍ وَشِدَّةٍ صَدَقُوْا اَیْ جَمَاعَاتُ الْعَوَاذِلِ الَّتِیْ فِیْ زَعْمِهِمْ اِنَّنِیْ فِیْ غَمْرَةٍ وَلٰکِنْ غَمْرَتِیْ لَاتَنْجَلِیْ اَیْ لَاتَنْکَشِفُ بِخِلَافِ اَکْثَرِ الْغَمَرَاتِ وَالشَّدَائِدِ کَاَنَّهُ قِیْلَ اَصَدَقُوْا اَمْ کَذَبُوْا فَقِیْلَ صَدَقُوْا.

ترجمه:۔ اور وہ یعنی استیناف تین قسم پر ہے کیونکہ وہ سوال جس کو پہلا جملہ متضمن ہے یا تو سبب حکم سے ہوگا مطلقاً، جیسے شعر: اس نے مجھ سے کہا کیسا ہے تو؟ میں نے کہا: بیمار ہوں، دائمی بیداری اور طویل رنج وغم ہے، یعنی کیا سبب ہے تیری بیماری کا؟ عرف اور عادت کے قرینہ کی وجہ سے، کیونکہ جب کہا جاتا ہے کہ فلاں مریض ہے تو سوال کیا جاتا ہے اس کی بیماری اور اس کے سبب سے، نہ یہ کہ کہا جائے کہ اس کی بیماری کا سبب یہ ہے اور یہ ہے، خاص کر بیداری اور رنج وغم حتی کہ ہو سوال سبب خاص سے، اور یا سوال سببِ خاص سے ہوگا اس حکم کے، جیسے "میں پاک نہیں سمجھتا اپنے نفس کو بے شک نفس تو حکم کرتا ہے برائی کا" بقرینہ تاکید، اور یہ قسم تقاضا کرتی ہے تاکیدِ حکم کا جیسا کہ گذر چکا احوال اسناد میں، کہ مخاطب جب طالب اور متردد ہو تو بہتر ہے حکم کو تقویت دینا کسی مؤکد کے ساتھ، اور مخفی نہیں ہے کہ اقتضاء سے مراد اقتضاء استحساناً ہے نہ کہ وجوباً، اور مستحسن باب بلاغت میں واجب کے درجہ میں ہے، اور یا اس کے غیر سے یعنی سببِ مطلق اور سببِ خاص کے غیر سے، جیسے فرشتوں نے کہا سلام، آپ نے کہا سلام، یعنی ابراہیم علیہ السلام نے کیا کہا ان کے سلام کے جواب میں؟ پس کہا گیا: کہ سلام کہا، یعنی سلام کیا ان کو بہتر سلام ان کے سلام سے کیونکہ آپ علیہ السلام کا سلام جملہ اسمیہ کے ساتھ تھا جو دوام اور ثبوت پر دلالت کرتا ہے، اور شاعر کا شعر ہے: گمان کرتی ہے ملامت گر جماعت۔ "عَوَاذِل" جمع ہے "عَاذِلَة" کی بمعنی ملامت گر جماعت، میں سختی میں ہوں، انہوں نے سچ کہا یعنی وہ ملامت گر جماعت جن کے گمان میں میں سختی میں ہوں، لیکن میری سختی دور اور زائل نہیں ہوسکتی، بخلاف اکثر سختیوں اور شدائد کے کہ، گویا کہا گیا کہ انہوں نے سچ کہا یا جھوٹ، پس جواب دیا گیا سچ کہا۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے استیناف کی دو تقسیمات کی ہیں۔ پہلی تقسیم میں تین قسمیں اور دوسری میں دو قسمیں بنائی ہیں۔ پہلی تقسیم کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے جملے سے جو سوال مفہوم ہوتا ہے وہ سوال یا تو سبب اور علت سے ہوگا اور یا غیر سبب سے ہوگا۔ اور سبب سے سوال کی دو قسمیں ہیں، یا تو مطلق سبب سے سوال ہوگا یا خاص سبب سے۔ اس طرح اس تقسیم سے تین قسمیں نکلتی ہیں، مطلق سبب سے سوال، خاص سبب سے سوال، غیر سبب سے سوال۔

(۱) پس اس تقسیم کی پہلی قسم وہ ہے جس میں پہلے جملے میں موجود حکم (محکوم بہ) کے مطلق سبب کے بارے میں سوال ہو جیسے شاعر کا شعر ہے "قَالَ لِیْ کَیْفَ اَنْتَ قُلْتُ عَلِیْلٌ :: سَھَرٌ دَائِمٌ وَحُزْنٌ طَوِیْلٌ" (اس نے مجھ سے کہا: تیرا کیا حال ہے؟ میں نے کہا میں بیمار ہوں، سببِ بیماری دائمی بیداری اور طویل غم ہے) سائل کا مقصد یہ ہے کہ تو کیوں بیمار ہے تیری بیماری کا سبب اور علت کیا ہے؟ پس "عَلِیْلٌ" جو مبتداء محذوف (اَنَا) کے لیے خبر اور محکوم بہ ہے جس سے عرف اور عادت کی وجہ سے مطلق سببِ بیماری کے بارے میں سوال پیدا ہوتا ہے کیونکہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ جب کوئی کہے کہ "فلاں بیمار ہے" تو سوال اس کے مرض اور اس مرض کے مطلق سبب سے کرتے ہیں کہ بیماری کا سبب کیا ہے، نہ کہ خاص سبب سے یعنی اس طرح علی وجہ التر دد سببِ خاص کے بارے میں سوال نہیں کرتے ہیں کہ "کیا فلاں کی بیماری سر درد ہے یا جوڑوں کا درد ہے وغیرہ"۔ خاص کر لفظ "سَھَرٌ" اور "حُزْنٌ" قرینہ ہیں کہ یہاں سوال سببِ خاص کے بارے میں نہیں ہے کیونکہ بے خوابی اور غم کا کسی بیماری کے لیے سبب ہونا بہت بعید ہے لہذا یہ نہیں کہا جائے گا کہ "ھَلْ سَبَبُ مَرَضِہِ السَّھَرُ اَوِ الْحُزْنُ"۔ پس "سَھَرٌ دَائِمٌ" جملہ مستانفہ ہے جو سابقہ جملہ سے پیدا شدہ سوال کا جواب ہے اور شبہ کمال اتصال کی وجہ سے بغیر واو کے ذکر کیا ہے، یعنی میری بیماری کا سبب دائمی بے خوابی اور طویل غم ہے۔

ف:۔ "عَنْ مَرَضِہِ" میں مضاف مقدر ہے "اَیْ عَنْ سَبَبِ مَرَضِہِ"۔ اور "وَسَبَبِہِ" اس کے لیے تفسیر ہے۔ بہتر ہوتا کہ شارحؒ صرف "عَنْ سَبَبِہِ" کہتے کیونکہ اس سے مطلب واضح ہو جاتا ہے۔

(۲) اس تقسیم کی دوسری قسم یہ ہے کہ پہلے جملے میں موجود حکم کے سببِ خاص کے بارے میں سوال ہو جیسے حضرت یوسف کا قول ہے ﴿وَمَا اُبَرِّیُٔ نَفْسِیْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَۃٌ بِالسُّوْٓءِ﴾ [یوسف: ۵۳] (اور میں اپنے نفس کی پاکی بیان نہیں کرتا بیشک نفس برائی کا حکم دیتا ہے) جس میں "وَمَا اُبَرِّیُٔ نَفْسِیْ" پہلا جملہ ہے جس سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ "کیا نفس برائی کا امر کرنے والا ہے؟"۔ اور "اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَۃٌ بِالسُّوْٓءِ" دوسرا جملہ ہے جو مذکورہ سوال کا جواب ہے، اور مذکورہ سوال سببِ مطلق کے بارے میں نہیں ہے بلکہ سببِ خاص کے بارے میں ہے جس کا قرینہ لفظ "اِنَّ" اور لام تاکید ہے، کیونکہ یہ تاکیدی الفاظ اس بات پر دال ہیں کہ سائل سببِ خاص کے بارے میں سوال کر رہا ہے اور اس میں متردد ہے، اگر سوال سببِ مطلق کے بارے میں ہوتا تو جواب میں ان تاکیدی الفاظ کی ضرورت نہ پڑتی۔ باقی سببِ خاص کے بارے میں سوال ہونے کی صورت میں تاکید کی ضرورت اس لیے پڑتی ہے کہ اس میں متکلم کو تردد ہوتا ہے کہ حکم کا سبب کیا ہے؟ جس کو دفع کرنے کے لیے تاکید کی ضرورت ہوتی ہے۔ جیسا کہ احوال اسناد میں گذر چکا کہ مخاطب اگر طالب

اور متردد ہو، تو حکم کو مؤکد کرنا مستحسن ہے، لہذا یہ قسم تاکیدِ حکم کا تقاضا کرتی ہے۔

(۳) سوال یہ ہے کہ لفظ ''یَقْتَضِی'' وجوب تاکید پر دلالت کرتا ہے، حالانکہ سابق میں گذر چکا کہ مخاطب متردد ہونے کی صورت میں تاکید مستحسن ہے، تو ان دو کلاموں میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ یہاں اقتضا بمعنی استحسان ہے بمعنی وجوب نہیں ہے۔ پس ماتنؒ کا ''یَقْتَضِی'' سے تعبیر کرنا مناسب نہیں ہے۔ البتہ اگر یوں کہا جائے کہ بابِ بلاغت میں مستحسن بمنزلہ واجب ہے یعنی واجب کی طرح مستحسن کی بھی رعایت ضروری ہے، تو پھر ماتنؒ کا ''یَقْتَضِی'' سے تعبیر کرنا درست ہوگا۔

(۴) اس تقسیم کی تیسری قسم یہ ہے کہ پہلے جملہ میں موجود سوال نہ حکم کے سببِ مطلق کے بارے میں ہو اور نہ سببِ خاص کے بارے میں ہو جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿قَالُوْا سَلَاماً، قَالَ سَلَامٌ﴾ [سورہ ہود: ۶۹] (فرشتوں نے سلام کہا، ابراہیم علیہ السلام نے بھی سلام کہا) جس میں پہلا جملہ ''قَالُوْا سَلَاماً'' ہے کہ فرشتوں نے ابراہیم علیہ السلام کو سلام کیا، جس سے سوال پیدا ہوا کہ ''ابراہیم علیہ السلام نے فرشتوں کے جواب میں کیا کہا؟'' اور یہ سوال کسی سبب کے بارے میں نہیں ہے۔ اور ''قَالَ سَلَامٌ'' دوسرا جملہ ہے جو مذکورہ سوال کا جواب ہے یعنی ابراہیم علیہ السلام نے فرشتوں کے سلام سے بہتر سلام کیا کیونکہ ابراہیم علیہ السلام کا جواب ہے ''سَلَامٌ عَلَیْکُمْ'' جو کہ جملہ اسمیہ ہے اور جملہ اسمیہ دوام اور ثبوت پر دلالت کرتا ہے، جبکہ فرشتوں نے جملہ فعلیہ سے سلام کیا تھا کیونکہ ان کا سلام اصل میں ''سَلَّمْنَا سَلَاماً'' ہے جو کہ جملہ فعلیہ ہے اور جملہ فعلیہ حدوث اور تجدد پر دلالت کرتا ہے، اور دوام و ثبوت میں استمرار پایا جاتا ہے تجدد میں نہیں پایا جاتا ہے اس لیے اس موقع پر جملہ اسمیہ فعلیہ سے بہتر ہے۔

(۵) اس تیسری قسم کی دوسری مثال شاعر کا شعر ہے ''زَعَمَ الْعَوَاذِلُ اِنَّنِیْ فِیْ غَمْرَةٍ صَدَقُوْا:: وَلٰکِنْ غَمْرَتِیْ لَاتَنْجَلِیْ'' (ملامت کرنے والی جماعتوں نے یہ خیال کیا کہ میں سختی میں ہوں، انہوں نے سچ کہا، لیکن میری سختی دور ہونے والی نہیں ہے) جس میں ''اِنَّنِیْ فِیْ غَمْرَةٍ'' پہلا جملہ ہے جس سے سوال پیدا ہوا کہ ''کیا ملامت کرنے والوں نے سچ کہا ہے یا جھوٹ کہا ہے؟'' اور یہ سوال بھی کسی سبب کے بارے میں نہیں ہے۔ ''صَدَقُوْا'' دوسرا جملہ ہے جو مذکورہ سوال کا جواب ہے کہ ملامت کرنے والوں نے سچ کہا ہے کہ میں سختی میں ہوں اور میری سختی ایسی ہے کہ دور ہونے والی بھی نہیں ہے حالانکہ دنیا کی اکثر سختیاں مدت کے بعد دور ہو جاتی ہیں۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے لفظ ''عَوَاذِل'' کی تحقیق کی ہے کہ یہ ''عَاذِلَة'' کی جمع ہے بمعنی ملامت کرنے والی جماعت ۔سوال یہ ہے کہ ''عَوَاذِل'' مؤنث ہے اور ''صَدَقُوْا'' مذکر ہے جس میں موجود ضمیر اسی ''عَوَاذِل'' کی طرف راجع ہے لہذا دونوں میں تذکیر اور تانیث کے اعتبار سے مطابقت نہیں پائی جارہی ہے، پس چاہیے تھا کہ شاعر ''صَدَقْنَ'' کہتے؟ شارحؒ نے اس سوال کا جواب دیا ہے کہ ''عَوَاذِلُ'' بمعنی ''جَمَاعَةٌ عَاذِلَةٌ'' ہے یعنی ملامت کرنے والے مردوں کا گروہ، لہذا ''عَاذِلَةٌ'' بمعنی ملامت کرنے والی عورت نہیں ہے کہ مؤنث ہو، اور تاء اس میں اس لیے لائی گئی ہے کہ یہ ''جَمَاعَةٌ'' کے لیے صفت ہے اور ''جَمَاعَةٌ'' مؤنث

لفظی ہے مونث حقیقی نہیں۔

(۱) وَاَیْضًامِنْه اَیْ مِنَ الْاِسْتِیْنَافِ وَهٰذَااِشَارَةٌاِلٰی تَقْسِیْمٍ اٰخَرَلَه مَایَأْتِیْ بِاِعَادَةِ اِسْمِ مَااسْتُوْنِفَ عَنْه ☆ اَیْ اُوْقِعَ عَنْه الْاِسْتِیْنَافُ وَاَصْلُ الْکَلَامِ اُسْتُوْنِفَ عَنْه الْحَدِیْثُ فَحُذِفَ الْمَفْعُوْلُ وَنُزِلَ الْفِعْلُ مَنْزِلَةَ اللَّازِمِ نَحْوُاَحْسَنْتَ اَنْتَ اِلٰی زَیْدٍزَیْدٌحَقِیْقٌ بِالْاِحْسَانِ بِاِعَادَةِ اِسْمِ زَیْدٍ(۲)وَمِنْه مَایُبْنٰی عَلٰی صِفَتِه اَیْ صِفَةِ مَااسْتُوْنِفَ عَنْه دُوْنَ اِسْمِه وَالْمُرَادُصِفَةٌ تَصْلُحُ لِتَرَتُّبِ الْحَدِیْثِ عَلَیْهَانَحْوُاَحْسَنْتَ اِلٰی زَیْدٍصَدِیْقُکَ الْقَدِیْمُ اَهْلٌ لِذَالِکَ وَالسُّوَالُ الْمُقَدَّرُفِیْهِمَالِمَاذَااُحْسِنَ اِلَیْه اَوْهَلْ هُوَحَقِیْقٌ بِالْاِحْسَانِ(۳)وَهٰذَااَیْ الْاِسْتِیْنَافُ الْمُبْنِیُّ عَلَی الصِّفَةِ اَبْلَغُ لِاِشْتِمَالِه عَلٰی بَیَانِ السَّبَبِ الْمُوْجِبِ لِلْحُکْمِ کَالصَّدَاقَةِالْقَدِیْمَةِفِی الْمِثَالِ الْمَذْکُوْرِلِمَایَسْبِقُ اِلَی الْفَهْمِ مِنْ تَرَتُّبِ الْحُکْمِ عَلَی الْوَصْفِ الصَّالِحِ لِلْعِلِّیَّةِ اَنَّه عِلَّةٌ لَه(٤)وَههُنَابَحْثٌ وَهُوَاَنَّ السُّوَالَ اِنْ کَانَ عَنِ السَّبَبِ فَالْجَوَابُ یَشْتَمِلُ عَلٰی بَیَانِه لَامَحَالَةَ وَاِلَّافَلَاوَجْهَ لِاِشْتِمَالِه عَلَیْه کَمَافِیْ قَوْلِه تَعَالٰی قَالُوْاسَلَامًاقَالَ سَلَامٌ وَقَوْلُه زَعَمَ الْعَوَاذِلُ (۵)وَوَجْهُ التَّفَصِّیْ عَنْ ذَالِکَ مَذْکُوْرٌفِی الشَّرْحِ.

ترجمہ:۔اور نیز اسی سے ہے یعنی استیناف سے، اور یہ اشارہ ہے استیناف کی ایک اور تقسیم کی طرف، وہ جو آئے مستونف عنہ کے اسم کے اعادہ کے ساتھ، یعنی جس سے استیناف واقع کیا گیا ہو، اور اصل کلام یوں ہے ''اُسْتُوْنِفَ عَنْه الْحَدِیْثُ'' پس مفعول کو حذف کردیا گیا اور فعل کو اتار دیا گیا لازم کے مرتبہ میں جیسے، احسان کیا تو نے زید کے ساتھ زید لائق احسان ہے، اسم زید کے اعادہ کے ساتھ، اور اسی سے ہے وہ جو مبنی ہو اس کی صفت پر، یعنی مستونف علیہ کی صفت پر، نہ کہ اس کے اسم پر، اور مراد وہ صفت ہے جو صالح ہو ترتب حدیث کی اس پر جیسے احسان کیا تو نے زید کے ساتھ دوست ہے تیرا قدیم اہل ہے اس کا، اور سوال مقدر ان دونوں میں یہ ہے کہ کیوں احسان کیا گیا اس کے ساتھ؟ یا کیا وہ مستحق ہے احسان کا، اور یہ یعنی استیناف جو مبنی ہو صفت پر زیادہ بلیغ ہے کیونکہ یہ اس سببؒ کے بیان پر مشتمل ہوتا ہے جو موجب حکم ہو، جیسے قدیم دوستی مذکورہ مثال میں، کیونکہ متبادر الی الفہم یہی ہوتا ہے صالح للعلیت حکم کا وصف پر مرتب ہونے سے، کہ وہ علت ہے اس کی، اور یہاں ایک بحث ہے، وہ یہ کہ سوال اگر سبب سے ہو تو جواب مشتمل ہوگا اس کے بیان پر لامحالہ، ورنہ تو کوئی وجہ نہیں اس کے مشتمل ہونے کا اس پر جیسے باری تعالیٰ کے قول ''قَالُوْاسَلَامًاقَالَ سَلَامٌ'' میں، اور شاعر کے قول ''زَعَمَ الْعَوَاذِلُ الخ'' میں، اور اس سے خلاصی کی وجہ شرح میں مذکور ہے۔

تشریح:۔(۱) یہاں سے مصنفؒ استیناف کی دوسری تقسیم کرنا چاہتے ہیں، اس تقسیم کے اعتبار سے استیناف کی دو قسمیں ہیں، استیناف اسمی، استیناف صفتی۔ استیناف اسمی یہ ہے کہ جس اسم سے بات کو شروع کیا جارہا ہے اس اسم کے اعادہ کے ساتھ جملہ مستانفہ لایا جائے جملہ جیسے: ''اَحْسَنْتَ اَنْتَ اِلٰی زَیْدٍزَیْدٌحَقِیْقٌ بِالْاِحْسَانِ'' (تو نے احسان کیا زید پر، زید لائق احسان ہے) جس میں مستونف عنہ (جس سے بات شروع کی جارہی ہے) زید ہے اور دوسرا جملہ (جملہ مستانفہ) ''زَیْدٌحَقِیْقٌ بِالْاِحْسَانِ'' ہے جس کے شروع

میں مستونف عنہ کو ذکر کیا ہے۔ یاد رہے کہ اس قسم میں بھی سوال مقدر پایا جاتا ہے جملہ مستانفہ اس سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے، پس مذکورہ مثال میں ''اَحْسَنْتَ اَنْتَ اِلیٰ زَیْدٍ '' سے یہ سوال پیدا ہوا کہ ''زید کے ساتھ کیوں احسان کیا گیا؟''۔ ''زَیْدٌ حَقِیْقٌ بِالْاِحْسَانِ'' مستانفہ جملہ ہے، جس سے اسی سوال کا جواب دیا گیا ہے۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے ''اُسْتُوْنِفَ عَنْہ'' کی تفسیر ''اُوْقِعَ عَنْہ الْاِسْتِیْنَافُ '' سے کی ہے، جس سے اشارہ ہے کہ یہ تاویل مشہور کے قبیل سے ہے، وہ یہ کہ نائب فاعل فعل مجہول میں مستتر ضمیر ہو، اور اس ضمیر کا مرجع فعل مجہول کا مصدر ہو، اور مذکورہ مصدر فعل ''وَقَعَ'' محذوف کا فاعل ہو جیسے ''حِیْلَ بَیْنَ الْعِیْرِ وَالنَّزَوَان'' میں ''حِیْلَ''، فعل مجہول ہے نائب فاعل اس میں موجود ضمیر ہے جو ''حِیْلَ'' کے مصدر کی طرف راجع ہے، اور مذکورہ مصدر فعل ''وَقَعَ'' کا فاعل ہے تقدیری عبارت ہے ''وَقَعَتِ الْحِوَلُ بَیْنَ الْعِیْرِ وَالنَّزَوَان''، یہی تاویل ''اُسْتُوْنِفَ عَنْہُ'' میں بھی جاری کی گئی ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''اُسْتُوْنِفَ عَنْہُ'' کی اصل ''اُسْتُوْنِفَ عَنْہ الْحَدِیْث '' ہے لفظ ''اَلْحَدِیْث'' مفعول بہ (نائب فاعل) ہے، پھر اس مفعول بہ کو حذف کر دیا اور فعل کو لازم کے درجہ میں اتار دیا۔

(۲) استیناف صفتی یہ ہے کہ استیناف مستونف عنہ کی صفت پر مبنی ہونہ کہ مستونف عنہ کے اسم پر یعنی پہلے جملے میں موجود مستونف عنہ کی کوئی صفت مستانفہ جملے کے شروع میں ذکر کی جائے، اور صفت بھی ایسی ہو جو سابقہ حکم کے لیے علت ہو اور سابقہ حکم اس پر مرتب ہو سکے، جیسے ''اَحْسَنْتَ اِلیٰ زَیْدٍ صَدِیْقُکَ الْقَدِیْمُ اَھْلٌ لِذٰلِکَ'' (تو نے احسان کیا زید پر، تیرا پرانا دوست ہے اس کا لائق ہے) جس میں ''اَحْسَنْتَ اِلیٰ زَیْدٍ'' پہلا جملہ ہے اور زید مستونف عنہ ہے، اس جملے سے یہ سوال پیدا ہوا کہ ''کیا زید احسان کا لائق ہے؟''۔ متکلم نے دوسرے جملے ''صَدِیْقُکَ الْقَدِیْمُ '' سے اس سوال کا جواب دیا، کہ جی ہاں زید احسان کا لائق ہے کیونکہ وہ تیرا قدیم دوست ہے۔ دوسرے جملے کے شروع میں ''صدیقک'' ایسی صفت ہے جو پہلے جملے میں موجود حکم (احسان الی زید) کے لیے علت بن سکتی ہے۔

ف:۔ ''شارحؒ کی عبارت ''لِمَاذَا اُحْسِنَ اِلَیْہِ '' کا تعلق استیناف اسمی کے ساتھ ہے، اور ''ھَلْ ھُوَ حَقِیْقٌ بِالْاِحْسَانِ '' کا تعلق استیناف صفتی کے ساتھ ہے۔

(۳) استیناف کی مذکورہ بالا دو اقسام میں سے دوسری قسم (جو صفت پر مبنی ہے) میں مبالغہ زیادہ ہے کیونکہ یہ قسم سابقہ جملے میں موجود حکم کو ثابت کرنے والے سبب پر مشتمل ہے مثلاً مثال مذکور میں قدیم دوستی زید کے ساتھ احسان کرنے کا سبب ہے کیونکہ حکم ایسے وصف پر مرتب ہے جو وصف علت بننے کا قابل ہے جس سے ذہن اس طرف سبقت کرتا ہے کہ یہی وصف مذکورہ حکم کے لیے علت ہے، چونکہ استیناف اسمی میں حکم کی علت کی طرف اشارہ نہیں پایا جاتا ہے اور استیناف صفتی حکم مع العلۃ پر مشتمل ہوتا ہے اس لیے استیناف صفتی میں مبالغہ زیادہ ہے۔

(۴) شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ کا یہ کہنا کہ ” استیناف صفتی میں مبالغہ زیادہ ہے کیونکہ یہ قسم سبب موجب للحکم پر مشتمل ہے“ قابل اعتراض ہے کیونکہ سبب موجب للحکم اس قسم کے ساتھ خاص نہیں ہے، اس لیے کہ دونوں قسموں میں اگر سوال سبب کے متعلق ہوتو جواب بھی سبب پر مشتمل ہوگا اور اگر سوال سبب کے بارے میں نہیں ہے تو جواب بھی بیان سبب پر مشتمل نہ ہوگا جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿قَالُوْا سَلَامًا﴾ میں سوال سبب کے بارے میں نہیں ہے، لہذا اس کا جواب بھی سبب پر مشتمل نہ ہوگا۔ اسی طرح شاعر کے شعر ”زَعَمَ الْعَوَاذِلُ الخ“ میں سوال سبب کے بارے میں نہیں ہے اس لیے جواب بھی اس کے سبب کے بیان پر مشتمل نہ ہوگا۔

(۵) شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ پر وارد شدہ مذکورہ بالا اعتراض کا جواب میں نے اپنی ” مطول “ نامی کتاب میں ذکر کیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حکم کو وصف پر معلق کرنے کا قانون صحیح ہے کہ اگر سوال سبب سے ہوتو جواب بھی سبب پر مشتمل ہوگا جیسا کہ گذشتہ دو مثالوں میں اسی طرح تھا، البتہ اگر سوال سبب سے ہو اور جواب میں صفت لائی گئی ہوتو اس صورت میں جواب سبب پر بھی مشتمل ہوگا اور سببِ سبب پر بھی مشتمل ہوگا جیسے ” اَحْسَنْتَ اِلیٰ زَیْدٍ صَدِیْقُکَ الْقَدِیْمُ اَھْلٌ لِذَالِکَ “ میں سوال زید کے ساتھ احسان کرنے کے سبب کے بارے میں ہے اور جواب دو چیزوں کے بیان پر مشتمل ہے، اول یہ کہ ” زید احسان کا لائق ہے“ اور دوم یہ کہ ”لائق احسان ہونے کی علت پرانی دوستی ہے“۔ جبکہ ”اَحْسَنْتَ اَنْتَ اِلیٰ زَیْدٍ زَیْدٌ حَقِیْقٌ بِالْاِحْسَانِ “ میں جواب سبب پر تو بے شک مشتمل ہے مگر سببِ سبب پر مشتمل نہیں ہے، اس لیے استیناف صفتی میں مبالغہ زیادہ ہے۔

(۱) وَقَدْ یُحْذَفُ صَدْرُ الْاِسْتِیْنَافِ فِعْلًا کَانَ اَوِ اسْمًا نَحْوُ یُسَبِّحُ لَه فِیْھَا بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ رِجَالٌ فِیْمَنْ قَرَأَھَا مَفْتُوْحَةَ الْبَاءِ کَاَنَّه قِیْلَ مَنْ یُسَبِّحُهٗ فَقِیْلَ رِجَالٌ اَیْ یُسَبِّحُه رِجَالٌ (۲) وَعَلَیْهِ نِعْمَ الرَّجُلُ وَنِعْمَ رَجُلًا زَیْدٌ عَلٰی قَوْلٍ اَیْ عَلٰی قَوْلِ مَنْ یَجْعَلُ الْمَخْصُوْصَ بِالْمَدْحِ خَبَرَ مُبْتَدَاٍ مَحْذُوْفٍ اَیْ ھُوَ زَیْدٌ وَیَجْعَلُ الْجُمْلَةَ اِسْتِیْنَافًا جَوَابًا لِلسَّوَالِ عَنْ تَفْسِیْرِ الْفَاعِلِ الْمُبْهَمِ (۳) وَقَدْ یُحْذَفُ الْاِسْتِیْنَافُ کُلُّه اِمَّا مَعَ قِیَامِ شَیْءٍ مَقَامَه نَحْوُ شِعْرٍ: زَعَمْتُمْ اَنَّ اِخْوَتَکُمْ قُرَیْشٌ لَھُمْ اِلْفٌ اَیْ اِیْلَافٌ فِی الرَّاحِلَتَیْنِ الْمَعْرُوْفَتَیْنِ لَھُمْ فِی التِّجَارَةِ رِحْلَةٌ فِی الشِّتَاءِ اِلَی الْیَمَنِ وَرِحْلَةٌ فِی الصَّیْفِ اِلَی الشَّامِ وَلَیْسَ لَکُمْ اِلَافٌ اَیْ مُوَالَفَةٌ فِی الرِّحْلَتَیْنِ الْمَعْرُوْفَتَیْنِ کَاَنَّه قِیْلَ اَصَدَقْنَا اَمْ کَذَبْنَا فَقِیْلَ کَذَبْتُمْ فَحُذِفَ ھٰذَا الْاِسْتِیْنَافُ کُلُّه وَاُقِیْمَ قَوْلُه لَھُمْ اِلْفٌ وَلَیْسَ لَکُمْ اِلَافٌ مَقَامَه لِدَلَالَتِه عَلَیْهِ. (۴) اَوْ بِدُوْنِ ذَالِکَ اَیْ قِیَامِ شَیْءٍ مَقَامَه اِکْتِفَاءً بِمُجَرَّدِ الْقَرِیْنَةِ نَحْوُ قَوْلِه تَعَالیٰ فَنِعْمَ الْمَاھِدُوْنَ اَیْ نَحْنُ عَلٰی قَوْلٍ اَیْ مَنْ یَجْعَلُ الْمَخْصُوْصَ خَبَرَ الْمُبْتَدَاءِ اَیْ ھُمْ نَحْنُ.

توجمه:۔ اور کبھی حذف کر دیا جاتا ہے استیناف کے شروع کو فعل ہو یا اسم جیسے ”یُسَبِّحُ لَه فِیْھَا بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ رِجَالٌ“ ان کے ہاں جنھوں نے اس کو باء کے فتحہ کے ساتھ پڑھا ہے گویا کہا گیا: کون اس کی تسبیح پڑھے؟ پس جواب دیا گیا ” رجال “ یعنی اس کی تسبیح پڑھے رجال، اور اسی قبیل سے ہے ”نِعْمَ الرَّجُلُ “ یا ”نِعْمَ رَجُلًا زَیْدٌ “ ایک قول پر یعنی اس کے قول پر جو مخصوص بالمدح

کو خبر قرار دیتا ہے مبتدأ محذوف کی ''اَیْ ھُوَ زَیْدٌ'' اور جملہ کو استیناف قرار دیتا ہے فاعل مبہم کی تفسیر سے سوال کا جواب بنا کر، اور کبھی حذف کر دیا جاتا ہے مکمل استیناف، یا تو کوئی چیز اس کے قائم مقام بنانے کے ساتھ جیسے شعر: تم گمان کرتے ہو کہ تمہارے بھائی قریش ہیں ان کو رغبت ہے، یعنی رغبت ہے ان کو ان کے دو مشہور تجارتی سفروں میں ایک سفر موسم سرما میں یمن کی طرف اور ایک سفر موسم گرما میں شام کی طرف اور تمہاری رغبت نہیں ہے یعنی رغبت ان دو مشہور سفروں میں، گویا سوال کیا گیا کہ ہم سچے ہیں یا جھوٹے؟ پس جواب دیا گیا جھوٹے ہو، پس حذف کر دیا گیا یہ مکمل استیناف، اور قائم کر دیا گیا اس کا قول ''لَھُمْ اِلْفٌ وَلَیْسَ لَکُمْ اِلَافٌ'' اس کی جگہ میں کیونکہ یہ اس پر دال ہے۔ یا اس کے بغیر یعنی دوسری چیز کو اس کے قائم مقام کئے بغیر اکتفاء کرتے ہوئے صرف قرینہ پر، جیسے قول باری تعالیٰ ''فَنِعْمَ الْمَاھِدُوْنَ'' یعنی ''نحن'' ایک قول پر یعنی اس کے قول پر جو بنا تا ہے مخصوص بالمدح کو مبتدأ کی خبر ''ای ھم نحن''۔

تشریح:۔ (۱) استیناف کی آخری بحث یہ ہے کہ کبھی تو جملہ مستانفہ کا شروع حصہ حذف ہو جاتا ہے اور کبھی مکمل جملہ مستانفہ حذف ہو جاتا ہے۔ پھر کبھی استیناف کا اول حصہ اسم ہوتا ہے اور کبھی فعل ہوتا ہے۔ فعل کی مثال جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿یُسَبَّحُ لَہٗ فِیْھَا بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ رِجَالٌ﴾ [سورہ نور: ۳۶] (اور تسبیح کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کی ان میں صبح اور شام، وہ لوگ) لفظ ''یُسَبَّحُ'' میں دو قرأتیں ہیں، ایک باء کے کسرہ کے ساتھ ہے یعنی ''یُسَبِّحُ'' فعل مضارع معلوم کا صیغہ ہے جیسا کہ قرآن مجید کی کتابت ہے، یہاں اس قرأت سے بحث نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تو ''رِجَالٌ'' فاعل ہے اس لیے یہ باب استیناف سے نہیں ہے، اور دوسری قرأت باء کے فتحہ کے ساتھ ہے یعنی مضارع مجہول کا صیغہ ہے، یہاں زیر بحث یہی قرأت ہے کیونکہ اسی صورت میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ''باری تعالیٰ کی تسبیح کون کرتا ہے'' جملہ مستانفہ سے اس کا جواب دیا گیا کہ ''رِجَالٌ'' یعنی رجال باری تعالیٰ کی تسبیح کرنے والے ہیں، تقدیری عبارت ہے ''یُسَبِّحُہٗ رِجَال'' پھر صدر صلہ یعنی ''یُسَبِّحُہ'' کو حذف کر دیا گیا جو کہ فعل ہے۔

(۲) اسی صدر استیناف کے حذف کے قبیل سے ''نِعْمَ الرَّجُلُ زَیْدٌ'' بھی ہے، البتہ اس میں استیناف کا محذوف حصہ اسم ہے۔ اس جملہ کی ترکیب کے بارے میں نحاۃ کا اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک ''نِعْمَ الرَّجُلُ زَیْدٌ'' میں ''زَیْدٌ'' مبتدأ ہے اور اس کی خبر محذوف ہے، تقدیری عبارت ہے ''نِعْمَ الرَّجُلُ زَیْدٌ ھُوَ''۔ اور بعض کے نزدیک ''زَیْدٌ'' مبتدأ ہے اور ماقبل جملہ اس کے لیے خبر ہے، یہاں یہ دو ترکیبیں مراد نہیں ہیں۔ بعض دیگر حضرات کے نزدیک ''زَیْدٌ'' مخصوص بالمدح مبتدأ محذوف کے لیے خبر ہے، تقدیری عبارت ہے ''نِعْمَ الرَّجُلُ ھُوَ زَیْدٌ'' یہاں مراد یہی تیسری ترکیب ہے جس میں ''ھُوَ زَیْدٌ'' جملہ مستانفہ ہے، چونکہ گذشتہ جملے (نِعْمَ الرَّجُلُ) کا فاعل (اَلرَّجُلُ) بایں وجہ مبہم ہے کہ اس کا الف لام جنسی ہے متعین فرد اس سے مراد نہیں ہے، جس سے سوال پیدا ہوا کہ ''اَلرَّجُلُ'' کون ہے؟ جملہ مستانفہ (ھُوَ زَیْدٌ) اس سوال کا جواب ہے کہ وہ زید ہے، اور جملہ مستانفہ کا شروع حصہ (ھُوَ) محذوف ہے اور اسم ہے۔

(۳) اور کبھی مکمل جملہ مستانفہ حذف ہو جاتا ہے، پھر اس کی دو قسمیں ہیں، کبھی تو کوئی چیز اس محذوف جملہ کا قائم مقام ہو جاتی

ہے، اور کبھی صرف قرینہ پر اکتفاء کرتے ہوئے کوئی چیز اس کا قائم مقام نہیں ہوتی ہے۔ پہلی قسم کی مثال ساور بن ہند بن قیس بن زہیر کا شعر ہے جو ابو تمام کی حماسہ نامی کتاب میں ذکر ہے۔ **شعر**: ''زَعَمْتُمْ اَنَّ اِخْوَتَكُمْ قُرَيْشٌ: : لَهُمْ اِلْفٌ وَلَيْسَ لَكُمْ اِلَافٌ'' (تم نے گمان کرلیا ہے کہ قریش تمہارے بھائی ہیں، ان کے لیے انس ہے اور تمہارے لیے انس نہیں ہے) جس میں ''زَعَمْتُمْ اَنَّ اِخْوَتَكُمْ قُرَيْشٌ'' پہلا جملہ ہے، جس سے یہ سوال پیدا ہوا کہ ''کیا ہم اپنے اس گمان میں سچے ہیں یا جھوٹے ہیں؟'' جواب دیا گیا کہ ''كَذَبْتُمْ'' (تم جھوٹے ہیں) کیونکہ قریش کو اپنے دوسفروں کے ساتھ الفت ہے تمہیں وہ الفت حاصل نہیں ہے۔ ''كَذَبْتُمْ'' جملہ مستانفہ ہے اور محذوف ہے اور ''لَهُمْ اِلْفٌ وَلَيْسَ لَكُمْ اِلَافٌ'' اس محذوف مستانفہ جملے کا قائم مقام ہے کیونکہ یہ جملہ اس پر دلالت کرتا ہے از قبیل دلالۃ العلۃ علی المعلول ہے۔ ''لَهُمْ اِلْفٌ'' سے مراد یہ ہے کہ قریش کو اپنے مشہور دو تجارتی سفروں کے ساتھ الفت اور رغبت ہے، یعنی سردیوں میں وہ یمن کی طرف سفر کرتے تھے اور گرمیوں میں شام کی طرف جاتے تھے۔

(٤) دوسری قسم (جس میں محذوف جملہ کا کوئی قائم مقام نہیں ہوتا ہے) کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَنِعْمَ الْمَاهِدُوْنَ﴾ [سورہ ذاریات: ۴۸] (چنانچہ ہم کیا خوب خوب بچھانے والے ہیں) جس میں ''نِعْمَ'' فعل مدح ہے اور ''الْمَاهِدُوْنَ'' اس کا فاعل ہے، اس جملہ سے سوال پیدا ہوا کہ ''الْمَاهِدُوْنَ'' کون ہیں؟ جواب دیا گیا کہ ''هُمْ نَحْنُ'' کہ وہ ہم ہیں۔ اور مخصوص بالمدح ''نَحْنُ'' ہے جس سے پہلے مبتداء (هُمْ) محذوف ہے تقدیری عبارت ہے ''فَنِعْمَ الْمَاهِدُوْنَ هُمْ نَحْنُ'' جس میں سے مکمل جملہ مستانفہ (هُمْ نَحْنُ) محذوف ہے اور کوئی شی اس کا قائم مقام نہیں ہے۔ یاد رہے کہ یہ مثال ان لوگوں کے مذہب کے مطابق ہے جو مخصوص بالمدح یعنی ''نَحْنُ'' کو مبتدأ محذوف کے لیے خبر مانتے ہیں۔ اور جو لوگ اسے مبتدأ محذوف الخبر مانتے ہیں یا ماقبل جملہ کو خبر مانتے ہیں ان کے مذہب کے مطابق نہیں ہے۔

(١) وَلَمَّا فَرَغَ مِنْ بَيَانِ الْاَحْوَالِ الْاَرْبَعَةِ الْمُقْتَضِيَةِ لِلْفَصْلِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ الْحَالَتَيْنِ الْمُقْتَضِيَتَيْنِ لِلْوَصْلِ فَقَالَ وَاَمَّا الْوَصْلُ لِدَفْعِ الْاِيْهَامِ فَكَقَوْلِهِمْ لَا وَاَيَّدَكَ اللّٰهُ　فَقَوْلُهُ لَا رَدٌّ لِكَلَامٍ سَابِقٍ كَمَا اِذَا قِيْلَ هَلِ الْاَمْرُ كَذَالِكَ فَقَالُوْا لَا اَیْ لَيْسَ الْاَمْرُ كَذَالِكَ فَهٰذِهٖ جُمْلَةٌ اَخْبَارِيَّةٌ وَاَيَّدَكَ اللّٰهُ جُمْلَةٌ اِنْشَائِيَّةٌ فَبَيْنَهُمَا كَمَالُ الْاِنْقِطَاعِ لٰكِنْ عُطِفَتْ عَلَيْهَا لِاَنَّ تَرْكَ الْعَطْفِ يُوْهِمُ اَنَّهٗ دُعَاءٌ عَلَى الْمُخَاطَبِ بِعَدَمِ التَّائِيْدِ مَعَ اَنَّ الْمَقْصُوْدَ الدُّعَاءُ لَهٗ بِالتَّائِيْدِ فَاَيْنَمَا وَقَعَ هٰذَا الْكَلَامُ فَالْمَعْطُوْفُ عَلَيْهِ هُوَ مَضْمُوْنُ قَوْلِهٖ لَا (٢) وَبَعْضُهُمْ لَمَّا لَمْ يَقِفْ عَلَى الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ فِيْ هٰذَا الْكَلَامِ نَقَلَ عَنِ الثَّعَالِبِىْ حِكَايَةً مُشْتَمِلَةً عَلٰى قَوْلِهٖ قُلْتُ لَا وَاَيَّدَكَ اللّٰهُ وَزَعَمَ اَنَّ قَوْلَهٗ وَاَيَّدَكَ اللّٰهُ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ قُلْتُ وَلَمْ يَعْرِفْ اَنَّهٗ لَوْ كَانَ كَذَالِكَ لَمْ يَدْخُلِ الدُّعَاءُ تَحْتَ الْقَوْلِ وَاَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَحْكِ الْحِكَايَةَ فَحِيْنَ مَاقَالَ لِلْمُخَاطَبِ لَا وَاَيَّدَكَ اللّٰهُ فَلَا بُدَّ لَهٗ مِنْ مَعْطُوْفٍ عَلَيْهِ.

ترجمہ: اور جب فارغ ہو گئے احوال اربعہ کے بیان سے جو مقتضی للفصل ہیں تو ان دو حالتوں کے بیان کو شروع فرمایا جو مقتضی

للوصل ہیں، پس کہا: اور وصل دفع ایہام کے لیے پس جیسے اہل عرب کا قول ''لَا وَ اَیَّدَکَ اللّٰہُ'' پس ان کا قول ''لا'' ردّ ہے کلام سابق کے لیے مثلاً جب کہا جائے ''ھَلِ الْاَمْرُ کَذَالِکَ'' تو جواب میں کہتے ہیں ''لا'' یعنی معاملہ ایسا نہیں ہے، پس یہ جملہ خبریہ ہے اور ''اَیَّدَکَ اللّٰہُ'' جملہ انشائیہ دعائیہ ہے، پس ان دونوں کے درمیان کمال انقطاع ہے لیکن عطف کر دیا گیا پہلے جملے پر اس لیے کہ ترکِ عطف سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ بددعاء ہے مخاطب کے حق میں عدم تائید کی، حالانکہ مقصود دعاء ہے اس کے حق میں تائید کی، پس جہاں واقع ہو جائے یہ کلام تو اس میں معطوف علیہ مضمون ہوگا ''لا'' کلمہ کا، اور بعض حضرات جب مطلع نہ ہوئے معطوف علیہ پر اس کلام میں تو نقل کیا ہے امام ثعالبی سے ایک قصہ جو مشتمل ہے اس کے قول ''قُلْتُ لَا وَ اَیَّدَکَ اللّٰہُ'' پر، اور گمان کیا کہ ان کا قول ''وَ اَیَّدَکَ اللّٰہُ'' عطف ہے ان کے قول ''قُلْتُ'' پر، اور یہ نہ جان سکا کہ اگر ایسا ہی ہو تو داخل نہ ہوگی دعاء قول کے تحت، اور یہ کہ اگر نقل نہ کیا جائے اس قصہ کو تو جب کوئی مخاطب کہے ''لَا وَ اَیَّدَکَ اللّٰہُ'' تو ضروری ہے اس کے لیے معطوف علیہ۔

تشــــریــــح:۔(۱) ماقبل میں گذر چکا کہ چار صورتوں میں فصل لازم ہے یعنی کمال انقطاع، کمالِ اتصال، شبہ کمال انقطاع اور شبہ کمال اتصال۔ اور دو صورتوں میں وصل لازم ہے، ایک ایہام کے ساتھ کمال انقطاع میں اور دوسری توسّط بین الکمالین میں۔ مصنفؒ فصل کی چار صورتوں سے فارغ ہو گئے تو وصل کی دو صورتوں کو شروع فرمایا۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ وصل کی پہلی صورت یہ ہے کہ دو جملوں میں کمال انقطاع ہو یوں کہ ایک جملہ انشائیہ ہو اور دوسرا جملہ خبریہ ہو جس میں مناسب تو یہ ہے کہ عطف نہ ہو، مگر عطف نہ کرنے سے خلاف مقصود کا توہم پیدا ہوتا ہے، لہٰذا ایک کو دوسرے پر عطف کرنا لازم ہے جیسے ''لَا وَ اَیَّدَکَ اللّٰہُ'' جس میں لفظ ''لا'' سابقہ کلام کا ردّ ہے، مثلاً کسی نے کہا ''ھَلِ الْاَمْرُ کَذَالِکَ'' متکلم نے اس کو ردّ کرتے ہوئے کہا ''لَا اَیْ لَیْسَ الْاَمْرُ کَذَالِکَ'' (معاملہ ایسا نہیں ہے) پس یہ جملہ خبریہ ہے، اور ''وَ اَیَّدَکَ اللّٰہُ'' (اللہ تعالیٰ تیری تائید کرے) جملہ دعائیہ انشائیہ ہے دونوں میں کمال انقطاع ہے، اور دوسرے جملے کو پہلے پر عطف کر دیا کیونکہ عطف کے بغیر مقصود کے خلاف کا وہم پیدا ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ ''لا'' دعائیہ جملے (اَیَّدَکَ اللّٰہُ) کا جزء قرار پائے، اس صورت میں معنی ہوگا ''اللہ تعالیٰ تیری تائید نہ کرے'' ظاہر ہے کہ یہ مخاطب کے حق میں بددعاء ہے حالانکہ متکلم کا مقصود مخاطب کو دعاء دینا ہے۔

پس اس طرح کا جملہ (جس میں سابقہ جملہ کی تردید کے لیے ''لا'' ہو اور اس کے بعد جملہ دعائیہ ہو) جہاں بھی واقع ہو جائے تو اس میں ''لا'' کا مضمون معطوف علیہ ہوگا اور جملہ دعائیہ معطوف ہوگا جیسے ''لَا وَ نَصَرَکَ اللّٰہُ''۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ علامہ زوزنیؒ کو ''لَا وَ اَیَّدَکَ اللّٰہُ'' جیسے کلام میں معطوف علیہ کا پتہ نہ چل سکا تو انہوں نے علامہ ثعالبی کی ایک حکایت نقل کی جس میں یہ جملہ ''قُلْتُ لَا وَ اَیَّدَکَ اللّٰہُ'' ہے، تو زوزنیؒ نے یہ گمان کیا کہ ''وَ اَیَّدَکَ اللّٰہُ'' کا معطوف علیہ لفظ ''قُلْتُ'' ہے۔ ہمارے شارحؒ نے زوزنیؒ کے اس گمان کو دو طرح سے ردّ کیا ہے۔ ایک یہ کہ اگر ''وَ اَیَّدَکَ اللّٰہُ'' کو لفظ ''قُلْتُ'' پر معطوف قرار دیا جائے تو پھر یہ دعائیہ جملہ ''قُلْتُ'' کا مقولہ نہ ہوگا حالانکہ یہ اس جیسی ترکیب کے مقصود کے خلاف ہے کیونکہ

اس جیسی ترکیب سے عرف میں یہی سمجھا جاتا ہے کہ یہ ''قُلْتُ'' کا مقولہ ہے۔ شارح کی جانب سے علامہ زوزنیؒ پر دوسرا ردّ یہ ہے کہ اگر علامہ ثعالبی حکایت یعنی لفظ ''قُلْتُ'' نقل نہ کرتے مخاطب سے صرف یہ جملہ کہتے ''لاوَاَیَّدَکَ اللّٰہُ'' تو بھی معطوف علیہ کی ضرورت ہوتی، حالانکہ یہاں معطوف علیہ نہیں ہے اور معطوف کا معطوف علیہ کے بغیر ہونا باطل ہے، پس یہی کہنا پڑتا ہے کہ معطوف علیہ ''لا'' کا مضمون ہے یعنی ''لَیْسَ الْاَمْرُ کَذَالِکَ'' معطوف علیہ ہے۔

(۱) وَاَمَّالِلتَوَسُّطِ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهِ اَمَّاالْوَصْلُ لِدَفْعِ الْاِیْهَامِ اَیْ اَمَّاالْوَصْلُ لِتَوَسُّطِ الْجُمْلَتَیْنِ بَیْنَ کَمَالِ الْاِنْقِطَاعِ وَکَمَالِ الْاِتِّصَالِ ☆ وَقَدْصَحَّفَه بَعْضُهُمْ وَاِمَّابِکَسْرِ الْهَمْزَةِفَرَکِبَ مَتْنَ عَمْیَاءَ وَخَبَطَ خَبْطَ عَشْوَاءَ فَاِذَااِتَّفَقَتَا اَیْ الْجُمْلَتَانِ خَبَرًاَوْاِنْشَاءً لَفْظًاوَمَعْنًی اَوْمَعْنًی فَقَطْ وَیَکُوْنُ بَیْنَهُمَاجَامِعٌ بِدَلَالَةِ مَاسَبَقَ مِنْ اَنَّه اِذْلَمْ یَکُنْ جَامِعٌ فَبَیْنَهُمَا کَمَالُ الْاِنْقِطَاعِ (۲) ثُمَّ الْجُمْلَتَانِ الْمُتَّفِقَتَانِ خَبَرًاَوْاِنْشَاءً لَفْظًاوَمَعْنًی قِسْمَانِ لِاَنَّهُمَااِمَّاخَبَرِیَّتَانِ اَوْاِنْشَائِیَّتَانِ وَالْمُتَّفِقَتَانِ مَعْنًی فَقَطْ سِتَّةُ اَقْسَامٍ لِاَنَّهُمَااِنْ کَانَتَااِنْشَائِیَّتَیْنِ مَعْنًی فَاللَّفْظَانِ اِمَّاخَبَرَانِ اَوِالْاَوَّلُ خَبَرٌوَالثَّانِیْ اِنْشَاءٌ اَوْبِالْعَکْسِ وَاِنْ کَانَتَاخَبَرِیَّتَیْنِ مَعْنًی فَاللَّفْظَانِ اِمَّااِنْشَاءَ انِ اَوِالْاَوَّلُ اِنْشَاءٌ وَالثَّانِیْ خَبَرٌاَوْبِالْعَکْسِ فَالْمَجْمُوْعُ ثَمَانِیَةُ اَقْسَامٍ (۳) وَالْمُصَنِّفُ اَوْرَدَلِلْقِسْمَیْنِ الْاَوَّلَیْنِ مِثَالَهُمَا کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی یُخَادِعُوْنَ اللّٰهَ وَهُوَخَادِعُهُمْ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی اِنَّ الْاَبْرَارَلَفِیْ نَعِیْمٍ وَاِنَّ الْفُجَّارَلَفِیْ جَحِیْمٍ فِیْ الْخَبَرِیَّتَیْنِ لَفْظًاوَمَعْنًی اِلَّااَنَّهُمَافِی الْمِثَالِ الثَّانِیْ مُتَنَاسِبَانِ فِیْ الْاِسْمِیَّةِ بِخِلَافِ الْاَوَّلِ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی کُلُوْاوَاشْرَبُوْاوَلَاتُسْرِفُوْا فِیْ الْاِنْشَائِیَّتَیْنِ لَفْظًاوَمَعْنًی (٤) وَاَوْرَدَلِلْاِتِّفَاقِ مَعْنًی فَقَطْ مِثَالًاوَاحِدًااِشَارَةًاِلٰی اَنَّه یُمْکِنُ تَطْبِیْقُهٗ عَلٰی قِسْمَیْنِ مِنَ الْاَقْسَامِ السِّتَّةِ ☆ وَاَعَادَفِیْهِ لَفْظَ الْکَافِ تَنْبِیْهًاعَلٰی اَنَّه مِثَالٌ لِلْاِتِّفَاقِ مَعْنًی فَقَطْ فَقَالَ وَکَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاِذْاَخَذْنَامِیْثَاقَ بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ لَاتَعْبُدُوْنَ اِلَّااللّٰهَ وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًاوَذِیْ الْقُرْبٰی وَالْیَتَامٰی وَالْمَسَاکِیْنِ وَقُوْلُوْالِلنَّاسِ حُسْنًا فَعُطِفَ قُوْلُوْاعَلٰی لَاتَعْبُدُوْنَ مَعَ اِخْتِلَافِهِمَالَفْظًالِکَوْنِهِمَااِنْشَائِیَّتَیْنِ مَعْنًی لِاَنَّ قَوْلَه لَاتَعْبُدُوْنَ اِخْبَارٌفِیْ مَعْنَی الْاِنْشَاءِ اَیْ لَاتَعْبُدُوْا ☆ وَقَوْلُه وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًالَابُدَّلَه مِنْ فِعْلٍ فَاِمَّااَنْ یُقَدَّرَخَبَرًافِیْ مَعْنَی الطَّلَبِ اَیْ وَتُحْسِنُوْنَ بِمَعْنٰی اَحْسِنُوْا فَتَکُوْنُ الْجُمْلَتَانِ خَبَرًالَفْظًااِنْشَاءً مَعْنًی، وَفَائِدَةُ تَقْدِیْرِ الْخَبَرِثُمَّ جَعْلُهٗ بِمَعْنَی الْاِنْشَاءِ اِمَّالَفْظًافَالْمُلَائِمَةُ مَعَ قَوْلِهٖ لَاتَعْبُدُوْنَ وَاِمَّامَعْنًی فَالْمُبَالَغَةُبِاِعْتِبَارِاَنَّ الْمُخَاطَبَ کَاَنَّه سَارَعَ اِلَی الْاِمْتِثَالِ فَهُوَیُخْبِرُعَنْهُ کَمَاتَقُوْلُ تَذْهَبُ اِلٰی فُلَانٍ تَقُوْلُ لَه کَذَاوَکَذَاتُرِیْدُالْاَمْرَاَوْتُقَدَّرُمِنْ اَوَّلِ الْاَمْرِصَرِیْحُ الطَّلَبِ عَلٰی مَاهُوَالظَّاهِرُاَیْ وَاَحْسِنُوْابِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًافَتَکُوْنَانِ اِنْشَائِیَّتَیْنِ مَعْنًی مَعَ اَنَّ لَفْظَ الْاُوْلٰی اِخْبَارٌوَلَفْظَ الثَّانِیَةِ اِنْشَاءٌ.

ترجمہ:۔ اور یا وصل برائے توسط ہو اس کا عطف مصنفؒ کے قول ''وَاَمَّاالْوَصْلُ لِدَفْعِ الْاِیْهَامِ'' پر ہے، یعنی یا وصل کمال انقطاع

اور کمال اتصال کے درمیان دو جملوں کے توسط کے لیے ہوگا، اور بگاڑ دیا ہے بعض حضرات نے ''اِما'' ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ پڑھ کر، پس سوار ہوا ہے وہ اندھی اونٹنی کی پشت پر، اور چوندھی اونٹنی (جسے رات میں نظر نہ آئے) کی طرح بدحواس ہوا ہے، پس جب متفق ہوں دو جملے خبریت میں یا انشائیت میں لفظاً و معنیً یا صرف معنیً، اور ان دونوں کے درمیان جامع بھی ہو ماسبق کی دلالت سے، کہ جب نہ ہو جامع دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع ہوتا ہے، پھر ان دو جملوں کی جو خبریت اور انشائیت میں متفق ہو لفظاً اور معنیً دو قسمیں ہیں، کیونکہ وہ دونوں یا خبریہ ہوں گے یا انشائیہ، اور جو صرف معنیً متفق ہوں ان کی چھ قسمیں ہیں کیونکہ اگر وہ دونوں انشائیہ ہوں معنیً، تو لفظاً یا دونوں خبریہ ہوں گے یا اول خبریہ اور ثانی انشائیہ ہوگا یا اس کا عکس، اور اگر دونوں خبریہ ہوں معنیً، تو لفظاً یا دونوں انشائیہ ہوں گے یا اول انشائیہ اور ثانی خبریہ ہو یا اس کا عکس، پس کل آٹھ قسمیں ہیں، اور مصنفؒ نے پیش کی ہیں پہلی دو قسموں کی مثالیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ''يُخَادِعُونَ اللّٰهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ'' اور باری تعالیٰ کا قول ''اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِيْ نَعِيْمٍ وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِيْ جَحِيْمٍ'' ہر دو کے خبریہ ہونے میں لفظاً اور معنیً، البتہ دونوں جملے دوسری مثال میں متناسب ہیں اسمیت میں بخلاف اول کے، جیسے باری تعالیٰ کا قول ''کلوا واشربوا و لاتسرفوا'' دونوں کے انشائیہ ہونے میں لفظاً اور معنیً، اور پیش کی ہے معنیً متفق ہونے کی صرف ایک مثال اس طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ ممکن ہے اس ایک کو منطبق کرنا دو قسموں پر چھ قسموں میں سے، اور لوٹا دیا ہے اس میں لفظ کاف اس پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ یہ مثال ہے صرف معنیً اتفاق کی، پس کہا اور جیسے باری تعالیٰ کا قول ''وَاِذْ اَخَذْنَا مِيْثَاقَ بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ لَا تَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا وَّذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا'' پس عطف کر دیا گیا ''قولوا'' کو ''لَا تَعْبُدُوْنَ'' پر باوجود لفظاً مختلف ہونے کے کیونکہ یہ دونوں انشائیہ ہیں معنیً، کیونکہ ان کا قول ''لَا تَعْبُدُوْنَ'' خبر ہے معنیً انشاء ہے ''ای لَا تَعْبُدُوْا'' اور ان کے قول ''وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا'' کے لیے ضروری ہے فعل کا ہونا، پس یا مقدر مانا جائے خبر جو بمعنی طلب ہو یعنی ''تُحْسِنُوْنَ'' بمعنی ''اَحْسِنُوْا'' پس ہو جائیں گے ہر دو جملے لفظاً خبریہ اور معنیً انشائیہ، اور جملہ خبریہ کو مقدر ماننے اور پھر اس کو انشائیہ کے معنی میں کر دینے کا فائدہ یا تو لفظاً ہوگا کہ مناسبت پیدا ہو جائے گی ان کے قول ''لاتعبدون'' کے ساتھ، اور یا معنیً ہوگا کہ مبالغہ پیدا ہو جائے گا اس اعتبار سے کہ مخاطب گویا کہ امتثال حکم میں جلدی کر لیا، پس وہ اس سے خبر دے رہا ہے جیسے تو کہے: کہ آپ فلاں کے پاس جائیں گے اور اس سے یوں یوں کہیں گے، تیرا ارادہ امر ہو، یا مقدر مانا جائے شروع ہی سے صریح طلب، جیسا کہ ظاہر ہے ''ای وَاَحْسِنُوْا بِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا'' پس ہوں گے دونوں جملے معنیً انشائیہ باوجود کہ پہلا لفظاً خبریہ اور دوسرا لفظاً انشائیہ ہے۔

تشریح :۔(۱) ماتن کا قول ''وَاَمَّا لِلتَّوَسُّطِ'' کا عطف ''اَمَّا الْوَصْلُ لِدَفْعِ الْاِيْهَامِ'' پر ہے، یعنی وصل یا تو دفع وہم کے لیے ہوگا کما مر۔ اور یا اس لیے ہوگا کہ دونوں جملوں میں نہ کمال اتصال ہو اور نہ کمال انفصال ہو، اور نہ شبہ کمال اتصال ہو اور نہ شبہ کمال انفصال ہو بلکہ دونوں کمالوں کے درمیان ایک صورت ہو، اور یہ درمیانی صورت وہاں ہوگی کہ دونوں جملے لفظاً و معنیً خبریہ ہوں یا دونوں لفظاً و معنیً

انشائیہ ہوں، اور یا صرف معنیً خبریہ ہوں یا صرف معنیً انشائیہ ہوں، بشرطیکہ دونوں جملوں میں جامع بھی ہو، کیونکہ اس سے پہلے یہ بات گذر چکی ہے کہ اگر دونوں جملے خبر یا انشاء میں تو متفق ہوں مگر دونوں میں کوئی جامع نہ ہو تو ایسے دو جملوں میں کمال انقطاع پایا جاتا ہے۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے علامہ زوزنیؒ پر اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ "اَمّــا" ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ صحیح ہے، علامہ زوزنیؒ نے اسے ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ "اِمّا" قرار دیا ہے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ علامہ زوزنیؒ اپنے اس کہنے میں اندھی اونٹنی کی پشت پر سوار ہوا ہے اور چوندھی اونٹنی (جسے رات میں نظر نہ آئے) کی طرح بدحواس ہوا ہے یعنی بصیرت کے بغیر عبارت میں تصرف کرنے کی وجہ سے بڑی غلطی میں واقع ہوا ہے کیونکہ "اِمّــا" ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ لفظاً و معنیً صحیح نہیں ہے، لفظاً تو اس لیے صحیح نہیں کہ پھر تو چاہیے کہ معطوف علیہ میں "اِمّــا" مقدر مانا جائے تقدیری عبارت اس طرح ہو "وَاَمّــا الْـوَصْـلُ فَـاِمّـا لِـدَفْـعِ الْاِیْـهَـامِ وَاِمّـا لِلتَّـوَسُّـطِ" حالانکہ نثر میں "اِمّـا" کو مقدر ماننا جائز نہیں۔ اور معنیً اس لیے صحیح نہیں ہے کہ مصنفؒ کے اجمالی بیان "وَاِلّا فَالْـوَصْـلُ" سے یہ معلوم ہو چکا کہ وصل کی یہی دو صورتیں ہیں، لہٰذا یہاں اس کی تفصیل مناسب ہے اور تفصیل کے لیے "اَمّا" ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ آتا ہے نہ کہ "اِمّا" ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ۔

(۲) آگے شارحؒ فرماتے ہیں کہ جو دو جملے لفظاً و معنیً خبریہ یا انشائیہ ہونے میں متفق ہوں ان کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ دونوں خبریہ ہوں، دوسری یہ کہ دونوں انشائیہ ہوں۔ اور جو دو جملے صرف معنیً متفق ہوں ان کی چھ قسمیں ہیں کیونکہ اگر دونوں معنیً انشائیہ ہوں تو لفظاً یا دونوں خبریہ ہوں گے، یا اول خبریہ ثانی انشائیہ ہوگا، یا اس کا عکس ہوگا، اور اگر دونوں معنیً خبریہ ہوں تو لفظاً یا دونوں انشائیہ ہوں گے یا اول انشائیہ ثانی خبریہ ہوگا، یا اس کا عکس ہوگا، یوں اس قسم سے چھ قسمیں نکل آئیں، اور گذشتہ دو قسموں (دونوں خبریہ ہوں، دونوں انشائیہ ہوں) کے ساتھ ملا کر کل آٹھ قسمیں بنتی ہیں۔

(۳) مذکورہ بالا آٹھ قسموں میں سے مصنفؒ نے پہلی دو قسموں (ایک یہ کہ دونوں جملے لفظاً و معنیً خبریہ ہوں، دوسری یہ کہ دونوں لفظاً و معنیً انشائیہ ہوں) کی مثالیں ذکر کی ہیں، جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿یُخَادِعُوْنَ اللّٰهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [سورہ نساء: ۱۴۲] (یہ منافق اللہ کے ساتھ دھوکہ بازی کرتے ہیں، حالانکہ اللہ نے انہیں دھوکے میں ڈال رکھا ہے) اور ﴿اِنَّ الْاَبْـرَارَ لَـفِـیْ نَعِیْمٍ وَاِنَّ الْـفُـجَّـارَ لَـفِـیْ جَحِیْمٍ﴾ [سورہ انفطار: ۱۳،۱۲] (یقین رکھو کہ نیک لوگ یقیناً بڑی نعمتوں میں ہوں گے، اور بدکار لوگ ضرور دوزخ میں ہوں گے) یہ دونوں مثالیں پہلی قسم (جس میں دونوں جملے لفظاً و معنیً خبریہ ہوں) کی ہیں، دونوں مثالوں میں فرق یہ ہے کہ دوسری مثال میں دونوں جملے اسمیہ ہیں اور پہلی مثال میں پہلا جملہ فعلیہ اور دوسرا اسمیہ ہے۔ اور دوسری قسم کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿کُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا﴾ [سورہ اعراف: ۳۱] (کھاؤ اور پیو، اور فضول خرچی مت کرو) ہے جس کے دونوں جملے لفظاً و معنیً انشائیہ ہیں۔

(۴) ماتنؒ نے بقیہ چھ قسموں (جن میں دونوں جملوں میں فقط معنوی اتفاق ہوتا ہے) کی صرف ایک مثال ذکر کی ہے، البتہ یہ

مثال مذکورہ چھ قسموں میں سے دو پر منطبق ہو سکتی ہے، ایک یہ کہ دونوں جملے لفظاً خبریہ ہوں اور معنیً انشائیہ ہوں، دوسری یہ کہ معنیً دونوں جملے انشائیہ ہوں اور لفظاً پہلا جملہ خبریہ ہو اور دوسرا انشائیہ ہو جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَاِذْ اَخَذْنَا مِيْثَاقَ بَنِيْٓ اِسْرَآئِيْلَ لَا تَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا وَّذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [سورہ بقرہ: ۸۳] (اور جب ہم نے بنی اسرائیل سے پکا عہد لیا تھا کہ: ''تم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہیں کرو گے، اور والدین سے اچھا سلوک کرو گے، اور رشتہ داروں سے بھی، اور یتیموں اور مسکینوں سے بھی، اور لوگوں سے بھی بھلی بات کہنا) جس میں ''قُوْلُوْا'' کو ''لَا تَعْبُدُوْنَ'' پر عطف کیا ہے ''قُوْلُوْا'' لفظاً انشاء ہے اور ''لَا تَعْبُدُوْنَ'' لفظاً خبر ہے، پس لفظاً دونوں جملوں میں اختلاف ہے، مگر معنیً دونوں جملے انشائیہ ہیں کیونکہ ''لَا تَعْبُدُوْنَ'' بمعنیٰ ''لَا تَعْبُدُوْا'' انشاء ہے۔ اور ''وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا'' جار و مجرور کے لیے فعل متعلّق کا ہونا ضروری ہے پھر یا تو ایسا فعل مقدر مانا جائے گا کہ لفظاً خبر ہو مگر بمعنیٰ امر (انشاء) ہو جیسے ''وَتُحْسِنُوْنَ بِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا'' اس صورت میں لفظاً دونوں جملے خبریہ ہیں اور معنیً دونوں انشاء ہیں کیونکہ ''لَا تَعْبُدُوْنَ'' بمعنیٰ ''لَا تَعْبُدُوْا'' ہے اور ''تُحْسِنُوْنَ'' بمعنیٰ ''اَحْسِنُوْا'' ہے۔ اور یا ایسا فعل مقدر مانا جائیگا جو صراحۃً طلب کے لیے ہو یعنی انشاء ہو جیسا کہ ظاہر ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ طلب کے لیے صریح طلب کا صیغہ ہو جیسے ''وَاَحْسِنُوْا بِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا'' پس اس صورت میں دونوں جملے معنیً انشائیہ ہیں، البتہ پہلا جملہ (لَا تَعْبُدُوْنَ) لفظاً خبریہ ہے اور دوسرا جملہ (وَاَحْسِنُوْا بِالْوَالِدَيْنِ) لفظاً انشائیہ ہے۔

☆ درمیان میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس مثال کے شروع میں ''کَقَوْلِهٖ'' میں کاف دوبارہ لانے سے مصنفؒ کا مقصود یہ اشارہ کرنا ہے کہ یہ مثال گذشتہ دو مثالوں سے مختلف ہے کیونکہ یہ دو جملوں کے صرف معنوی اتفاق کی مثال ہے۔ جبکہ گذشتہ مثالیں لفظاً و معنیً دونوں طرح کے اتفاق کی ہیں۔

☆ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''وَبِالْوَالِدَيْنِ الخ'' جار و مجرور کا متعلق خبر (تُحْسِنُوْنَ) ماننے اور پھر اسے بمعنیٰ انشاء (اَحْسِنُوْا) قرار دینے کا لفظی فائدہ تو ''لَا تَعْبُدُوْنَ'' کے ساتھ مناسبت ہے کہ دونوں جملے لفظاً خبریہ ہوں گے، اور معنوی فائدہ یہ ہے کہ ''وَاَحْسِنُوْا'' کی بنسبت ''وَتُحْسِنُوْنَ'' میں مبالغہ زیادہ ہے کیونکہ متکلم جب مخاطب سے کسی کام کے کرنے کا مطالبہ کرتا ہے تو دو عبارتوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ مطالبہ کرتا ہے، ایک یہ کہ فعل امر کے ذریعہ مطالبہ کرے جیسے ''اِذْهَبْ اِلٰى فُلَانٍ وَقُلْ لَهٗ كَذَا وَكَذَا'' (تو فلاں کے پاس جا، اور اس کو ایسا ایسا کہہ) اس صورت میں مبالغہ نہیں پایا جاتا ہے، دوسری یہ کہ امر کے بجائے حال یا ماضی کے ذریعہ مطالبہ کرے اس صورت میں بایں وجہ مبالغہ پایا جاتا ہے کہ متکلم مخاطب کو شوق دلانے کے لیے اور کام کو جلدی سرانجام دینے کے لیے غیر انجام شدہ کام کو لفظ ماضی یا حال سے تعبیر کرتا ہے گویا مخاطب نے جلدی کر کے مذکورہ کام کو سرانجام دیدیا اور متکلم کام سرانجام دینے کی خبر دے رہا ہے جیسے آپ اپنے مخاطب سے کہنا چاہتے ہیں کہ ''اِذْهَبْ اِلٰى فُلَانٍ قُلْ لَهٗ كَذَا وَكَذَا'' مگر آپ برائے

مبالغۃً امر کے بجائے فعل حال سے تعبیر کر کے یوں کہیں ''تَذهَبُ اِلیٰ فُلانٍ تَقُوْلُ لَهٗ کَذَا وَکَذَا'' تو اس صورت میں مبالغہ پایا جاتا ہے گویا کہ مخاطب نے یہ کام کر لیا متکلم اس کی خبر دے رہا ہے۔

ف:۔ مصنفؒ نے آٹھ میں سے گویا چار قسموں کی مثالیں ذکر کی ہیں بقیہ مثالیں چھوڑ دی ہیں، بقیہ قسمیں بمع مثالوں کے اس طرح ہیں (۱) کہ معنیً دونوں جملے انشائیہ ہوں، لفظاً پہلا جملہ انشائیہ ہو دوسرا خبریہ ہو جیسے ''قُمِ اللَّیْلَ، وَاَنْتَ تَصُوْمُ النَّهَارَ''۔ (۲) معنیً دونوں جملے خبریہ ہوں، لفظاً دونوں انشائیہ ہوں جیسے ''أَلَمْ آمُرْکَ بِالتَّقْوٰی، وَأَلَمْ آمُرْکَ بِتَرْکِ الظُّلْمِ''۔ (۳) معنیً دونوں خبریہ ہوں، لفظاً پہلا خبریہ دوسرا انشائیہ ہو جیسے ''اَمَرْتُکَ بِالتَّقْوٰی، وَاَلَمْ آمُرْکَ بِتَرْکِ الظُّلْمِ'' (۴) معنیً دونوں خبریہ ہوں، لفظاً پہلا انشائیہ ہو دوسرا خبریہ ہو جیسے ﴿اَلَمْ یُؤْخَذْ عَلَیْهِمْ مِیْثَاقُ الْکِتَابِ اَنْ لَا یَقُوْلُوْا عَلَی اللّٰهِ اِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوْا مَا فِیْهِ﴾ [سورہ اعراف: ۱۶۹] (کیا ان سے کتاب میں مذکور یہ عہد نہیں لیا گیا تھا کہ وہ اللہ کی طرف حق کے سوا کوئی بات منسوب نہ کریں؟ اور اس میں جو کچھ لکھا تھا، وہ انہوں پڑھا بھی تھا) جس میں ''وَدَرَسُوْا'' معطوف ہے ''اَلَمْ یُؤْخَذْ'' پر دونوں جملے معنیً خبریہ ہیں۔

(۱) وَالْجَامِعُ بَیْنَهُمَا اَیْ بَیْنَ الْجُمْلَتَیْنِ یَجِبُ اَنْ یَکُوْنَ بِاِعْتِبَارِ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِمَا وَالْمُسْنَدَیْنِ جَمِیْعًا اَیْ بِاِعْتِبَارِ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ فِی الْجُمْلَةِ الْاُوْلٰی وَالْمُسْنَدِ اِلَیْهِ فِی الْجُمْلَةِ الثَّانِیَةِ وَکَذَا الْمُسْنَدِ فِی الْاُوْلٰی وَالْمُسْنَدِ فِی الثَّانِیَةِ نَحْوُ یَشْعُرُ زَیْدٌ وَیَکْتُبُ لِلْمُنَاسَبَةِ الظَّاهِرَةِ بَیْنَ الشِّعْرِ وَالْکِتَابَةِ وَتَقَارُنِهِمَا فِیْ خِیَالِ اَصْحَابِهِمَا وَیُعْطِیْ زَیْدٌ وَیَمْنَعُ لِتَضَادِّ الْاِعْطَاءِ وَالْمَنْعِ هٰذَا عِنْدَ اِتِّحَادِ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِمَا وَاَمَّا عِنْدَ تَغَایُرِهِمَا فَلَابُدَّ مِنْ مُنَاسَبَتِهِمَا کَمَا اَشَارَ اِلَیْهِ بِقَوْلِهٖ وَزَیْدٌ شَاعِرٌ وَعَمْرٌو کَاتِبٌ وَزَیْدٌ طَوِیْلٌ وَعَمْرٌو قَصِیْرٌ لِمُنَاسَبَةٍ بَیْنَهُمَا اَیْ بَیْنَ زَیْدٍ وَعَمْرٍو کَالْاُخُوَّةِ اَوِ الصَّدَاقَةِ اَوِ الْعَدَاوَةِ اَوْ نَحْوِ ذَالِکَ وَبِالْجُمْلَةِ یَجِبُ اَنْ یَکُوْنَ اَحَدُهُمَا مُنَاسِبًا لِلْاٰخَرِ وَمُلَابِسًا لَهٗ مُلَابَسَةً لَهَا نَوْعُ اِخْتِصَاصٍ بِخِلَافِ زَیْدٌ شَاعِرٌ وَعَمْرٌو کَاتِبٌ بِدُوْنِهَا اَیْ بِدُوْنِ الْمُنَاسَبَةِ بَیْنَ زَیْدٍ وَعَمْرٍو فَاِنَّهٗ لَا یَصِحُّ وَاِنْ کَانَ الْمُسْنَدَانِ مُتَنَاسِبَیْنِ بَلْ وَاِنِ اتَّحَدَ الْمُسْنَدَانِ وَلِهٰذَا حَکَمُوْا بِاِمْتِنَاعِ نَحْوِ خُفِّیْ ضَیِّقٌ وَخَاتَمِیْ ضَیِّقٌ، وَبِخِلَافِ زَیْدٌ شَاعِرٌ وَعَمْرٌو طَوِیْلٌ مُطْلَقًا اَیْ سَوَاءٌ کَانَ بَیْنَ زَیْدٍ وَعَمْرٍو مُنَاسَبَةٌ اَوْ لَمْ تَکُنْ فَاِنَّهٗ لَا یَصِحُّ لِعَدَمِ تَنَاسُبِ الشِّعْرِ وَطُوْلِ الْقَامَةِ.

ترجمہ:۔ اور جامع ان دونوں جملوں کے درمیان ضروری ہے کہ دونوں مسند الیہ اور دونوں مسندوں کے اعتبار سے ہو یعنی باعتبار مسند الیہ جملہ اولی میں اور مسند الیہ جملہ ثانیہ میں، اسی طرح پہلے جملے کے مسند کے اعتبار سے اور دوسرے جملے کے مسند کے اعتبار سے جیسے ''یَشْعُرُ زَیْدٌ وَیَکْتُبُ'' بوجہ مناسبت ظاہرہ کے شعر اور کتابت میں اور بوجہ ان دونوں کے متقارن ہونے کے شعر اور کتابت والوں کے خیال میں، اور جیسے ''یُعْطِیْ زَیْدٌ وَیَمْنَعُ'' بوجہ تضاد کے اعطاء اور منع میں، یہ تو دونوں مسند الیہ کے اتحاد کے وقت ہے، اور جب

دونوں متغایر ہوں تو بھی ضروری ہے دونوں کی مناسبت، جیسا کہ اشارہ کیا اس کی طرف اپنے قول "زَيْدٌ شَاعِرٌ وَعَمْرٌو كَاتِبٌ وَزَيْدٌ طَوِيْلٌ وَعَمْرٌو قَصِيْرٌ" سے دونوں کے درمیان کسی مناسبت کی وجہ سے یعنی زید اور عمرو میں، مثلاً اخوة، یا دوستی، یا دشمنی یا اس جیسی کوئی اور مناسبت، خلاصہ یہ کہ ضروری ہے کہ ایک، دوسرے کے مناسب ہو اور ایک کا دوسرے کے ساتھ ایسا تعلق ہو جس کے لیے ایک گنا اختصاص ہو بخلاف "زَيْدٌ شَاعِرٌ وَعَمْرٌو كَاتِبٌ" بغیر اس کے یعنی بغیر مناسبت کے زید اور عمرو کے درمیان، کہ یہ صحیح نہیں ہے اگرچہ دونوں مسندوں میں مناسبت ہے بلکہ اگرچہ دونوں مسند متحد ہوں اسی وجہ سے اہل معانی نے حکم کیا ہے امتناع کا "خُفِّيْ ضَيِّقٌ وَخَاتَمِيْ ضَيِّقٌ" کے، بخلاف "زَيْدٌ شَاعِرٌ وَعَمْرٌو طَوِيْلٌ" کے مطلقاً یعنی برابر ہے کہ زید اور عمرو میں مناسبت ہو یا نہ ہو یہ صورت صحیح نہیں ہے، کیونکہ مناسبت نہیں ہے شعر اور طول قامت میں۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے اس سے پہلے اپنی عبارت "وَشَرْطُ كَوْنِهٖ مَقْبُوْلًا بِالْوَاوِ وَنَحْوِهٖ" میں یہ بیان کیا تھا کہ دونوں جملوں میں تناسب کا ہونا ضروری ہے یعنی ایسا وصف کا ہونا ضروری ہے جو دونوں جملوں کو جمع کر کے ایک دوسرے کے قریب کر دے، اس تناسب کو جامع بھی کہتے ہیں۔

(۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وصفِ جامع دونوں جملوں کے مسندالیہ اور مسند میں ہونا ضروری ہے یعنی پہلے جملے کے مسندالیہ اور دوسرے جملے کے مسندالیہ میں وصف جامع ہو اسی طرح پہلے جملے کے مسند اور دوسرے جملے کے مسند میں وصفِ جامع ہو۔ مسند اور مسندالیہ کے علاوہ صرف دیگر متعلقات (مثلاً مفعول) کے اعتبار سے اگر وصفِ جامع ہو تو ایسی صورت میں عطف جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر دو جملے مسندالیہ کے اعتبار سے تو متناسب ہوں مگر مسند کے اعتبار سے متناسب نہ ہوں یا اس کا عکس ہو تو بھی عطف جائز نہ ہوگا۔ لہذا عطف کے لیے ضروری ہے کہ دونوں جملوں کے مسندالیہما میں بھی تناسب ہو اور مسندوں میں بھی تناسب ہو۔

(۲) پھر وصفِ جامع دو چیزوں کو شامل ہے، ایک یہ کہ دونوں مسندالیہ یا دونوں مسندوں میں وحدت ہو، دوسری یہ کہ دونوں میں وحدت تو نہ ہو تغائر ہو، البتہ دونوں میں مناسبت پائی جاتی ہو جیسے "يَشْعُرُ زَيْدٌ وَيَكْتُبُ" (زید شعر بھی پڑھتا ہے اور نثر میں بھی کلام کرتا ہے) میں دونوں جملوں کے مسندالیہ میں وحدت ہے کیونکہ دونوں میں مسندالیہ زید ہے۔ مگر دونوں جملوں کے مسندوں میں ذاتاً تغائر ہے البتہ دونوں میں مناسبت پائی جاتی ہے کیونکہ شعر اور کتابت میں سے ہر ایک مخصوص طرز پر کلام کی تالیف کو کہتے ہیں، البتہ شعر میں تالیف بصورتِ نظم ہوتی ہے اور کتابت میں بصورت نثر ہوتی ہے، پس شعر اور نثر میں ادیبوں کے خیال میں مقارنت اور مناسبت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح "يُعْطِيْ زَيْدٌ وَيَمْنَعُ" (زید عطایا بھی دیتا ہے اور منع بھی کرتا ہے) میں دونوں مسندالیہ میں وحدت ہے، البتہ مسندوں میں ذاتاً مغائرت کے باوجود مناسبت بھی پائی جاتی کیونکہ دونوں (اعطاء اور منع) میں تضاد اور منافات کا تعلق پایا جاتا ہے۔

(۳) مذکورہ بالا مثالیں تو مسندالیہ کی وحدت کی ہیں، مصنفؒ نے آگے ایسی مثالیں ذکر کی ہیں جن کے مسندالیہ میں وحدت

نہیں ہے تغائر ہے، البتہ ایسی مثالوں کے مسند الیہ میں مناسبت کا ہونا ضروری ہے جیسے ''زَیْدٌ شَاعِرٌ، وَعَمْرٌو کَاتِبٌ'' (زید شاعر ہے اور عمرو کاتب ہے) جس میں دونوں جملوں کے مسند الیہ میں وحدت نہیں کیونکہ زید اور عمرو دو الگ الگ اشخاص ہیں مگر دونوں میں مناسبت کا ہونا ضروری ہے مثلاً دونوں بھائی ہوں یا دوست ہوں یا دونوں میں دشمنی ہو یا دونوں میں تجارت وغیرہ میں اشتراک پایا جاتا ہو۔

(۲) خلاصہ یہ کہ دونوں میں کوئی خاص قسم کی مناسبت اور ملابست ہو صرف ایک نوع میں دونوں کا اشتراک کافی نہیں ہے، پس ''زَیْدٌ شَاعِرٌ، وَعَمْرٌو کَاتِبٌ'' کے دونوں مسند لیہ (زید وعمرو) میں اگر مناسبت خاصہ نہ ہو تو یہ عطف اور ترکیب صحیح نہ ہوگی اگر چہ دونوں جملوں کے مسندوں میں مناسبت ہو، بلکہ اگر دونوں کے مسندوں میں وحدت ہو تب بھی صحیح نہیں، اسی وجہ سے تو ''خُفِّیْ ضَیِّقٌ، وَخَاتِمِیْ ضَیِّقٌ'' (میرا موزہ تنگ ہے اور میری انگوٹھی تنگ ہے) ممنوع قرار دیا ہے کیونکہ ''خُف'' اور ''خَاتَم'' میں مناسبت نہیں، اگر چہ مسند دونوں جملوں کا ایک (ضَیِّقٌ) ہے۔ اسی طرح ''زَیْدٌ شَاعِرٌ، وَعَمْرٌو طَوِیْلٌ'' (زید شاعر ہے اور عمرو طویل ہے) بھی مطلقاً ممنوع ہے یعنی خواہ زید وعمرو میں مناسبت ہو یا نہ ہو یہ ترکیب ممتنع ہے کیونکہ ان دو جملوں کے مسندوں یعنی شعر اور طول قامت میں مناسبت نہیں ہے۔

اَلسَّکَاکِیُّ ذَکَرَ اَنَّهٗ یَجِبُ اَنْ یَکُوْنَ بَیْنَ الْجُمْلَتَیْنِ مَا یَجْمَعُهُمَا عِنْدَ الْقُوَّةِ الْمُفَکِّرَةِ جَمْعًا مِنْ جِهَةِ الْعَقْلِ وَهُوَ الْجَامِعُ الْعَقْلِیُّ اَوْ مِنْ جِهَةِ الْوَهْمِ وَهُوَ الْجَامِعُ الْوَهْمِیُّ اَوْ مِنْ جِهَةِ الْخِیَالِ وَهُوَ الْجَامِعُ الْخِیَالِیُّ وَالْمُرَادُ بِالْعَقْلِ الْقُوَّةُ الْعَاقِلَةُ الْمُدْرِکَةُ لِلْکُلِّیَاتِ وَبِالْوَهْمِ الْقُوَّةُ الْمُدْرِکَةُ لِلْمَعَانِی الْجُزْئِیَّةِ الْمَوْجُوْدَةِ فِی الْمَحْسُوْسَاتِ مِنْ غَیْرِ اَنْ تَتَأَدّٰی اِلَیْهَا مِنْ طُرُقِ الْحَوَاسِّ کَاِدْرَاکِ الشَّاةِ مَعْنًی فِی الذِّئْبِ وَبِالْخِیَالِ الْقُوَّةُ الَّتِیْ تَجْتَمِعُ فِیْهَا صُوَرُ الْمَحْسُوْسَاتِ وَتَبْقٰی فِیْهَا بَعْدَ غَیْبَتِهَا عَنِ الْحِسِّ الْمُشْتَرَکِ وَهِیَ الْقُوَّةُ الَّتِیْ تَتَأَدّٰی اِلَیْهَا صُوَرُ الْمَحْسُوْسَاتِ مِنْ طُرُقِ الْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ وَبِالْمُفَکِّرَةِ الَّتِیْ مِنْ شَاْنِهَا التَّفْصِیْلُ وَالتَّرْکِیْبُ بَیْنَ الصُّوَرِ الْمَاْخُوْذَةِ عَنِ الْحِسِّ الْمُشْتَرَکِ وَالْمَعَانِی الْمُدْرَکَةِ بِالْوَهْمِ بَعْضِهَا مَعَ بَعْضٍ وَنَعْنِیْ بِالصُّوَرِ مَا یُمْکِنُ اِدْرَاکُهٗ بِاِحْدَی الْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ وَبِالْمَعَانِیْ مَا لَا یُمْکِنُ.

ترجمہ:۔ علامہ سکاکیؒ نے ذکر کیا ہے کہ ضروری ہے کہ دونوں جملوں کے درمیان ایسا امر جو ان دونوں جملوں کو جمع کردے قوۂ مفکرہ میں، خواہ یہ جمع از روئے عقل ہو اور یہی جامع عقلی ہے یا از روئے وہم ہو اور یہی جامع وہمی ہے یا از جہت خیال ہو اور یہی جامع خیالی ہے، اور مراد عقل سے قوت عاقلہ ہے جو ادراک کرنے والی ہے کلیات کا، اور وہم سے مراد وہ قوت ہے جو ایسے معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے جو معانی موجود ہیں محسوسات میں بغیر اس کے کہ پہنچیں وہ اس تک حواس کے راستوں سے، جیسے بکری کا ادراک ایک معنی کا بھیڑیئے میں، اور خیال سے مراد وہ قوت ہے جس میں جمع ہوتی ہیں محسوسات کی صورتیں اور اس میں باقی رہتی ہیں حس مشترک سے غائب ہونے کے بعد اور وہ وہ قوت ہے جس میں پہنچتی ہیں محسوسات کی صورتیں حواس ظاہرہ کے راستوں سے، اور مفکرہ سے مراد وہ قوت ہے جس کا کام تفصیل اور ترکیب ہے ان صورتوں میں جو حس مشترک سے ماخوذ ہیں اور ان معانی میں جو مدرک بالوہم ہیں بعض کو بعض کے ساتھ

اور ہم مراد لیتے ہیں صورتوں سے وہ جو ممکن ہو اس کا ادراک حواس ظاہرہ میں سے کسی ایک سے اور معانی سے مراد وہ جس کا ادراک ممکن نہ ہو۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے اپنی گذشتہ عبارت میں وصفِ جامع کو سادہ اور آسان طریقہ سے بیان کیا، اب یہاں جامع کے بارے میں علامہ سکاکیؒ کا مضمون ذکر کرنا چاہتے ہیں جو قدرِ مشکل اور فلسفی اصطلاحات پر مشتمل ہے۔ سکاکیؒ نے جامع کی تین قسمیں بنائی ہیں عقلی، وہمی، اور خیالی۔ پھر عقلی کی تین قسمیں ذکر کی ہیں وحدت در تصور، تماثل اور تضایف۔ اور جامع وہمی کی بھی تین قسمیں بنائی ہیں شبہ تماثل، شبہ تضاد اور تضاد۔

پس سکاکیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں جملوں (مراد جملوں کے اجزاء ہیں یعنی مسندالیہ اور مسند) میں ایسا وصفِ جامع کا ہونا ضروری ہے کہ وہ ان دونوں کو عقل کی جہت سے قوتِ مفکرہ (قوتِ متصرفہ) میں جمع کردے، اس طرح وصفِ جامع کو جامع عقلی کہتے ہیں، یا ایسا وصفِ جامع ہو جو دونوں جملوں کو قوتِ مفکرہ میں وہم کی جہت سے جمع کردے، جس کو جامع وہمی کہتے ہیں، اور یا ایسا وصفِ جامع ہو جو دونوں جملوں کو قوتِ مفکرہ میں خیال کی جہت سے جمع کردے، جس کو جامع خیالی کہتے ہیں۔

شارحؒ نے ماتنؒ کی اگلی عبارت کو سمجھنے کے لیے عقل، وہم اور خیال میں سے ہر ایک کی فلاسفہ کی اصطلاح کے مطابق تعریف کی ہے تاکہ علامہ سکاکیؒ کا مقصود خوب واضح ہو، پس یہ گویا شرح قبل از متن ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ عقل وہ قوتِ عقلیہ ہے جس کے ذریعہ انسان کلیات اور مادہ سے خالی جزئیات کا ادراک کرتا ہے، پھر عقل کے ذریعہ مدرَک امور کے لیے ایک خزانہ ہے جس کو عقل فیاض کہتے ہیں جس میں مذکورہ امور جمع رہتے ہیں۔ اور وہم سے مراد وہ قوت ہے جس کے ذریعہ حواس ظاہری کے ذریعہ مدرَک اشیاء میں موجود ان جزئی معانی کا ادراک کیا جاتا ہے جن تک حواس ظاہری کی راہ سے نہیں پہنچا جاسکتا ہے جیسے بکری بھیڑئے کو دیکھ کر عداوت کا ادراک کرتی ہے اور اپنے بچے کو دیکھ کر محبت کا ادراک کرتی ہے، اس قوت کے ذریعہ مدرَک اشیاء کے لیے بھی ایک خزانہ ہے جس میں مذکورہ اشیاء جمع رہتی ہیں جس کو حافظہ کہتے ہیں۔

انسان میں ایک قوت خیال ہے، اور خیال حس مشترک کا خزانہ ہے جس میں محسوسات کی وہ صورتیں جمع اور باقی رہتی ہیں جو حس مشترک سے غائب ہوجاتی ہیں، پس خیال حس مشترک کا خزانہ ہے مستقل قوتِ مدرِکہ نہیں ہے۔ اور حس مشترک وہ قوت ہے کہ نفس حواس ظاہرہ (قوت باصرہ، سامعہ، شامہ، ذائقہ اور لامسہ) کے ذریعہ جن صورتوں کا ادراک کرتا ہے وہ صورتیں حس مشترک میں جاکر جمع ہوجاتی ہیں، پس حس مشترک اس حوض کی طرح ہے جس میں پانچ اطراف سے پانی داخل ہوکر جمع ہوتا ہو۔

اور قوتِ مفکرہ (قوتِ متصرفہ) وہ قوت ہے جس کی شان صورتوں میں ترکیب اور تحلیل ہے یعنی حس مشترک جن صورتوں کا ادراک کرتی ہے یا قوتِ واہمہ جن معانی کا ادراک کرتی ہے قوتِ متصرفہ ان میں تحلیل اور ترکیب (یعنی جوڑ توڑ) کا کام کرتی ہے کبھی ایک صورت کو دوسری صورت کے ساتھ ملادیتی ہے جیسے دو سر والے انسان کا تصور کرنا، اور کبھی الگ کردیتی ہے جیسے ایک ایسے انسان کا تصور کرنا جس کا سر نہ ہو۔

باقی صورتوں سے مراد وہ امور ہیں جن کا ادراک حواس ظاہرہ کے ذریعہ کیا جاتا ہو، اور معانی سے مراد وہ امور ہیں جن کا ادراک حواس ظاہرہ سے نہ کیا جاسکتا ہو بلکہ قوت وہمیہ کے ذریعہ ان کا ادراک کیا جاتا ہو۔

(۱) فَقَالَ السَّكَّاكِيُّ الْجَامِعُ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ اِمَّا عَقْلِيٌّ وَهُوَ اَنْ يَكُوْنَ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ اِتِّحَادٌ فِي تَصَوُّرٍ مَا مِثْلُ الْاِتِّحَادِ فِي الْمُخْبَرِ عَنْهُ اَوْ فِي الْخَبَرِ اَوْ فِي قَيْدٍ مِنْ قُيُوْدِهِمَا وَهٰذَا ظَاهِرٌ فِي اَنَّ الْمُرَادَ بِالتَّصَوُّرِ الْاَمْرُ الْمُتَصَوَّرُ. (۲) وَلَمَّا كَانَ مُقَرَّرًا اَنَّهُ لَا يَكْفِيْ فِيْ عَطْفِ الْجُمْلَتَيْنِ وُجُوْدُ الْجَامِعِ بَيْنَ الْمُفْرَدَيْنِ مِنْ مُفْرَدَاتِهِمَا بِاعْتِرَافِ السَّكَّاكِيِّ اَيْضًا غَيَّرَ الْمُصَنِّفُ عِبَارَةَ السَّكَّاكِيِّ (۳) وَقَالَ الْجَامِعُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ اِمَّا عَقْلِيٌّ وَهُوَ اَمْرٌ بِسَبَبِهِ يَقْتَضِي الْعَقْلُ اِجْتِمَاعَهُمَا فِي الْمُفَكِّرَةِ وَذٰلِكَ بِاَنْ يَكُوْنَ بَيْنَهُمَا اِتِّحَادٌ فِي التَّصَوُّرِ اَوْ تَمَاثُلٌ هُنَاكَ (۴) فَاِنَّ الْعَقْلَ بِتَجْرِيْدِهِ الْمِثْلَيْنِ عَنِ التَّشَخُّصِ فِي الْخَارِجِ يَرْفَعُ التَّعَدُّدَ بَيْنَهُمَا فَيَصِيْرَانِ مُتَّحِدَيْنِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْعَقْلَ يُجَرِّدُ الْجُزْئِيَّ عَنْ عَوَارِضِهِ الْمُشَخِّصَةِ الْخَارِجِيَّةِ وَيَنْتَزِعُ مِنْهُ الْمَعْنَى الْكُلِّيَّ فَيُدْرِكُهُ عَلٰى مَا تَقَرَّرَ فِي مَوْضِعِهِ (۵) وَاِنَّمَا قَالَ فِي الْخَارِجِ لِاَنَّهُ لَا يُجَرِّدُهُ عَنِ الْمُشَخِّصَاتِ الْعَقْلِيَّةِ لِاَنَّ كُلَّ مَا هُوَ مَوْجُوْدٌ فِي الْعَقْلِ فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ تَشَخُّصٍ فِيْهِ بِهِ يَمْتَازُ عَنْ سَائِرِ الْمَعْقُوْلَاتِ. (۶) وَهٰهُنَا بَحْثٌ هُوَ اَنَّ التَّمَاثُلَ هُوَ الْاِتِّحَادُ فِي النَّوْعِ مِثْلُ اِتِّحَادِ زَيْدٍ وَعَمْرٍو مَثَلًا فِي الْاِنْسَانِيَّةِ وَاِذَا كَانَ التَّمَاثُلُ جَامِعًا لَمْ يَتَوَقَّفْ صِحَّةُ قَوْلِنَا زَيْدٌ كَاتِبٌ وَعَمْرٌو شَاعِرٌ عَلٰى اُخُوَّةِ زَيْدٍ وَعَمْرٍو اَوْ صَدَاقَتِهِمَا اَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ لِاَنَّهُمَا مُتَمَاثِلَانِ لِكَوْنِهِمَا مِنْ اَفْرَادِ الْاِنْسَانِ. وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُرَادَ بِالتَّمَاثُلِ هٰهُنَا اِشْتِرَاكُهُمَا فِيْ وَصْفٍ لَهُ نَوْعُ اِخْتِصَاصٍ بِهِمَا عَلٰى مَا سَيَتَّضِحُ فِيْ بَابِ التَّشْبِيْهِ.

ترجمہ:۔ پس کہا سکاکیؒ نے کہ جامع دو جملوں میں یا عقلی ہوگا اور وہ یہ کہ دو جملوں میں اتحاد ہو کسی امر متصور میں جیسے مخبر عنہ میں اتحاد ہو یا خبر میں یا کسی قید میں ان دونوں کی قیود میں سے، اور یہ کلام ظاہر ہے اس بارے میں کہ مراد تصور سے امر متصور ہے، اور جب یہ بات طے شدہ ہے کہ کافی نہیں ہے دو جملوں کو عطف کرنے میں وجود جامع ان کے مفردات میں سے دو مفردوں میں سکاکیؒ کے اعتراف سے بھی، تو بدل دیا مصنفؒ نے سکاکیؒ کی عبارت کو اور کہا کہ جامع دو چیزوں کے درمیان یا تو عقلی ہوگا اور وہ وہ امر ہے جس کے سبب سے عقل تقاضا کرتی ہے ان دونوں کے اجتماع کا قوت مفکرہ میں اور یہ بایں طور کہ ہو ان دونوں کے درمیان تصور میں اتحاد، اور یا دونوں چیزوں میں تماثل ہو کیونکہ عقل دو متماثل چیزوں کو تشخص خارجی سے الگ کر کے اٹھا دیتی ہے تعدد ان کے درمیان سے پس وہ دونوں متحد ہو جاتے ہیں اور یہ اس لیے کہ عقل الگ کر دیتی ہے جزئی کو اس کے عوارض مشخصہ خارجیہ سے اور انتزاع کر دیتی ہے اس کلی معنی کا، پھر اس کا ادراک کرتی ہے جیسا کہ یہ اپنی جگہ پر ثابت ہو چکا ہے، اور "فِي الْخَارِجِ" اس لیے کہا کہ عقل الگ نہیں کرتی ہے جزئی کو اس کے مشخصات عقلیہ سے کیونکہ ہر وہ شئی جو موجود ہو عقل میں تو اس کے لیے ضروری ہے تشخص اس میں جس کی وجہ سے وہ ممتاز ہو دیگر معقولات سے۔ اور یہاں ایک بحث ہے اور وہ یہ کہ تماثل اتحاد فی النوع کو کہتے ہیں جیسے زید اور عمرو کا اتحاد مثلاً انسانیت

میں، اور جب ہو تماثل جامع تو موقوف نہ ہوگی ہمارے قول ''زَیْدٌ شَاعِرٌ وَعَمْرٌو کَاتِبٌ'' کی صحت زید اور عمرو کی اخوۃ یا ان دونوں کی دوستی وغیرہ پر، کیونکہ یہ دونوں متماثل ہیں کیونکہ دونوں انسان کے افراد ہیں، اور جواب یہ ہے کہ تماثل سے مراد یہاں ان دونوں کا ایسے وصف میں اشتراک ہے جس کا ایک گنا اختصاص ہو ان دونوں کے ساتھ جیسا کہ باب تشبیہ میں یہ واضح ہو جائے گا۔

تشریح:۔ (۱) شارحؒ نے علامہ سکاکیؒ کی نصف عبارت نقل کرنے کے بعد شرح قبل از متن کے طور عقل، وہم وغیرہ کی تعریف کی تھی اب یہاں سے سکاکیؒ کا بقیہ کلام نقل کرتے ہیں جو جامع کی مقدار کے متعلق ہے، علامہ سکاکیؒ کی اصل عبارت یہ ہے ''اَلْجَامِعُ بَیْنَ الْجُمْلَتَیْنِ اِمَّا عَقْلِیٌّ وَھُوَ اَنْ یَکُوْنَ بَیْنَ الْجُمْلَتَیْنِ اِتِّحَادٌ فِیْ تَصَوُّرٍ مَّا مِثْلُ الْاِتِّحَادِ فِی الْمُخْبَرِ عَنْهُ اَوْ فِی الْخَبَرِ اَوْ فِیْ قَیْدٍ مِّنْ قُیُوْدِھِمَا'' جس سے بظاہر مفہوم ہوتا ہے کہ سکاکیؒ کے نزدیک عطف جملہ علی الجملہ کے لیے کسی ایک رکن میں تناسب کافی ہے کیونکہ ''اِتِّحَادٌ فِیْ تَصَوُّرٍ مَّا'' بمعنیٰ ''اِتِّحَادٌ فِیْ مُتَصَوَّرٍ مَّا'' ہے کہ کسی بھی ایک متصوَّر (جس چیز کا تصور کیا گیا ہو) میں اتحاد ضروری ہے، لہذا اس سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ کسی ایک رکن میں اتحاد کافی ہے، اسی طرح ''فِی الْمُخْبَرِ عَنْهُ اَوْ فِی الْخَبَرِ اَوْ فِیْ قَیْدٍ مِّنْ قُیُوْدِھِمَا'' کے ''اَوْ'' سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے کہ کسی ایک رکن میں تناسب کافی ہے۔

(۲) جبکہ دوسری طرف یہ بات اپنی جگہ مقرر اور ثابت ہے کہ دو جملوں کے عطف کے لیے دونوں جملوں کے مفردات میں سے صرف دو مفردوں میں جامع کا ہونا کافی نہیں ہے جس کا خود علامہ سکاکیؒ نے بھی اعتراف کیا ہے اس لیے ماتنؒ نے علامہ سکاکیؒ کی عبارت میں تغیر تبدل کیا ہے، فرماتے ہیں ''اَلْجَامِعُ بَیْنَ الشَّیْئَیْنِ اِمَّا عَقْلِیٌّ بِاَنْ یَکُوْنَ بَیْنَھُمَا اِتِّحَادٌ فِی التَّصَوُّرِ اَوْ تَمَاثُلٌ ھُنَاکَ'' جس میں ''اَلْجُمْلَتَیْنِ'' کو ''الشَّیْئَیْنِ'' سے بدل دیا ہے، اور ''تَصَوُّرٍ مَّا'' کو ''التَّصَوُّر'' سے بدل دیا ہے چونکہ ''الشَّیْئَیْنِ'' اور ''التَّصَوُّر'' کا الف لام برائے جنس ہے جو عموم پر دلالت کرتا ہے کہ اتحاد جنس متصوَّر میں ضروری ہے کسی ایک متصوَّر میں اتحاد کافی نہیں ہے۔

(۳) علامہ سکاکیؒ فرماتے ہیں دو چیزوں کے درمیان جامع یا تو عقلی ہوگا، شارحؒ فرماتے ہیں کہ جامع عقلی سے مراد یہ نہیں کہ عقل دو متحد یا متماثل اور یا متضایف اشیاء کا ادراک کرتی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ عقل اس طرح کی دو چیزوں کو قوت متصرفہ میں جمع کرتی ہے جس کی وجہ سے دونوں چیزوں میں تناسب اور قرب پیدا ہوتا مثلاً دونوں میں اتحاد فی التصور ہو یعنی ثانی اول کا عین ہو جیسے ''زَیْدٌ کَاتِبٌ وَھُوَ شَاعِرٌ'' (زید کاتب ہے اور وہ شاعر ہے) میں دوسرے جملے کا مسند الیہ بعینہ وہی ہے جو پہلے جملے کا ہے کیونکہ دونوں جملوں میں مسند الیہ زید ہے۔ یا دونوں میں تماثل ہو یعنی دونوں چیزیں حقیقت میں متفق اور عوارض میں مختلف ہوں جیسے ''زَیْدٌ کَاتِبٌ وَعَمْرٌو شَاعِرٌ'' کیونکہ زید اور عمرو دونوں حقیقت میں متفق ہیں اس لیے کہ دونوں انسان ہیں۔ اور یا دونوں میں تضایف ہو یعنی دو چیزوں کا اس طرح ہونا کہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہ ہو جیسے علت اور معلول میں جامع تضایف ہے کیونکہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

(٤) سوال یہ ہے کہ تماثل تو جامع عقلی نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ تماثل تو دو جسمانی اجزاء میں بھی ہوسکتا ہے حالانکہ عقل جزئیات جسمانیہ کا ادراک نہیں کرسکتی ہے تو پھر عقل دو چیزوں کو قوت متصرف میں کس جمع کرے گی؟ مصنفؒ نے جواب دیا ہے کہ عقل جب خارج میں دو متماثل چیزوں کو مشخصات سے الگ کردیتی ہے یعنی ہر ایک چیز کو اس کی ان صفات سے الگ کردیتی ہے جن صفات کی وجہ سے وہ دوسری چیز سے ممتاز ہوتی ہے تو ان دو چیزوں کے درمیان سے تعدد ختم ہوجاتا ہے اور وہ دو چیزیں ایک ہوجاتی ہیں، اور یہ تجرید اس لیے حاصل ہوتی ہے کہ عقل جزئی حقیقی کو اس کے عوارض مشخصہ خارجیہ (مثلاً الوان واشکال مخصوصہ) سے خالی کردیتی ہے اور اس سے معنی کلی (یعنی ماہیت کلیہ) کا انتزاع کرتی ہے، پھر اس ماہیت کلیہ کا ادراک کرلیتی ہے، یہ بات اپنی جگہ (کتب حکمت میں) طے شدہ ہے۔

(٥) شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے "فِي الْخَارِجِ" کہا کہ عقل دو متماثل چیزوں کو مشخصات خارجیہ سے خالی کردیتی ہے، یہ اس لیے کہا کہ عقل دو متماثل چیزوں کو مشخصات عقلیہ سے خالی نہیں کرتی ہے کیونکہ جو چیز (مثلاً انسان) عقل میں موجود ہوگی اس کے لیے عقل میں متشخص و متعین ہونا ضروری ہے تاکہ اپنی اس تشخص (مثلاً ناطقیت) کی وجہ سے وہ دیگر معقولی اشیاء (مثلاً فرس، غنم وغیرہ) سے ممتاز ہو، لہٰذا عقل کسی شی کو عقلی مشخصات سے الگ نہیں کرتی ہے۔

(٦) شارحؒ ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ تماثل حکماء کے نزدیک اتحاد فی النوع کو کہتے ہیں مثلاً زید اور عمرو دونوں نوع یعنی انسانیت میں متحد ہیں تو ان کے درمیان تماثل ہے اور جب تماثل جامع ہے تو ہمارے قول "زَيْدٌ كَاتِبٌ، وَعَمْرٌو شَاعِرٌ" کی صحت اس بات پر موقوف نہیں ہونی چاہیے کہ زید اور عمرو آپس میں بھائی ہوں یا دونوں کے درمیان دوستی یا دشمنی ہو کیونکہ زید و عمرو آپس میں متماثل ہیں اس لیے کہ دونوں ایک نوع یعنی انسان کے افراد میں سے ہیں، حالانکہ ماقبل میں گذر چکا کہ یہ شرط ہے کہ زید اور عمرو کے درمیان کوئی مناسبت مثلاً اخوت، دوستی، دشمنی وغیرہ ہو؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ یہاں تماثل کا وہ معنی مراد نہیں جو حکماء کے ہاں ہے یعنی اتحاد فی النوع بلکہ یہاں تماثل کا وہ معنی مراد ہے جو معنی علماء بیانیین کی اصطلاح میں ہے وہ یہ کہ اتحاد فی النوع کے علاوہ دونوں کسی ایسے وصف میں شریک ہوں جس وصف کا ان دونوں کے ساتھ ایک قسم کا اختصاص ہو جس کی وجہ سے ان کے درمیان تعلق ہو۔ جیسا کہ باب التشبیہ میں اس کی وضاحت آئے گی کہ مشبہ اور مشبہ بہ کا اتحاد فی النوع کے علاوہ کسی خاص وصف میں اشتراک لازمی ہے۔

(١) اَوْ تَضَايُفٌ وَهُوَ كَوْنُ الشَّيْئَيْنِ بِحَيْثُ لَا يُمْكِنُ تَعَقُّلُ كُلٍّ مِنْهُمَا اِلَّا بِالْقِيَاسِ اِلَى تَعَقُّلِ الْاٰخَرِ كَمَا بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُوْلِ فَاِنَّ كُلَّ اَمْرٍ يَصْدُرُ عَنْهُ اَمْرٌ اٰخَرُ اِمَّا بِالْاِسْتِقْلَالِ اَوْ بِوَاسِطَةِ انْضِمَامِ الْغَيْرِ اِلَيْهِ فَهُوَ عِلَّةٌ وَالْاٰخَرُ مَعْلُوْلٌ (٢) وَالْاَقَلِّ وَالْاَكْثَرِ فَاِنَّ كُلَّ عَدَدٍ يَصِيْرُ عِنْدَ الْعَدِّ فَانِيًا قَبْلَ عَدَدٍ اٰخَرَ فَهُوَ اَقَلُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَالْاٰخَرُ اَكْثَرُ مِنْهُ.

ترجمہ: یا تضایف ہو اور وہ ہونا ہے دو چیزوں کا اس طرح کہ ممکن نہ ہو ہر ایک کا سمجھنا مگر دوسرے کے سمجھنے کے ساتھ، جیسے علت اور معلول کے درمیان ہے کیونکہ ہر وہ امر جس سے صادر ہوتا ہے دوسرا امر خواہ بالاستقلال ہو یا دوسرے امر کا اس کے ساتھ ملانے کے واسطہ سے، پس وہ علت ہے اور دوسرا امر معلول ہے، اور اقل و اکثر کے درمیان ہے کیونکہ ہر عدد جو شمار کے وقت فنا ہوجائے دوسرے

عدد سے پہلے تو وہ اقل ہے دوسرے سے اور دوسرا اکثر ہے اس سے۔

تشریح :۔(۱) جامع عقلی کی تین قسموں میں سے دو (یعنی اتحاد فی التصور اور تماثل) کی تفصیل گذر چکی، تیسری قسم یہ ہے کہ دو چیزوں میں تضایف ہو یعنی دو چیزوں کا اس طرح ہونا کہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہ ہو یعنی ایک کا تصور دوسرے کے تصور کو لازم ہو جس کی مصنفؒ نے دو مثالیں پیش کی ہے، ایک مثال جیسے علت اور معلول دو ایسی چیزیں ہیں کہ ان میں سے ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہیں کیونکہ ہر وہ امر جس سے دوسرا امر صادر ہو خواہ بالاستقلال ہو یعنی کسی واسطہ کے بغیر اس سے دوسرا امر صادر ہو جیسے "اَلشَّمْسُ اَصْلٌ وَالنَّهَارُ فَرْعٌ" (سورج اصل ہے اور دن فرع ہے) جس میں "الشَّمْسُ" سے بالاستقلال "النَّهَار" صادر ہوتا ہے، لہذا شمس علت اور نہار معلول ہے، اور یا ایک امر دوسرے سے بغیر استقلال صادر ہو یعنی کسی دوسرے امر کے ملانے کے واسطہ سے صادر ہو جیسے نجار سے تخت کا صدور آری اور کیلوں کے واسطہ سے ہوتا ہے، لہذا انجار علت اور تخت معلول ہے۔

(۲) دوسری مثال جیسے عددِ اقل اور اکثر کے مفہوم میں تضایف ہے کیونکہ تصورِ اقل اکثر کے ساتھ تصور اکثر اقل کے ساتھ مربوط ہے اس لیے کہ اقل وہ عدد ہے جو شمار اور گنتی کے وقت اکثر سے پہلے فنا ہو جائے اور اکثر وہ عدد ہے جو اقل کے ختم ہونے کے بعد آئے جیسے چار عددِ اقل ہے اور پانچ عددِ اکثر ہے چونکہ اقل کا تصور اکثر کے بغیر اور اکثر کا تصور اقل کے بغیر ممکن نہیں ہے اس لیے اقل اور اکثر میں جامع تضایف ہے۔

(۱) اَوْ وَهْمِي وَهُوَ اَمْرٌ بِسَبَبِهٖ يَحْتَالُ الْوَهْمُ فِيْ اِجْتِمَاعِهِمَا عِنْدَ الْمُفَكِّرَةِ بِخِلَافِ الْعَقْلِ فَاِنَّهٗ اِذَا خَلّٰى وَنَفْسَهٗ لَمْ يَحْكُمْ بِذَالِكَ، وَذَالِكَ بِاَنْ يَكُوْنَ بَيْنَ تَصَوُّرَيْهِمَا شِبْهُ تَمَاثُلٍ كَلَوْنَيْ بَيَاضٍ وَصُفْرَةٍ فَاِنَّ الْوَهْمَ يُبْرِزُهُمَا فِيْ مَعْرَضِ الْمِثْلَيْنِ مِنْ جِهَةِ اَنَّهٗ يَسْبِقُ اِلَى الْوَهْمِ اَنَّهُمَا نَوْعٌ وَاحِدٌ زِيْدَ فِيْ اَحَدِهِمَا عَارِضٌ بِخِلَافِ الْعَقْلِ فَاِنَّهٗ يَعْرِفُ اَنَّهُمَا نَوْعَانِ مُتَبَايِنَانِ دَاخِلَانِ تَحْتَ جِنْسٍ وَهُوَ اللَّوْنُ (۲) وَلِذَالِكَ اَيْ وَلِاَنَّ الْوَهْمَ يُبْرِزُهُمَا فِيْ مَعْرَضِ الْمِثْلَيْنِ حَسُنَ الْجَمْعُ بَيْنَ الثَّلٰثَةِ الَّتِيْ فِيْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: ثَلٰثَةٌ تُشْرِقُ الدُّنْيَا بِبَهْجَتِهَا: شَمْسُ الضُّحٰى وَاَبُوْ اِسْحَاقَ وَالْقَمَرُ. فَاِنَّ الْوَهْمَ يَتَوَهَّمُ اَنَّ الثَّلٰثَةَ مِنْ نَوْعٍ وَاحِدٍ وَاِنَّمَا اُخْتُلِفَتْ بِالْعَوَارِضِ وَالْعَقْلُ يَعْرِفُ اَنَّهَا اُمُوْرٌ مُتَبَايِنَةٌ (۳) اَوْ يَكُوْنَ بَيْنَ تَصَوُّرَيْهِمَا تَضَادٌّ وَهُوَ التَّقَابُلُ بَيْنَ اَمْرَيْنِ وُجُوْدِيَّيْنِ يَتَعَاقَبَانِ عَلٰى مَحَلٍّ وَاحِدٍ وَبَيْنَهُمَا غَايَةُ الْخِلَافِ كَالسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ فِي الْمَحْسُوْسَاتِ وَالْاِيْمَانِ وَالْكُفْرِ فِي الْمَعْقُوْلَاتِ، (۴) وَالْحَقُّ اَنَّ بَيْنَهُمَا تَقَابُلَ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ لِاَنَّ الْاِيْمَانَ هُوَ تَصْدِيْقُ النَّبِيِّ ﷺ فِيْ جَمِيْعِ مَا عُلِمَ مَجِيْئُهٗ بِهٖ بِالضَّرُوْرَةِ اَعْنِيْ قَبُوْلَ النَّفْسِ لِذَالِكَ وَالْاِذْعَانَ لَهٗ عَلٰى مَا هُوَ تَفْسِيْرُ التَّصْدِيْقِ فِي الْمَنْطِقِ عِنْدَ الْمُحَقِّقِيْنَ مَعَ الْاِقْرَارِ بِهٖ بِاللِّسَانِ وَالْكُفْرُ عَدَمُ الْاِيْمَانِ عَمَّا مِنْ شَانِهٖ اَنْ يُّؤْمِنَ وَقَدْ يُقَالُ الْكُفْرُ اِنْكَارُ شَيْءٍ مِنْ ذَالِكَ فَيَكُوْنُ وُجُوْدِيًّا فَيَكُوْنَانِ مُتَضَادَّيْنِ. (۵) وَمَا يَتَّصِفُ بِهَا اَيْ بِالْمَذْكُوْرَاتِ كَالْاَبْيَضِ وَالْاَسْوَدِ وَالْمُؤْمِنِ وَالْكَافِرِ فَاَمْثَالُ ذَالِكَ يُعَدُّ مِنَ الْمُتَضَادَّيْنِ بِاعْتِبَارِ الْاِشْتِمَالِ عَلَى الْوَصْفَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ.

ترجمہ:۔ یا وہمی ہے اور وہ وہ امر ہے جس کے سبب سے خیال کر لیتا ہے وہم دونوں کے اجتماع کو قوتِ مفکرہ کے نزدیک بخلافِ عقل کے کیونکہ اس کو جب اس کی طبیعت پر چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کا حکم نہیں کرتی ہے اس کا، اور یہ بایں طور کہ ان دونوں کے تصور میں شبہ تماثل ہو، جیسے دو رنگ سفید اور زرد، کہ وہم ان دونوں کو ظاہر کرتا ہے دو ہم مثل کے درجہ میں، اس جہت سے کہ یہی بات سبقت کرتی ہے وہم کی طرف کہ یہ دونوں ایک ہی نوع ہیں زائد کر دیا گیا ایک میں کوئی عارض، بخلاف عقل کے کہ وہ جانتی ہے کہ یہ دو نوع متباین ہیں ایک جنس کے تحت داخل ہیں، اور وہ جنس رنگ ہے، اور اسی وجہ سے یعنی اس لیے کہ وہم ان دونوں کو ظاہر کرتا ہے ہم مثل کے درجہ میں مستحسن ہے ان تین چیزوں کو جمع کرنا جو اس شعر میں ہیں "ثَلَاثَةٌ تُشْرِقُ الدُّنْیَا بِبَهْجَتِهَا: شَمْسُ الضُّحیٰ وَ اَبُوْاِسْحَاقِ وَالْقَمَرُ" پس بے شک وہم یہ سمجھتا ہے کہ تینوں ایک نوع سے ہیں، اور مختلف عوارض کی وجہ سے ہیں، اور عقل جانتی ہے تینوں امور متباین ہیں۔ یا ہو دونوں کے تصور میں تضاد، اور وہ تقابل ہے دو وجودی امروں کے درمیان جو یکے بعد دیگرے ایک محل میں واقع ہوتے ہیں اور دونوں کے درمیان انتہائی درجہ خلاف ہو، جیسے سواد اور بیاض محسوسات میں، اور ایمان اور کفر معقولات میں، اور حق یہ ہے کہ دونوں کے درمیان تقابل عدم وملکہ ہے کیونکہ ایمان وہ تصدیق ہے نبی ﷺ کی ان تمام امور میں جن کو آپ ﷺ کا لے آنا بالضرورہ معلوم ہے یعنی قبول کرنا نفس کا اس کو اور یقین کرنا اس کا جیسا کہ یہی تفسیر ہے تصدیق کی منطق میں محققین کے نزدیک، اقرار باللسان کے ساتھ، اور کفر ایمان نہ لانا جس کی شان میں سے یہ ہو کہ ایمان لے آئے، اور کبھی کہا جاتا ہے کہ کفر انکار کرنا ہے ان میں سے کسی شی کا، پس کفر وجودی ہوگا، پس ایمان اور کفر متضاد ہوں گے، اور وہ جو متصف ہو اس کے ساتھ یعنی مذکورہ امور کے ساتھ جیسے ابیض اور اسود، مؤمن اور کافر، پس اس قسم کی چیزیں شمار کی جاتی ہیں متضادین میں سے بایں اعتبار کہ مشتمل ہیں دو متضاد وصفوں پر۔

تشریح:۔ (۱) دو چیزوں کے درمیان وصفِ جامع کی دوسری قسم وہمی ہے، جامع وہمی وہ امر ہے جس کی وجہ سے وہم قوتِ مفکرہ میں دو چیزوں کے اجتماع کا خیال کرتا ہے، بخلاف عقل کے کہ اس کو اگر وہم کے اتباع سے الگ کر کے چھوڑ دیا جائے تو وہ اس اجتماع کا حکم نہیں کرتی ہے، حاصل یہ کہ جامع وہمی کوئی واقعی شی نہیں ہے بلکہ وہم اس کے جامع ہونے کا اعتبار کرتا ہے۔ جامع وہمی بھی تین قسمیں ہیں، شبہ تماثل، شبہ تضاد اور تضاد۔ پس جامع وہمی کی ایک صورت یہ ہے کہ دو چیزوں کے تصور میں شبہ تماثل ہو، دو چیزوں میں شبہ تماثل یہ ہے کہ عقل ان دو کو متغائر قرار دیتی ہو مگر وہم ان کو متماثل سمجھتا ہو مثلاً سفید اور زرد رنگ کو وہم دو ہم مثلوں کی صورت میں ظاہر کرتا ہے کیونکہ ان دونوں رنگوں میں انتہائی زیادہ بعد نہیں پایا جاتا ہے اس لیے وہم کی طرف یہ بات سبقت کرتی ہے کہ یہ دونوں رنگ ایک ہی نوع ہے البتہ دونوں میں سے کسی ایک میں ایک ایسے عارض کا تھوڑا سا اضافہ ہوا ہے جو اسے اپنی حقیقت سے خارج نہیں کرتا ہے مثلاً یا تو زرد رنگ میں گدلاپن کا اضافہ ہوا ہے اور یا سفید رنگ میں صفائی کا اضافہ ہوا ہے، وہم دونوں رنگوں کو قوتِ متصرفہ کے پاس لاتا ہے اور ایک کو دوسرے پر عطف کرتا ہے جیسے "صُفْرَةُ الْاَصِیْلِ حَسَنٌ وَبَیَاضُ الصُّبْحِ اَحْسَنُ" (عصر کی زردی خوب ہے اور صبح کی سفیدی خوب تر ہے)۔ مگر عقل سفید اور زرد رنگ کو دو مختلف اور متباین انواع قرار دیتی ہے دونوں کو ایک جنس یعنی لون کے تحت داخل سمجھتی ہے۔

(۲) چونکہ وہم دو چیزوں کو ہم مثلوں کی صورت میں پیش کرتا ہے اس لیے محمد بن وہیب کے شعر میں تین متباین چیزوں کا ایک دوسرے پر معطوف ہونا مستحسن ہے۔ شعر: "ثَلَاثَةٌ تُشْرِقُ الدُّنْيَا بِبَهْجَتِهَا:: شَمْسُ الضُّحٰى وَاَبُوْ اِسْحَاقَ وَالْقَمَرُ" (تین چیزیں ایسی ہیں جو روشن کردیتی ہیں دنیا کو اپنی رونق سے، چاشت کے وقت کی دھوپ، ابواسحاق اور چاند) وہم شمس، ابواسحاق اور قمر تینوں کو ایک نوع خیال کرتا ہے کہ تینوں دنیا کو منور کرنے والے ہیں البتہ تینوں میں عوارض کی وجہ سے اختلاف ہے وہ یہ چاند اور سورج کی رونق حسی ہے اور ابواسحاق کی رونق معنوی اور عقلی ہے۔ مگر عقل ان کو ایک نوع نہیں سمجھتی ہے بلکہ تینوں کو متباین سمجھتی ہے۔

(۳) جامع وہمی کی دوسری قسم یہ ہے کہ دو چیزوں کے تصور میں تضاد ہو۔ تضاد دو ایسی وجودی چیزوں کے درمیان تقابل کو کہتے ہیں جو یکے بعد دیگرے ایک ہی محل میں وارد ہو رہی ہوں دونوں اکٹھی نہ ہوسکتی ہوں اور دونوں کے درمیان بہت زیادہ اختلاف ہو جیسے محسوسات میں سواد اور بیاض اور معقولات میں ایمان اور کفر۔ دو ایسے جملے جن میں جامع تضاد ہو کی مثال "اَلسَّوَادُ لَوْنٌ قَبِیْحٌ وَالْبَیَاضُ لَوْنٌ حَسَنٌ" اور "ذَهَبَ الْکُفْرُ وَجَاءَ الْاِیْمَانُ" ہے۔

(۴) ایمان پیغمبر اسلام ﷺ سے بالضرورہ ثابت امور کی تصدیق کو کہتے ہیں اور کفر اس کے انکار کو کہتے ہیں، مصنفؒ نے ایمان اور کفر دونوں کو وجودی قرار دے کر جامع تضاد کی مثال قرار دیا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ ایمان اور کفر میں تقابل عدم اور ملکہ ہے تقابل تضاد نہیں کیونکہ تضاد میں دونوں امور کا وجودی ہونا ضروری ہے حالانکہ کفر وجودی نہیں ہے عدمی ہے اور ایمان وجودی ہے کیونکہ ایمان نام ہے آپ ﷺ کی تصدیق کرنے کا ان تمام احکام میں جو آپ ﷺ کا ان کو لانا بداہۃً معلوم ہو جیسے توحید، رسالت اور معاد وغیرہ۔ تصدیق کا معنی ہے نفس کا ان تمام امور کو قبول کرلینا اور ان کا یقین کرلینا ساتھ ساتھ زبان سے ان کا اقرار بھی کرنا، جیسا کہ محققین مناطقہ سے تصدیق کی یہی تفسیر منقول ہے۔ اور کفر "اس شخص کا ایمان نہ لانا جس کی شان میں سے یہ ہو کہ ایمان لے آئے" پس کفر کی تعریف میں عدم (ایمان نہ لانا) داخل ہے لہذا کفر وجودی نہیں ہے اور ایمان وجودی ہے اس لیے ایمان اور کفر میں تقابل عدم وملکہ ہے۔ تقابل عدم وملکہ یہ ہے کہ دو متقابل امور میں سے ایک وجودی ہو اور دوسرا عدمی ہو اور عدمی میں وجودی کی صلاحیت ہو۔ البتہ اگر کفر کی اس طرح تعریف کی جائے کہ "پیغمبر ﷺ جن امور کو لائے ہیں ان میں سے کسی ایک کا انکار کرنا کفر ہے" تو بے شک اس وقت کفر بھی وجودی بن جائے گا، اور ایمان وکفر میں تقابل تضاد ہوگا جیسا کہ ماتنؒ نے دونوں میں تقابل تضاد مانا ہے۔

(۵) ماتنؒ نے تضاد کی مزید مثالوں کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جو چیزیں مذکورہ صفات (سواد اور بیاض، ایمان اور کفر) کے ساتھ متصف ہوں ان میں بھی جامع تضاد ہے جیسے ابیض اور اسود، مؤمن اور کافر۔ چونکہ یہ چیزیں اوصاف متضادہ پر مشتمل ہیں اس لیے ان میں بھی تضاد پایا جاتا ہے۔ دراصل تضاد کی دو قسمیں ہیں، تضاد حقیقی، تضاد اعتباری۔ تضاد حقیقی اوصاف میں ہوتا ہے جیسے سواد اور بیاض میں تضاد حقیقی ہے اور تضاد اعتباری ذوات میں ہوتا ہے جیسے اسود اور ابیض میں تضاد اعتباری ہے کیونکہ اسود وابیض میں ذاتی تضاد نہیں ہے بلکہ وصف سواد اور بیاض کے اعتبار سے ان میں تضاد ہے اس لیے اس طرح کے تضاد کو تضاد اعتباری کہتے ہیں۔

(۱)اَوْشِبْهُ تَضَادٍّ کَالسَّمَاءِ وَالْاَرْضِ فِی الْمَحْسُوْسَاتِ فَاِنَّهُمَا وُجُوْدِیَانِ اَحَدُهُمَا فِیْ غَایَةِ الْاِرْتِفَاعِ وَالْاٰخَرُ فِیْ غَایَةِ الْاِنْحِطَاطِ وَهٰذَا مَعْنٰی شِبْهِ التَّضَادِّ وَلَیْسَا مُتَضَادَّیْنِ لِعَدَمِ تَوَارُدِهِمَا عَلَی الْمَحَلِّ لِکَوْنِهِمَا مِنْ قَبِیْلِ الْاَجْسَامِ دُوْنَ الْاَعْرَاضِ وَلَا مِنْ قَبِیْلِ الْاَسْوَدِ وَالْاَبْیَضِ لِاَنَّ الْوَصْفَیْنِ الْمُتَضَادَّیْنِ هٰهُنَا لَیْسَا بِدَاخِلَیْنِ فِیْ مَفْهُوْمَیِ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ. (۲)وَالْاَوَّلِ وَالثَّانِیْ فِیْمَا یَعُمُّ الْمَحْسُوْسَاتِ وَالْمَعْقُوْلَاتِ فَاِنَّ الْاَوَّلَ هُوَ الَّذِیْ یَکُوْنُ سَابِقًا عَلَی الْغَیْرِ وَلَا یَکُوْنُ مَسْبُوْقًا بِالْغَیْرِ وَالثَّانِیْ هُوَ الَّذِیْ یَکُوْنُ مَسْبُوْقًا بِوَاحِدٍ فَقَطْ فَاَشْبَهَا الْمُتَضَادَّیْنِ بِاِعْتِبَارِ اشْتِمَالِهِمَا عَلٰی وَصْفَیْنِ لَا یُمْکِنُ اِجْتِمَاعُهُمَا (۳)وَلَمْ یَجْعَلَا مُتَضَادَّیْنِ کَالْاَسْوَدِ وَالْاَبْیَضِ لِاَنَّهٗ قَدْ یُشْتَرَطُ فِی الْمُتَضَادَّیْنِ اَنْ یَکُوْنَ بَیْنَهُمَا غَایَةُ الْخِلَافِ وَلَا یَخْفٰی اَنَّ مُخَالَفَةَ الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ وَغَیْرِهِمَا لِلْاَوَّلِ اَکْثَرُ مِنْ مُخَالَفَةِ الثَّانِیْ مَعَ اَنَّ الْعَدَمَ مُعْتَبَرٌ فِیْ مَفْهُوْمِ الْاَوَّلِ فَلَا یَکُوْنُ وُجُوْدِیًا. (٤)فَاِنَّهٗ اَیْ اِنَّمَا جُعِلَ التَّضَادُّ وَشِبْهُهٗ جَامِعًا وَهْمِیًّا لِاَنَّ الْوَهْمَ یُنْزِلُهُمَا مَنْزِلَةَ التَّضَایُفِ فِیْ اَنَّهٗ لَا یَحْضُرُهٗ اَحَدُ الْمُتَضَادَّیْنِ اَوِ الشِّبْهَیْنِ بِهِمَا اِلَّا وَیَحْضُرُهُ الْاٰخَرُ وَلِذَالِکَ تَجِدُ الضِّدَّ اَقْرَبَ خُطُوْرًا بِالْبَالِ مَعَ الضِّدِّ مِنَ الْمُغَایِرَاتِ الْغَیْرِ الْمُتَضَادَّةِ یَعْنِیْ اَنَّ ذَالِکَ مَبْنِیٌّ عَلٰی حُکْمِ الْوَهْمِ وَاِلَّا فَالْعَقْلُ یَتَعَقَّلُ کُلًّا مِنْهُمَا ذَاهِلًا عَنِ الْاٰخَرِ.

ترجمہ:۔ یا شبہ تضاد ہو جیسے آسمان اور زمین محسوسات میں کہ یہ دونوں وجودی ہیں ایک انتہائی بلندی میں ہے اور دوسرا انتہائی پستی میں ہے اور یہی معنی ہے شبہ تضاد کا اور نہیں ہیں حقیقۃً متضاد بوجہ وارد نہ ہونے کے ایک محل پر، کیونکہ یہ دونوں از قبیل اجسام ہیں نہ کہ از قبیل اعراض، اور نہ از قبیل اسود وابیض ہیں کیونکہ دو متضاد اوصاف یہاں داخل نہیں ہیں سماء اور ارض کے مفہوم میں، اور اول اور ثانی ان میں جو عام ہیں محسوسات اور معقولات میں، کیونکہ اول وہ ہے جو سابق ہو غیر پر اور نہ ہو مسبوق بالغیر، اور ثانی وہ ہے جو مسبوق بالواحد ہو فقط، پس یہ دونوں مشابہ ہو گئے متضادین کے بایں اعتبار کہ دونوں مشتمل ہیں ایسے دو صفوں پر کہ ممکن نہیں ان کا اجتماع، اور ان دونوں کو متضادین نہیں قرار دیا اسود اور ابیض کی طرح، کیونکہ شرط لگائی گئی ہے دو متضادین میں کہ ہو ان دونوں میں انتہائی درجہ خلاف، اور یہ مخفی نہیں کہ ثالث اور رابع وغیرہ کی مخالفت اول کے ساتھ زیادہ ہے ثانی کی مخالفت سے، باوجود اس کے کہ عدم معتبر ہے اول کے مفہوم میں پس نہیں ہوگا وہ وجودی۔ پس بے شک وہ یعنی قرار دیا گیا ہے تضاد اور شبہ تضاد کو وہمی اس لیے کہ وہم اتار دیتا ہے ان دو کو تضایف کے مرتبہ میں اس میں کہ نہیں حاضر ہوتا ہے ایک متضادین میں سے یا شبہ متضادین میں سے مگر یہ کہ حاضر ہوتا ہے اس کو دوسرا اور اسی وجہ سے تو پاتا ہے ضد کو زیادہ قریب دل میں اترنے میں ضد کے ساتھ مغایرات متضادہ سے، یعنی یہ مبنی ہے وہم کے حکم پر ورنہ عقل تو سمجھ لیتی ہے ہر ایک کو ان میں سے غافل دوسرے سے۔

تشریح:۔ (۱) جامع وہمی کی تیسری قسم شبہ تضاد ہے، جیسے محسوسات میں اس کی مثال ''سماء اور ارض'' ہے کہ یہ دونوں امر وجودی ہیں اور دونوں میں بہت زیادہ خلاف ہے کیونکہ آسمان انتہائی بلندی میں ہے اور زمین انتہائی پستی میں ہے یہی شبہ تضاد ہے، ان میں حقیقی

تضاد نہیں ہے کیونکہ دونوں محل واحد میں واقع نہیں ہو سکتے ہیں اس لیے کہ آسمان اور زمین اجسام کے قبیل سے ہیں اور متعدد اجسام بیک وقت ایک محل میں واقع نہیں ہو سکتے ہیں، سواد اور بیاض کی طرح اعراض نہیں ہیں۔ نیز آسمان اور زمین میں تضاد اعتباری بھی نہیں پائی جا رہی ہے یعنی اسود وابیض کے قبیل سے بھی نہیں ہیں کیونکہ اسود وابیض کے اوصاف (سواد اور بیاض) تو ان کے مفہوم میں داخل ہیں، مگر آسمان اور زمین کے اوصاف (ارتفاع اور انحطاط) ان کے مفہوم میں داخل نہیں ہیں، لہذا آسمان اور زمین میں تضاد اعتباری بھی نہیں ہے بلکہ شبہ تضاد ہے۔

(۲) شبہ تضاد کی ایسی مثال جو محسوسات اور معقولات دونوں کو شامل ہو اول اور ثانی ہے کیونکہ اول وہ ہے جو سابق علی الغیر ہو (خواہ محسوس ہو یا معقول) اور مسبوق بالغیر نہ ہو یعنی اس سے پہلے کوئی نہ ہو۔ اور ثانی وہ ہے جس سے پہلے صرف ایک شی ہو (خواہ محسوس ہو یا معقول ہو)۔ پس یہ اس اعتبار سے متضادین کے مشابہ ہو گئے کہ یہ دو ایسے وصفوں پر مشتمل ہیں جن کا اجتماع ممکن نہیں ہے کیونکہ اول میں یہ وصف ہے کہ اس سے پہلے کوئی نہ ہو اور ثانی میں یہ وصف ہے کہ اس سے پہلے صرف ایک ہو اور ان دو اوصاف کا اجتماع ممکن نہیں ہے۔

(۳) سوال یہ ہے کہ اول اور ثانی میں شبہ تضاد کیوں مانا ہے، اسود اور ابیض کی طرح تضاد کیوں نہیں مانا ہے؟ جواب یہ ہے کہ تضاد میں یہ شرط ہے کہ متضادین میں انتہائی خلاف ہو، اور یہ شرط اول وثانی میں نہیں پائی جا رہی ہے کیونکہ اول کے ساتھ جو مخالفت ثانی کی ہے اس سے کہیں زیادہ مخالفت اول کے ساتھ ثالث اور رابع کی ہے، لہذا ثابت ہوا کہ اول اور ثانی میں انتہائی خلاف نہیں پایا جا رہا ہے۔ نیز اول کے مفہوم میں عدم معتبر ہے کیونکہ اول وہ ہے جس سے پہلے کوئی نہ ہو، لہذا اول وجودی نہیں ہے حالانکہ تضاد میں دونوں امور کا وجودی ہونا ضروری ہے۔

(٤) سوال یہ ہے کہ تضاد تو تقابل اور تنافی کے اقسام میں سے ہے، پس دو متقابل امور کو جامع کیسا قرار دیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ تضاد اور شبہ تضاد اس لیے جامع وہمی ہیں کہ وہم ان کو بمنزلہ دو متضائف امور کے خیال کرتا ہے کہ جیسے دو متضائف امور عقل کے نزدیک ایک دوسرے سے الگ نہیں ہو سکتے ہیں اسی طرح متضادین اور شبہ متضادین بھی وہم کے نزدیک ایک دوسرے سے الگ نہیں ہو سکتے ہیں، بلکہ وہم میں جب ایک آتا ہے تو دوسرا فوراً آجاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب ایک چیز بندہ کے دل اور ذہن میں آتی ہے تو اس کے مغائر دیگر امور کی بنسبت اس چیز کی ضد پہلے ذہن میں آتی ہے، بہرحال متضادین اور شبہ متضادین کو متضائفین کی طرح خیال کرنا صرف وہم کا کام ہے، باقی رہی عقل تو اس کے نزدیک یہ ہرگز جائز نہیں ہے بلکہ وہ ہر ایک کو دوسرے سے الگ خیال کرتی ہے۔

(۱) اَوْخَیَالِیٌّ وَهُوَ اَمْرٌ بِسَبَبِهِ یَقْتَضِی الْخَیَالُ اِجْتِمَاعَهُمَا فِی الْمُفَکِّرَةِ وَذَالِکَ بِاَنْ یَکُوْنَ بَیْنَ تَصَوُّرَیْهِمَا تَقَارُنٌ فِی الْخَیَالِ سَابِقٌ عَلَی الْعَطْفِ لِاَسْبَابٍ مُؤَدِّیَةٍ اِلٰی ذَالِکَ وَاَسْبَابُهُ اَیْ اَسْبَابُ التَّقَارُنِ فِی الْخَیَالِ مُخْتَلِفَةٌ وَلِذَالِکَ اخْتَلَفَتِ الصُّوَرُ الثَّابِتَةُ فِی الْخَیَالَاتِ تَرَتُّبًا وَوُضُوْحًا فَکَمْ مِنْ صُوَرٍ لَاانْفِکَاکَ بَیْنَهُمَا فِیْ خَیَالٍ وَهِیَ فِیْ خَیَالٍ اٰخَرَ مِمَّا لَایَجْتَمِعُ اَصْلًا وَکَمْ مِنْ صُوَرٍ لَاتَغِیْبُ عَنْ خَیَالٍ وَهِیَ فِیْ خَیَالٍ اٰخَرَ مِمَّا لَاتَقَعُ قَطُّ. (۲) وَلِصَاحِبِ عِلْمِ الْمَعَانِیْ فَضْلُ اِحْتِیَاجٍ اِلٰی مَعْرِفَةِ الْجَامِعِ لِاَنَّ مُعْظَمَ اَبْوَابِهِ الْفَصْلُ وَالْوَصْلُ وَهُوَ مَبْنِیٌّ عَلَی الْجَامِعِ لَاسِیَّمَا الْجَامِعُ الْخَیَالِیُّ فَاِنَّ جَمْعَهُ عَلٰی مَجْرَی الْاَلْفِ وَالْعَادَةِ بِحَسْبِ اِنْعِقَادِ الْاَسْبَابِ فِیْ اِثْبَاتِ الصُّوَرِ فِیْ خِزَانَةِ الْخَیَالِ وَتَبَایُنِ الْاَسْبَابِ مِمَّا یَفُوْتُهُ الْحَصْرُ.

ترجمہ:۔ یا خیالی ہے، اور وہ وہ امر ہے جس کے سبب سے تقاضا کرتا ہے خیال ان دونوں کے اجتماع کا قوتِ مفکرہ میں اور یہ بایں طور کہ ہو ان دونوں کے تصور میں تقارن فی الخیال، جو سابق ہو عطف پر ان اسباب کی وجہ سے جو مودی ہوتے ہیں اس تک، اور اس کے اسباب یعنی تقارن فی الخیال کے اسباب مختلف ہیں اور اسی وجہ سے مختلف ہوتی ہیں خیالات میں ثابت ہونے والی صورتیں ترتیب اور وضوح کے اعتبار سے، پس کتنی ہی صورتیں ہیں کہ جدائی ہی نہیں ہے ان کے درمیان ایک خیال میں اور یہی صورتیں دو خیال میں بالکل جمع ہی نہیں ہوتی ہیں، اور کتنی صورتیں ہیں جو غائب ہی نہیں ہوتی ہیں ایک خیال سے، اور وہی صورتیں دوسرے خیال میں کبھی واقع نہیں ہوتی ہیں، اور صاحبِ علم معانی کو زیادہ ضرورت ہے جامع کی معرفت کی کیونکہ علم معانی کے معظم ابواب فصل اور وصل ہیں اور وہ مبنی ہیں جامع پر، بالخصوص جامع خیالی، کیونکہ اس کا جمع کرنا انسیت اور عادت کے جاری ہونے پر ہے انعقادِ اسباب کے لحاظ سے خزانۂ خیال میں صورتوں کے ثابت کرنے میں اور اسباب کا تباین حصر کو فوت کر دیتا ہے۔

تشریح:۔ (۱) جامع کی تیسری قسم جامع خیالی ہے، جامع خیالی وہ امر ہے جس کی وجہ سے قوتِ خیالیہ دو چیزوں کو قوتِ مفکرہ میں جمع کر دینے کا مقتضی ہوتی ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ ہر دو امور کے تصور میں عطف سے پہلے خیال میں مقارنت ہو ایسے اسباب کی وجہ سے جو مقارنت تک پہنچاتے ہیں کہ جب ایک خیال میں حاضر ہو تو عطف سے پہلے دوسرا بھی خیال میں حاضر ہو۔ پھر خیال میں اس مقارنت کے اسباب اشخاص، اغراض، ازمنہ اور امکنہ کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں، اور اسی اختلاف اسباب کی وجہ سے خیال میں ثابت صورتوں کے ترتب اور وضوح میں نمایاں فرق ہوتا ہے جیسا کہ ہم دن رات مشاہدہ کرتے رہتے ہیں، کتنی صورتیں ایسی ہیں کہ ایک (مثلاً کاتب) کے خیال کے اعتبار سے ان میں جدائی ہی نہیں ہوتی ہے اور دوسرے (مثلاً نجار) کے خیال میں جمع ہی نہیں ہوتی ہیں، اور کتنی صورتیں ایسی ہیں کہ وہ ایک کے خیال سے غائب ہی نہیں ہوتی ہیں جیسے زید کے محبوب کی صورت زید کے خیال سے کبھی غائب نہیں ہوتی، اور دوسرے کے خیال میں کبھی واقع ہی نہیں ہوتی مثلاً عمرو کے خیال میں زید کے محبوب کی صورت کبھی آتی ہی نہیں۔

(۲) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علم معانی والے کو جامع کی معرفت کی بہت زیادہ ضرورت ہے کیونکہ علم معانی کے ابواب

میں جو سب سے زیادہ عظیم باب ہے وہ فصل اور وصل ہے، اور فصل وصل کا انحصار جامع پر ہے، اس لیے جامع کی معرفت کی زیادہ ضرورت ہے، اور خاص کر جامع خیالی کی معرفت کی اور زیادہ ضرورت ہے کیونکہ جامع خیالی کا دو چیزوں کو جمع کرنے کا مدار انس اور عادت کے جریان اور وقوع پر ہے یعنی مالوف اور معتاد صورتوں کا بار بار خیالات میں واقع ہونے سے وہ اقتران حاصل ہوتا ہے جس کو جامع کہتے ہیں اور انس وعادت کا جریان اور وقوع صورتوں کا خزانہ خیال میں ثابت کرنے والے اسباب کے انعقاد اور پائے جانے کے مطابق ہوتا ہے اور اسباب کا لاتعداد اور متباین ہونا حصر اور ضبط کو فوت کر دیتا ہے یعنی چونکہ اسباب لاتعداد اور متباین ہیں اس لیے جامع خیالی کا وقوع بھی دیگر جوامع سے زیادہ ہوگا اور اس کی طرف ضرورت بھی زیادہ ہوگی۔

(۱) فَظَهَرَ اَنْ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالْجَامِعِ الْعَقْلِيِّ مَايُدْرَكُ بِالْعَقْلِ وَبِالْوَهْمِيِّ مَايُدْرَكُ بِالْوَهْمِ وَبِالْخِيَالِيِّ مَايُدْرَكُ بِالْخِيَالِ لِاَنَّ التَّضَادَّ وَشِبْهَهُ لَيْسَا مِنَ الْمَعَانِي الَّتِي يُدْرِكُهَا الْوَهْمُ وَكَذَا التَّقَارُنُ فِي الْخِيَالِ لَيْسَ مِنَ الصُّوَرِ الَّتِي تَجْتَمِعُ فِي الْخِيَالِ بَلْ جَمِيْعُ ذَالِكَ مَعَانٍ مَعْقُوْلَةٌ (۲) وَقَدْ خَفِيَ هٰذَا عَلٰى كَثِيْرٍ مِنَ النَّاسِ فَاعْتَرَضُوْا بِاَنَّ السَّوَادَ وَالْبَيَاضَ مَثَلًا مِنَ الْمَحْسُوْسَاتِ دُوْنَ الْوَهْمِيَّاتِ، وَاَجَابُوْا بِاَنَّ الْجَامِعَ كَوْنُ كُلٍّ مِنْهُمَا مُضَادًّا لِلْاٰخَرِ وَهٰذَا مَعْنًى جُزْئِيٌّ لَايُدْرِكُهُ اِلَّا الْوَهْمُ، (۳) وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّهُ مَمْنُوْعٌ وَاِنْ اَرَادُوْا اَنَّ تَضَادَّ هٰذَا السَّوَادِ لِهٰذَا الْبَيَاضِ مَعْنًى جُزْئِيٌّ فَتَمَاثُلُ هٰذَا مَعَ ذَالِكَ وَتَضَايُفُهُ مَعَهُ اَيْضًا مَعْنًى جُزْئِيٌّ فَلَاتَفَاوُتَ بَيْنَ التَّمَاثُلِ وَالتَّضَايُفِ وَالتَّضَادِّ وَشِبْهِهَا فِي اَنَّهَا اِنْ اُضِيْفَتْ اِلَى الْكُلِّيَّاتِ كَانَتْ كُلِّيَّاتٍ وَاِنْ اُضِيْفَتْ اِلَى الْجُزْئِيَّاتِ كَانَتْ جُزْئِيَّاتٍ فَكَيْفَ يَصِحُّ جَعْلُ بَعْضِهَا عَلَى الْاِطْلَاقِ عَقْلِيَّةً وَبَعْضِهَا وَهْمِيَّةً، (۴) ثُمَّ اِنَّ الْجَامِعَ الْخِيَالِيَّ هُوَ تَقَارُنُ الصُّوَرِ فِي الْخِيَالِ وَظَاهِرٌ اَنَّهُ لَيْسَ بِصُوْرَةٍ تَرْتَسِمُ فِي الْخِيَالِ بَلْ هُوَ مِنَ الْمَعَانِيْ.

ترجمہ:۔ پس ظاہر ہوگئی یہ بات کہ جامع عقلی سے مراد وہ نہیں جو مدرک بالعقل ہو اور وہمی سے مراد وہ نہیں جو مدرک بالوہم ہو اور خیالی سے مراد وہ نہیں جو مدرک بالخیال ہو کیونکہ تضاد اور شبہ تضاد ان معانی سے نہیں ہے جن کا ادراک وہم کرتا ہے اور اسی طرح تقارن فی الخیال ان صورتوں میں سے نہیں ہے جو جمع ہوتی ہیں خیال میں بلکہ یہ سب معقولی معانی ہیں اور مخفی رہی ہے یہ چیز بہت سے لوگوں پر، اس لیے انہوں نے اعتراض کر دیا کہ سواد اور بیاض مثلاً محسوسات میں سے ہے نہ کہ وہمیات میں سے، اور جواب دیا ہے انہوں نے کہ جامع ہونا ہے ہر ایک کا ان میں ضد دوسرے کی، اور یہ جزئی معنی ہے اس کا ادراک نہیں کر سکتا ہے مگر وہم، اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ ممنوع ہے اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ تضاد اس سواد کا اس بیاض کے ساتھ جزئی معنی ہے تو تماثل اس کا اس کے ساتھ اور تضایف اس کا اس کے ساتھ بھی جزئی معنی ہے، پس تفاوت نہیں ہے تماثل اور تضایف اور تضاد اور ان کے شبہ میں، اس میں کہ اگر ان کی اضافت کلیات کی طرف ہو تو کلیات ہوں گے اور اگر اضافت ہو جزئیات کی طرف تو جزئیات ہوں گے پس کیسے صحیح ہو سکتا ہے بعض کو علی الاطلاق عقلی قرار دینا اور بعض کو وہمی قرار دینا، پھر جامع خیالی جو ہے وہ تقارن صور فی الخیال ہے اور وہ ظاہر ہے کہ ایسی صورت نہیں ہے جو مرتسم ہو خیال

میں بلکہ وہ معانی میں سے ہے۔

تشریح:۔(۱) شارحؒ فرماتے ہیں کہ سابق میں جامع کی سات اقسام (تین قسمیں عقلی کی، تین وہمی کی اور ایک خیالی کی) کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ جامع عقلی، وہمی اور خیالی سے مراد وہ چیزیں نہیں ہیں جو مدرَک بالعقل یا مدرَک بالوہم اور یا مدرَک بالخیال ہوں بلکہ مراد دو جملوں کے مسندوں اور مسندالیہ کا قوتِ متصرفہ میں بواسطہ عقل یا بواسطہ وہم یا بواسطہ خیال جمع ہونا ہے، کیونکہ تضاد اور شبہ تضاد جامع وہمی ہیں مگر وہم ان کا ادراک نہیں کرتا ہے، بلکہ عقل ان کا ادراک کرتی ہے کیونکہ یہ معانی کلیہ ہیں اور معانی کلیہ کا ادراک عقل کرتی ہے۔ اسی طرح تقارن فی الخیال جامع خیالی ہے مگر حسِّ مشترک اس کا ادراک نہیں کرتا ہے کیونکہ تقارن ان صورتوں میں سے نہیں ہے کہ خیال میں جمع ہو بلکہ معنی کلی ہے اور معنی کلی کا مدرِک عقل ہے۔

(۲) چونکہ ان جوامع کا مذکورہ بالا مطلب بہت سارے لوگوں پر مخفی رہا، اور وہ یہ سمجھے ہیں کہ جامع عقلی کا مدرِک عقل ہے اور جامع وہمی کا مدرِک وہم اور خیالی کا مدرِک خیال ہے، اس لیے انہوں نے اعتراض کیا کہ سواد اور بیاض مثلاً جامع وہمی ہے مگر یہ محسوسات میں سے ہیں کیونکہ حاسۂ بصر اس کا ادراک کرتا ہے، وہمیات میں سے نہیں ہیں؟ پھر ان حضرات نے اپنے اس اعتراض کا جواب خود دیا ہے کہ سواد اور بیاض کی ذات جامع نہیں ہے بلکہ سواد اور بیاض میں سے ہر ایک کا دوسرے کی ضد ہونا جامع ہے، اور یہ ایک جزئی معنی ہے جس کا مدرِک وہم ہے، آنکھ اس کا ادراک نہیں کرسکتی ہے، لہذا مذکورہ سوال وارد نہ ہوگا۔

(۳) شارحؒ نے ''وَفِیْہِ نَظْرٌ الخ'' سے اس جواب پر اعتراض کیا ہے، کہ ہمیں تسلیم نہیں کہ سواد اور بیاض کا تضاد جزئی معنی ہے، بلکہ کلی معنی ہے، لہذا اس کا مدرِک وہم نہیں ہے کیونکہ کلی معانی کا ادراک وہم نہیں کرتا ہے۔ اور اگر ان کی مراد مخصوص اور متعین سواد کا مخصوص اور متعین بیاض کے ساتھ تضاد مراد ہے تو یہ بے شک جزئی معنی ہے اس لیے اس کا مدرِک وہم ہے، مگر اس پر ایک اور طرح سے اعتراض وارد ہوتا ہے، وہ یہ کہ پھر تو ایک مشخص شیٔ کا دوسرے مشخص کے ساتھ تماثل اور ایک مشخص کا دوسرے مشخص کے ساتھ تضایف بھی جزئی معانی ہیں، لہذا پھر تماثل، تضایف، تضاد اور شبہ تضاد میں فرق نہیں رہے گا بلکہ ان میں سے جو بھی کلی کی طرف مضاف ہو تو وہ کلی ہوگا اور جو بھی جزئی کی طرف مضاف ہو وہ جزئی ہوگا، پس بعض (اتحاد، تماثل اور تضایف) کو علی الاطلاق عقلی کہنا (خواہ کلی کی طرف مضاف ہو یا جزئی کی طرف) اور بعض (تضاد، شبہ تضاد) کو علی الاطلاق وہمی کہنا کیسا درست ہوگا؟

(۴) نیز ان بعض حضرات نے جوامع کی جو تفسیر کی تھی، اور پھر سواد اور بیاض کو لے کر جامع وہمی پر اعتراض کیا تھا، شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کے اس اعتراض میں بھی قصور ہے کیونکہ اس صورت میں اعتراض صرف جامع وہمی پر نہیں ہے بلکہ ان کی تفسیر کے مطابق جامع خیالی پر بھی اعتراض پڑتا ہے اس لیے کہ سابق میں کہا تھا کہ خیال میں صورتوں کا تقارن جامع خیالی ہے، ظاہر ہے کہ یہ ایسی صورت نہیں جو خیال میں مرتسم اور منتقش ہو بلکہ تقارن ایک معنی ہے جس کا ادراک عقل سے یا وہم سے کیا جاسکتا ہے، پس اسے جامع خیالی کیسے کہا جائے گا۔

(۱) فَإِنْ قُلْتَ كَلَامُ صَاحِبِ الْمِفْتَاحِ مُشْعِرٌ بِأَنَّهُ يَكْفِي لِصِحَّةِ الْعَطْفِ وُجُوْدُ الْجَامِعِ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ بِاعْتِبَارِ مُفْرَدٍ مِنْ مُفْرَدَاتِهِمَا وَهُوَ نَفْسُهُ مُعْتَرِفٌ بِفَسَادِ ذَالِكَ حَيْثُ مَنَعَ صِحَّةَ نَحْوِ خُفِّيْ ضَيِّقٌ وَخَاتَمِيْ ضَيِّقٌ وَنَحْوِ الشَّمْسُ وَمِرَارَةُ الْأَرْنَبِ وَأَلْفُ بَاذِنْجَانَةٍ مُحْدَثَةٌ؟ قُلْنَا كَلَامُهُ هٰهُنَا لَيْسَ إِلَّا فِي بَيَانِ الْجَامِعِ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ وَأَمَّا أَنَّ أَيَّ قَدْرٍ مِنَ الْجَامِعِ يَجِبُ لِصِحَّةِ الْعَطْفِ فَمُفَوَّضٌ إِلٰى مَوْضَعٍ اٰخَرَ وَقَدْ صَرَّحَ فِيْهِ بِاشْتِرَاطِ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْمُسْنَدَيْنِ وَالْمُسْنَدِ إِلَيْهِمَا جَمِيْعًا. (۲) وَالْمُصَنِّفُ لَمَّا اعْتَقَدَ أَنَّ كَلَامَهُ فِي بَيَانِ الْجَامِعِ سَهْوٌ مِنْهُ وَأَرَادَ إِصْلَاحَهُ غَيَّرَهُ إِلٰى مَا تَرٰى فَذَكَرَ مَكَانَ الْجُمْلَتَيْنِ الشَّيْئَيْنِ وَمَكَانَ قَوْلِهِ اتِّحَادٌ فِي تَصَوُّرِ مَا اتِّحَادٌ فِي التَّصَوُّرِ (۳) فَوَقَعَ الْخَلَلُ فِي قَوْلِهِ الْوَهْمِيُّ أَنْ يَكُوْنَ بَيْنَ تَصَوُّرَيْهِمَا شِبْهُ تَمَاثُلٍ أَوْ تَضَادٌّ أَوْ شِبْهُ تَضَادٍّ وَالْخَيَالِيُّ أَنْ يَكُوْنَ بَيْنَ تَصَوُّرَيْهِمَا تَقَارُنٌ لِأَنَّ التَّضَادَّ مَثَلًا إِنَّمَا هُوَ بَيْنَ نَفْسِ السَّوَادِ وَالْبَيَاضِ لَا بَيْنَ تَصَوُّرَيْهِمَا أَعْنِي الْعِلْمَ بِهِمَا وَكَذَا التَّقَارُنُ فِي الْخَيَالِ إِنَّمَا هُوَ بَيْنَ نَفْسِ الصُّوَرِ فَلَا بُدَّ مِنْ تَاوِيْلِ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ (٤) وَحَمْلِهِ عَلٰى مَا ذَكَرَهُ السَّكَّاكِيُّ بِأَنْ يُرَادَ بِالشَّيْئَيْنِ الْجُمْلَتَانِ وَبِالتَّصَوُّرِ مُفْرَدٌ مِنْ مُفْرَدَاتِ الْجُمْلَةِ غَلَطٌ وَمَعَ أَنَّ ظَاهِرَ عِبَارَتِهِ يَأْبٰى عَنْ ذَالِكَ وَلِبَحْثِ الْجَامِعِ زِيَادَةُ تَفْصِيْلٍ وَتَحْقِيْقٍ أَوْرَدْنَاهَا فِي الشَّرْحِ فَإِنَّهُ مِنَ الْمَبَاحِثِ الَّتِيْ مَا وَجَدْنَا أَحَدًا حَامَ حَوْلَ تَحْقِيْقِهَا. (۵)

ترجمہ:۔ پس اگر آپ کہیں کہ کلام صاحب مفتاح تو یہ بتلا رہا ہے کہ کافی ہے صحت عطف کے لیے جامع کا وجود دو جملوں کے درمیان کسی مفرد کے اعتبار سے ان کے مفردات میں سے، حالانکہ وہ خود معترف ہے اس کے فساد کا کیونکہ انہوں نے منع کیا ہے ''خُفِّيْ ضَيِّقٌ وَخَاتَمِيْ ضَيِّقٌ'' اور ''اَلشَّمْسُ وَمِرَارَةُ الْأَرْنَبِ وَأَلْفُ بَاذِنْجَانَةٍ مُحْدَثَةٌ'' جیسی مثالوں کی صحت کو؟ ہم کہیں گے کہ یہاں ان کا کلام نہیں ہے مگر جامع بین الجملتین کے بیان میں، اور باقی یہ کہ کتنی مقدار جامع کی ضروری ہے صحت عطف کے لیے تو وہ مفوض ہے دوسری جگہ کو، اور تصریح کی ہے اس میں کہ مناسبت شرط ہے دونوں مسندوں اور دونوں مسند الیہ کے درمیان میں، اور مصنفؒ نے جب یہ سمجھا کہ سکاکی کے کلام میں جامع کے بیان کے بارے میں ان سے بھول ہوئی ہے اور اس نے ارادہ کیا سکاکی کے کلام کی اصلاح کا تو اس نے اس کے کلام کو بدل دیا اس طرف جو تو دیکھتا ہے، پس ذکر کیا ''اَلْجُمْلَتَيْنِ'' کی جگہ ''اَلشَّيْئَيْنِ'' اور ''اِتِّحَادٌ فِي تَصَوُّرِ مَا'' کی جگہ ''اِتِّحَادٌ فِي التَّصَوُّرِ'' پس خلل واقع ہوا اس کے اس قول میں کہ وہمی یہ ہے کہ ان دونوں کے تصور میں ہو شبہ تماثل یا تضاد یا شبہ تضاد، اور خیالی یہ ہے کہ ہو ان دونوں کے تصور میں تقارن، کیونکہ تضاد تو مثلاً نفس سواد اور نفس بیاض کے درمیان ہے نہ کہ ان کے تصور یعنی ان دونوں کے علم کے درمیان، اور اسی طرح تقارن فی الخیال نفس صور میں ہے نہ، پس ضروری ہے مصنفؒ کے کلام میں تاویل کرنا، اور اس کو محمول کرنا اس پر جس کو ذکر کیا ہے سکاکی نے بایں طور کہ مراد لیا جائے ''شَيْئَيْنِ'' سے ''جُمْلَتَيْنِ'' اور تصور سے کوئی ایک مفرد جملہ کے مفردات میں سے غلط ہے باوجود کہ اس کی ظاہر عبارت منکر ہے اس سے، اور جامع کی بحث کے لیے زیادہ تفصیل اور تحقیق ہے جس کو ہم شرح میں لائے ہیں کیونکہ یہ ان مباحث میں سے ہے کہ نہیں پایا ہے ہم نے کسی کو جو پھرا ہو ان کی تحقیق کے گرد۔

تشریح :۔(۱)علامہ سکاکیؒ کے کلام میں جو بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے، شارحؒ اس تعارض کو دور کرنا چاہتے ہیں، آگے شارحؒ ماتنؒ پر اعتراض کرنے والا ہے، سکاکی پر اعتراض اور جواب درحقیقت اسی اعتراض کے لیے تمہید ہے، سکاکیؒ پر اعتراض یہ ہے کہ سکاکیؒ کے کلام ''وَهُوَ اَنْ يَكُوْنَ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ اِتِّحَادٌ فِيْ تَصَوُّرٍ مَّا الخ '' سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ صحت عطف کے لیے دونوں جملوں میں سے ایک شی میں مناسبت کا متحقق ہونا کافی ہے، جبکہ دوسری طرف ''خُفِّيْ ضَيِّقٌ وَخَاتِمِيْ ضَيِّقٌ '' (میرا موزہ اور میری انگوٹھی تنگ ہے) اور ''اَلشَّمْسُ وَمِرَارَةُ الْاَرْنَبِ وَاَلِفُ بَاذِنْجَانَةٍ مُحْدَثَةٌ '' (سورج اور خرگوش کا پتہ اور لفظ بَاذِنْجَانَة (بینگن) کا الف فنا ہونے والے ہیں) پر عدم صحت کا حکم لگایا ہے کیونکہ دونوں مثالوں کے جملوں کے مسندالیہ (خف اور خاتم، شمس، مرارہ اور الف) میں مناسبت نہیں پائی جارہی ہے، حالانکہ پہلے کلام سے اس کا صحیح ہونا مفہوم ہوتا ہے کیونکہ دونوں جملوں کی ایک شی یعنی مسند (ضَيِّقٌ اور مُحْدَثَةٌ) میں اتحاد پایا جاتا ہے، لہذا سکاکیؒ کے دونوں کلاموں میں تعارض ہے۔ جواب یہ ہے کہ سکاکیؒ کی پہلی عبارت ''وَهُوَ اَنْ يَكُوْنَ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ الخ ''میں کلام نفس جامع کے بارے میں ہے کہ عطف جملہ علی الجملہ کے لیے جامع کا ہونا ضروری ہے، باقی مقدارِ جامع کے بیان سے مذکورہ عبارت خاموش ہے، البتہ دوسرے موقع پر مقدار کے بارے میں کلام کیا ہے کہ عطفِ جملہ علی الجملہ کے لیے دونوں جملوں کے مسندوں اور مسندالیہ میں مناسبت ضروری ہے، لہذا سکاکیؒ کے کلام میں تعارض نہیں ہے۔

(۲) مذکورہ بالا تمہیدی سوال اور جواب کے بعد شارحؒ ماتنؒ پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ ماتنؒ نے اپنی الیضاح نامی کتاب میں علامہ سکاکیؒ کی عبارت ''وَهُوَ اَنْ يَكُوْنَ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ اِتِّحَادٌ فِيْ تَصَوُّرٍ مَّا الخ ''کو سہو پر محمول کیا ہے کیونکہ اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ صحت عطف کے لیے کسی ایک جزء میں مناسبت کا ہونا کافی ہے، حالانکہ سکاکیؒ خود اعتراف کر چکے ہیں کہ ''خُفِّيْ ضَيِّقٌ وَخَاتِمِيْ ضَيِّقٌ '' اور ''اَلشَّمْسُ وَمِرَارَةُ الْاَرْنَبِ وَاَلِفُ بَاذِنْجَانَةٍ مُحْدَثَةٌ'' (سورج اور خرگوش کا پتہ اور لفظ بَاذِنْجَانَة (بینگن) کا الف فنا ہونے والے ہیں) جیسی ترکیبیں غلط ہیں کیونکہ دونوں مثالوں کے جملوں میں مسند (ضَيِّقٌ اور مُحْدَثَةٌ) میں اگرچہ اتحاد ہے مگر ان کے مسندالیہ میں مناسبت نہیں، لہذا سکاکیؒ کی مذکورہ بالا عبارت قابل اصلاح ہے، پس مصنفؒ نے اس عبارت میں اس طرح تبدیلی کی کہ ''جُمْلَتَيْنِ '' کی جگہ ''شَيْئَيْنِ '' اور ''اِتِّحَادٌ فِيْ تَصَوُّرٍ مَّا '' کی جگہ ''اِتِّحَادٌ فِي التَّصَوُّرِ '' معرفہ کو رکھ دیا۔

(۳) شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کی مذکورہ تبدیلی سے سکاکیؒ کی عبارت کی اصلاح کے بجائے خود ماتنؒ کے کلام میں فساد آیا ہے، کیونکہ جامع وہمی کے بارے میں ان کے کلام کا مفہوم یہ ہوگا کہ ''دو چیزوں کے تصور میں شبہ تماثل، یا تضاد یا شبہ تضاد ہو'' حالانکہ یہ درست نہیں ہے کیونکہ تصور سے مراد علم وادراک ہے نہ کہ امر متصور، اور تضاد و شبہ تضاد تو امر متصور مثلاً نفس سواد اور بیاض میں ہے نہ کہ ان کے تصور میں۔ اسی طرح جامع خیالی کے بارے میں ان کے کلام کا مفہوم ہوگا کہ ''دو چیزوں کے تصور میں تقارن ہو'' تو جامع خیالی کی تعریف میں بھی خلل پایا جاتا ہے کیونکہ تقارن نفس صورتوں میں ہے نہ کہ صورتوں کے تصورات

میں۔ یہی ضروری ہے کہ مصنفؒ کی عبارت میں تاویل کر کے یوں کہا جائے کہ "شَیئَینِ" سے مراد "جُملَتَینِ" ہے اور "التَّصَوُّرُ" سے مراد "تَصَوُّرٍ مَا" ہے جیسا کہ سکاکیؒ نے کہا تھا، مصنفؒ نے اختصار اور تفنن فی العبارۃ کے لیے "جُملَتَینِ" کی جگہ "شَیئَینِ" اور "تَصَوُّرٍ مَا" کی جگہ "التَّصَوُّرُ" کو ذکر کیا ہے۔

(۴) مگر مصنفؒ کی عبارت کو اس پر حمل کرنا جس کو سکاکیؒ نے ذکر کیا ہے بایں طور کہ "شَیئَینِ" سے "جُملَتَینِ" اور تصور سے جملہ کے مفردات میں سے کوئی ایک مفرد مراد لیا جائے غلط ہے کیونکہ ایک تو مصنفؒ نے اپنی ایضاح نامی کتاب میں علامہ سکاکیؒ پر اعتراض کیا ہے کہ سکاکیؒ کو چاہیے تھا کہ "جُملَتَینِ" کی جگہ "شَیئَینِ" اور "تَصَوُّرٍ مَا" کی جگہ "التَّصَوُّرُ" ذکر کرتے، لہٰذا مصنفؒ کے کلام کی یہ تاویل درست نہیں۔ نیز مصنفؒ کی ظاہر عبارت بھی اس تاویل کا انکار کرتی ہے کیونکہ مصنفؒ کی عبارت میں اس تاویل کی طرف کوئی اشارہ نہیں پایا جا رہا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ "الشَّیئَینِ" سے دونوں جملوں کے اجزاء مراد ہیں نہ کہ نفس "جُملَتَینِ"۔

(۵) شارحؒ فرماتے ہیں کہ جامع کی مزید تفصیل اور تحقیق میں نے اپنی "مطوّل" نامی شرح میں ذکر کی ہے، اور وہ ایسی تحقیق ہیں کہ ہم نے کسی اور کو ان کی تحقیق کے ارد گرد گھومتے ہوئے نہیں پایا ہے، یعنی جامع کی ایسی تفصیلات اور تحقیقات کسی اور نے ذکر نہیں کی ہیں۔

(۱) وَمِنْ مُحَسِّنَاتِ الْوَصْلِ بَعْدَ وُجُوْدِ الْمُصَحِّحِ تَنَاسُبُ الْجُمْلَتَیْنِ فِی الْاِسْمِیَّةِ وَالْفِعْلِیَّةِ وَ تَنَاسُبُ الْفِعْلَتَیْنِ فِی الْمُضِیِّ وَالْمُضَارِعَةِ فَاِذَا اَرَدْتَ مُجَرَّدَ الْاِخْبَارِ مِنْ غَیْرِ تَعَرُّضٍ لِلتَّجَدُّدِ فِیْ اِحْدٰهُمَا وَالثُّبُوْتِ فِی الْاُخْرٰی قُلْتَ قَامَ زَیْدٌ وَقَعَدَ عَمْرٌو وَ کَذَا زَیْدٌ قَائِمٌ وَعَمْرٌو قَاعِدٌ (۲) اِلَّا لِمَانِعٍ مِثْلُ اَنْ یُرَادَ فِیْ اِحْدٰهُمَا التَّجَدُّدُ وَفِی الْاُخْرَی الثُّبُوْتُ فَیُقَالُ قَامَ زَیْدٌ وَعَمْرٌو قَاعِدٌ اَوْ یُرَادَ فِیْ اِحْدٰهُمَا الْمُضِیُّ وَفِی الْاُخْرَی الْمُضَارَعَةُ فَیُقَالُ زَیْدٌ قَامَ وَعَمْرٌو یَقْعُدُ اَوْ یُرَادَ فِیْ اِحْدٰهُمَا الْاِطْلَاقُ وَفِی الْاُخْرَی التَّقْیِیْدُ بِالشَّرْطِ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی ﴿وَقَالُوْا لَوْلَا اُنْزِلَ عَلَیْهِ مَلَکٌ وَلَوْ اَنْزَلْنَا مَلَکًا لَّقُضِیَ الْاَمْرُ﴾ (۳) وَمِنْهُ قَوْلُهٗ تَعَالٰی ﴿فَاِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا یَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا یَسْتَقْدِمُوْنَ﴾ فَعِنْدِیْ اَنَّ قَوْلَهٗ وَلَا یَسْتَقْدِمُوْنَ عُطِفَ عَلَی الشَّرْطِیَّةِ قَبْلَهَا لَا عَلَی الْجَزَاءِ اَعْنِیْ لَا یَسْتَاْخِرُوْنَ اِذْ لَا مَعْنٰی لِقَوْلِنَا اِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا یَسْتَقْدِمُوْنَ.

ترجمہ:۔ اور محسنات وصل میں سے مصحح کے موجود ہونے کے بعد تناسب ہے دو جملوں میں اور اسمیت اور فعلیت میں اور تناسب ہے دو فعلیہ جملوں کا ماضی اور مضارع ہونے میں، پس جب تو ارادہ کرے محض خبر دینے کا بغیر تعرض کے کسی ایک میں تجدد کا اور دوسرے میں ثبوت کا تو کہے گا "قَامَ زَیْدٌ وَقَعَدَ عَمْرٌو" اور اسی طرح "زَیْدٌ قَائِمٌ وَعَمْرٌو قَاعِدٌ" مگر کسی مانع کی وجہ سے مثلاً یہ کہ مقصود ہو کسی ایک میں تجدد اور دوسرے میں ثبوت، تو کہا جائے گا "زَیْدٌ قَامَ وَعَمْرٌو یَقْعُدُ" یا مقصود ہو کسی ایک میں اطلاق اور دوسرے میں تقیید بالشرط، جیسے باری تعالیٰ کا قول ﴿وَقَالُوْا لَوْلَا اُنْزِلَ عَلَیْهِ مَلَکٌ وَلَوْ اَنْزَلْنَا مَلَکًا لَّقُضِیَ الْاَمْرُ﴾ اور اسی سے باری تعالیٰ کا قول ہے ﴿فَاِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا یَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا یَسْتَقْدِمُوْنَ﴾ پس میرے نزدیک باری تعالیٰ کا قول "وَلَا یَسْتَقْدِمُوْنَ" عطف ہے اس سے پہلے جملہ شرطیہ پر نہ کہ جزاء پر یعنی "لایستاخرون" پر کیونکہ کوئی معنی نہیں ہمارے اس قول

کا" اذاجاء اجلهم لایستقدمون"۔

تشریح:۔(۱) مصنف مصحح عطف (عطف کو صحیح کرنے والا امر یعنی جامع) کے بیان سے فارغ ہو گئے، آگے ان چیزوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کی وجہ سے عطف میں ایک طرح کا حسن پیدا ہوتا ہے، فرماتے ہیں کہ وجود مصحح کے بعد وصل کی خوبیوں میں سے یہ ہے کہ دونوں جملے اسمیت اور فعلیت کے اعتبار سے متناسب ہوں، یعنی اگر ایک جملہ اسمیہ ہو تو دوسرا بھی اسمیہ ہو، اور اگر ایک فعلیہ ہو تو دوسرا بھی فعلیہ ہو۔ اور فعلیہ ہونے کی صورت میں دونوں ماضی ہوں یا دونوں مضارع ہوں۔ پس اگر نفس خبر دینا مقصود ہو، کسی ایک میں تجدد اور دوسرے میں ثبوت کا معنی پیدا کرنا مقصود نہ ہو، تو تناسب فعلی کی صورت میں کہا جائے گا" قَامَ زَیْدٌ وَقَعَدَ عَمْرٌو" اور تناسب اسمی کی صورت میں کہا جائے گا" زَیْدٌ قَائِمٌ وَعَمْرٌو قَاعِدٌ"۔

(۲) کبھی مذکورہ بالا تناسب سے مانع پیدا ہو جاتا ہے تو ایسی صورت میں مذکورہ محسنات کی رعایت ضروری نہیں ہے مثلاً ایک جملہ میں تجدد و حدوث اور دوسرے میں دوام و استمرار کا قصد کیا گیا ہو تو پھر چاہیے کہ ایک جملہ فعلیہ لایا جائے کیونکہ فعلیہ تجدد پر دلالت کرتا ہے، اور دوسرا اسمیہ لایا جائے کیونکہ اسمیہ دوام پر دلالت کرتا ہے جیسے" قَامَ زَیْدٌ وَعَمْرٌو قَاعِدٌ" ۔یا ایک جملہ میں زمانہ ماضی اور دوسرے میں زمانہ مضارع مقصود ہو، تو ایک کو ماضی اور دوسرے کو مضارع لایا جائے گا جیسے" زَیْدٌ قَامَ وَعَمْرٌو یَقْعُدُ" ۔یا ایک جملہ میں اطلاق اور دوسرے میں تقیید بالشرط مقصود ہو تو ایک جملہ کو مطلق اور دوسرے کو مقید لایا جائے گا جیسے باری تعالی کا ارشاد ہے ﴿وَقَالُوْا لَوْلَا اُنْزِلَ عَلَیْهِ مَلَکٌ وَلَوْ اَنْزَلْنَا مَلَکًا لَّقُضِیَ الْاَمْرُ﴾ [سورہ انعام:۸] (اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ:" اس پر کوئی فرشتہ کیوں نہیں اتارا گیا؟" حالانکہ اگر ہم کوئی فرشتہ اتار دیتے تو سارا کام ہی تمام ہو جاتا) جس میں پہلا جملہ" وَقَالُوْا لَوْلَا اُنْزِلَ عَلَیْهِ مَلَکٌ" مطلق ہے اور دوسرا جملہ" لَقُضِیَ الْاَمْرُ" مقید بالشرط ہے یعنی" لَوْ اَنْزَلْنَا مَلَکًا" کے ساتھ مقید ہے۔ باقی اس بات کی دلیل کہ دوسرا جملہ" لَقُضِیَ الْاَمْرُ" ہے" لَوْ اَنْزَلْنَا" نہیں ہے یہ ہے کہ" قُضِیَ الْاَمْرُ" جزا ہے اور" لَوْ اَنْزَلْنَا" جزا کے لیے قید ہے۔ پس جواب شرط جو مقید بشرط ہے معطوف ہے اور معطوف علیہ مطلق عن القید ہے۔

(۳) اور اسی مطلق اور مقید کے قبیل سے باری تعالی کا ارشاد ہے ﴿فَاِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَا یَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا یَسْتَقْدِمُوْنَ﴾ [سورہ اعراف:۳۴] (پس جب ان کی مقررہ میعاد آجاتی ہے تو وہ گھڑی بھر بھی اُس سے آگے پیچھے نہیں ہو سکتے) جس میں" لَا یَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً" پہلا جملہ ہے اور" لَا یَسْتَقْدِمُوْنَ" دوسرا جملہ ہے۔ سابقہ مثال اور اس میں فرق یہ ہے کہ سابقہ مثال میں پہلا جملہ مطلق دوسرا مقید تھا، اور اس میں پہلا جملہ شرط (اِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ) کے ساتھ مقید ہے اور دوسرا جملہ مطلق ہے۔ اور" وَلَا یَسْتَقْدِمُوْنَ" شرط اور جزا دونوں کے مجموعہ پر عطف ہے صرف جزا (لَا یَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً) پر عطف نہیں ہے ورنہ تو" اِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ" معطوف جملہ (لَا یَسْتَقْدِمُوْنَ) کے لیے بھی قید ہوگا، تقدیری عبارت ہوگی" لَا یَسْتَقْدِمُوْنَ اِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ" جس کا کوئی معنی ہی نہیں ہے کیونکہ معنی ہے" جب ان کی موت پہنچ جاتی ہے تو موت سے پہلے وہ نہیں مرتے ہیں" اور یہ معنی غلط

ہے کیونکہ اجل کے آنے کے بعد موت کا اجل سے مقدم ہونا متصور نہیں ہے۔

(۱) **ترتیب** : هُوَ جَعْلُ الشَّيْءِ تَابِعَةً لِلشَّيْءِ شَبَّهَ بِهِ ذِكْرَ بَحْثِ الْجُمْلَةِ الْحَالِيَةِ وَكَوْنِهَا بِالْوَاوِ تَارَةً وَبِدُوْنِهَا اُخْرٰى عَقِيْبَ بَحْثِ الْفَصْلِ وَالْوَصْلِ لِمَكَانِ التَّنَاسُبِ اَصْلُ الْحَالِ الْمُنْتَقِلَةِ ☆ اَیِ الْكَثِيْرُ الرَّاجِحُ فِيْهَا كَمَا يُقَالُ اَصْلُ فِي الْكَلَامِ هُوَ الْحَقِيْقَةُ، اَنْ تَكُوْنَ بِغَيْرِ وَاوٍ ☆ وَاحْتَرَزَ بِالْمُنْتَقِلَةِ عَنِ الْمُؤَكِّدَةِ الْمُقَرِّرَةِ لِمَضْمُوْنِ الْجُمْلَةِ فَاِنَّهَا يَجِبُ اَنْ تَكُوْنَ بِغَيْرِ وَاوٍ اَلْبَتَّةَ لِشِدَّةِ اِرْتِبَاطِهَا بِمَا قَبْلَهَا وَاِنَّمَا كَانَ الْاَصْلُ فِي الْمُنْتَقِلَةِ الْخُلُوَّ عَنِ الْوَاوِ (۲) لِاَنَّهَا فِي الْمَعْنٰى حُكْمٌ عَلٰى صَاحِبِهَا كَالْخَبَرِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْمُبْتَدَاِ فَاِنَّ فِيْ قَوْلِكَ جَاءَ زَيْدٌ رَاكِبًا اِثْبَاتُ الرُّكُوْبِ لِزَيْدٍ كَمَا فِيْ زَيْدٌ رَاكِبٌ اِلَّا اَنَّهُ فِي الْحَالِ عَلٰى سَبِيْلِ التَّبْعِيَّةِ وَاِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ اِثْبَاتُ الْمَجِيْءِ وَجِئْتَ بِالْحَالِ لِتَزِيْدَ فِي الْاِخْبَارِ عَنِ الْمَجِيْءِ هٰذَا الْمَعْنٰى (۳) وَوَصْفٌ لَهُ اَیْ وَلِاَنَّهَا فِي الْمَعْنٰى وَصْفٌ لِصَاحِبِهَا كَالنَّعْتِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْمَنْعُوْتِ اِلَّا اَنَّ الْمَقْصُوْدَ فِي الْحَالِ كَوْنُ صَاحِبِهَا عَلٰى هٰذَا الْوَصْفِ حَالَ مُبَاشَرَةِ الْفِعْلِ فَهِيَ قَيْدٌ لِلْفِعْلِ وَبَيَانٌ لِكَيْفِيَّةِ وُقُوْعِهِ بِخِلَافِ النَّعْتِ فَاِنَّهُ لَا يُقْصَدُ بِهِ ذٰلِكَ بَلْ مُجَرَّدُ اتِّصَافِ الْمَنْعُوْتِ بِهِ وَاِذَا كَانَتِ الْحَالُ مِثْلَ الْخَبَرِ وَالنَّعْتِ فَكَمَا اَنَّهُمَا يَكُوْنَانِ بِدُوْنِ الْوَاوِ فَكَذٰلِكَ الْحَالُ (۴) وَاَمَّا مَا اَوْرَدَهُ بَعْضُ النَّحْوِيِّيْنَ مِنَ الْاَخْبَارِ وَالنُّعُوْتِ الْمُصَدَّرَةِ بِالْوَاوِ كَالْخَبَرِ فِيْ بَابِ كَانَ وَالْجُمْلَةِ الْوَصْفِيَّةِ الْمُصَدَّرَةِ بِالْوَاوِ الَّتِيْ تُسَمّٰى وَاوَ تَاكِيْدِ لُصُوْقِ الصِّفَةِ بِالْمَوْصُوْفِ فَعَلٰى سَبِيْلِ التَّشْبِيْهِ وَالْاِلْحَاقِ بِالْحَالِ.

ترجمہ :- ترتیب کر دینا ہے ایک شی کو پیچھے دوسری شی کے، تشبیہ دی ہے اس کے ساتھ جملہ حالیہ کی بحث کے تذکرہ کو اور اس کے ہونے کو واؤ کے ساتھ کبھی، اور بغیر واؤ کے کبھی، فصل اور وصل کی بحث کے بعد مناسبت کی وجہ سے، حال منتقلہ کی اصل یعنی کثیر اور راجح حال منتقلہ میں جیسے کہا جاتا ہے کہ اصل کلام میں وہ حقیقت ہے، یہ ہے کہ وہ ہو بغیر واؤ کے، احتراز کیا منتقلہ کی قید سے حال مؤکدہ سے جو مقرر مضمون جملہ ہوتا ہے کہ ضروری ہے کہ ہو قطعاً بغیر واؤ کے بوجہ شدید ارتباط کے اپنے ماقبل کے ساتھ، باقی حال منتقلہ میں واؤ سے خالی ہونا اس لیے ہے کہ وہ معنی حکم ہے ذوالحال پر جیسے خبر مبتدأ کی نسبت سے کیونکہ تیرے قول "جَاءَ زَيْدٌ رَاكِبًا" اثبات ہے رکوب کا زید کے لیے جیسے "زید راکب" میں، البتہ حال میں وہ علی سبیل التبعیت ہے اور مقصود اثبات مجی ہے اور حال تو لایا ہے آنے کی خبر دینے میں اس معنی کی زیادہ اطلاع کے لیے، اور وصف ہے اس کے لیے یعنی اس وجہ سے کہ حال معنی کے لحاظ سے وصف ہے ذوالحال کے لیے جیسے صفت موصوف کی نسبت سے، مگر مقصود حال میں ہوتا ہے ذوالحال کا اس وصف پر مباشرت فعل کے وقت ہونا، پس وہ قید ہے فعل کے لیے اور بیان ہے اس کے وقوع کی کیفیت کا بخلاف صفت کے کہ اس میں قصد نہیں کیا جاتا ہے اس کا بلکہ صرف متصف ہونا مقصود ہوتا ہے موصوف کا صفت کے ساتھ، اور جب حال خبر اور نعت کی طرح ہے تو جس طرح [illegible] واؤ کے بغیر اسی طرح حال بھی ہوگا اور وہ

جو نقل کی ہیں بعض نحاۃ نے بعض خبریں اور نعتین جن کے شروع میں واؤ ہے جیسے خبر باب کان میں اور جملہ صفیہ جس کے شروع میں ایسا واؤ ہوتا ہے جس کو واؤِ تاکید لصوق صفت بالموصوف کہتے ہیں تو وہ علی سبیل التشبیہ اور حال کے ساتھ ملحق کے طور پر ہے۔

تشریح:۔ مصنفین حضرات کتاب کے مباحث کو مختلف عنوانات دیتے ہیں مثلاً کبھی ''تنبیہ'' کا عنوان دیتے ہیں، اور کبھی ''تبصرہ، فرع، اشراق یا تذنیب'' کا عنوان دیتے ہیں، باب صدق و کذب کی بحث میں ''تنبیہ'' کے عنوان کے تحت بحث کی تھی، اب یہاں 'تذنیب'' کے عنوان کے تحت جملہ حالیہ کی بحث کو ذکر فرما رہے ہیں۔

(۱) ''تَذْنِیبٌ'' مبتدأ مقدر کے لیے خبر ہے، تقدیری عبارت ہے ''هٰذَا تَذْنِیبٌ''۔ ''تَذْنِیبٌ'' ماخوذ ہے ''ذُنَابَةٌ'' یا ''ذَنَبٌ'' سے لغت میں بمعنی حیوان کی دُم ہے۔ اور اصطلاح میں ایک شئ کو دوسری شئ کے پیچھے لانے کو ''تذنیب'' کہتے ہیں، چونکہ جملہ حالیہ کو فصل و وصل کے ساتھ مناسبت ہے کیونکہ جملہ حالیہ کبھی واو کے ساتھ آتا ہے اور کبھی بغیر واو کے آتا ہے، پہلی صورت میں وصل کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے اور دوسری صورت میں فصل کے ساتھ مشابہ ہے، اس لیے مصنفؒ نے جملہ حالیہ کو فصل و وصل کی بحث کے بعد ذکر کیا ہے، اور ایک شئ کو دوسری شئ کے پیچھے لانے کے ساتھ تشبیہ دے کر اسے ''تَذْنِیبٌ'' کا عنوان دیا ہے۔ ''لِمَكَانِ التَّنَاسُبِ'' بمعنی ''لِوُجُوْدِ التَّنَاسُبِ'' ہے۔

ف:۔ یہاں مقصودی بحث جملہ حالیہ کی ہے جس کی تمہید کے لیے حال منتقلہ مفردہ کا بھی ذکر کیا ہے، حال منتقلہ وہ ہے جو ذوالحال کے ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونے پر دلالت کرتا ہے جیسے ''جَاءَ نِیْ زَیْدٌ رَاكِبًا'' میں ''رَاكِبًا'' سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ زید ہمیشہ راکب نہیں ہوتا ہے۔ حال منتقلہ کا مقابل حال لازمہ ہے جو ذوالحال کے حال کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے جیسے ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِیْفًا﴾ [سورہ نساء: ۲۸] (انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے) میں ''ضَعِیْفًا'' حال ہے جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ ضعف انسان کے لیے ثابت اور دائمی حال ہے۔

(۲) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حال منتقلہ بکثرت بغیر واو کے استعمال ہوتا ہے یعنی حال منتقلہ سے پہلے واو حالیہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ حال منتقلہ اگرچہ لفظی لحاظ سے فضلہ ہوتا ہے جس کے بغیر کلام تام ہو جاتا ہے لہٰذا ماقبل کے ساتھ جوڑ کے لیے واو لانا چاہیے، مگر معنی کی رُو سے چونکہ حال منتقلہ محکوم علیہ پر حکم ہوتا ہے یعنی حال محکوم بہ اور ذوالحال محکوم علیہ ہوتا ہے جیسا کہ خبر کی نسبت ہے مبتدأ کے ساتھ یعنی خبر محکوم بہ اور مبتدأ محکوم علیہ ہوتا ہے کیونکہ تیرے قول ''جَاءَ نِیْ زَیْدٌ رَاكِبًا'' میں زید کے لیے رکوب کا اثبات ہے جیسا کہ ''زَیْدٌ رَاكِبٌ'' میں زید مبتدأ اور ''رَاكِبٌ'' خبر میں زید کے لیے رکوب کا اثبات ہے، پس چونکہ حال منتقلہ کا ماقبل کے ساتھ خبر کی طرح ربط ہے اس لیے درمیان واؤ نہیں لایا جائے گا۔ البتہ حال منتقلہ اور خبر میں فرق یہ ہے کہ خبر میں اثبات رکوب مقصود بالذات ہے کیونکہ خبر رکن کلام ہے جس کے بغیر کلام صحیح نہیں رہتا ہے، اور حال میں اثبات رکوب بالتبع ہے مقصود بالذات نہیں، مقصود بالذات مجیئت ہے، حال اس لیے آپ لاتے ہیں تاکہ آپ مجیئت کی خبر دینے پر اس معنی (اثبات رکوب) کا اضافہ کر دے کہ مجیئت حالت رکوب

میں ہوا ہے۔

(۴) نیز حال منتقلہ میں بغیر واو ہونا اس لیے اصل ہے کہ حال منتقلہ معنی کی رُو سے اپنے ذوالحال کے لیے وصف ہے جیسا کہ نعت کیفیت بہا اپنے منعوت کے ساتھ، پس "جَاءَ زَیْدٌ رَاکِباً" ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا جائے "جَاءَ زَیْدٌ الرَّاکِبُ"۔ البتہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ ذوالحال اپنے حال کے ساتھ فعل کی مباشرت کے وقت متصف ہوتا ہے پس حال فعل کے لیے قید ہوتا ہے اور وقوع فعل کی کیفیت کا بیان ہوتا ہے، مثلاً "جَاءَ زَیْدٌ رَاکِباً" کا مطلب یہ ہے کہ زید مجیئ کی مباشرت کے وقت صفت رکوب کے ساتھ متصف تھا، جبکہ نعت میں یہ نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف یہ بتانا ہوتا ہے کہ موصوف اس صفت کے ساتھ متصف ہے۔ پس جب حال معنی کی رُو سے خبر اور نعت کی طرح ہے تو جس طرح ان میں واؤ نہیں آتا ہے اسی طرح حال میں بھی واؤ نہیں آئے گا۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے لفظ "اصل" کا معنی بیان کیا ہے کہ لفظ "اصل" بمعنی قاعدہ نہیں ہے بلکہ کثیر الاستعمال اور راجح کے معنی میں ہے جیسا کہ کہتے ہیں کہ "اَلْاَصْلُ فِیْ الْکَلَامِ ھُوَ الْحَقِیْقَۃُ" یعنی کلام میں کثیر الاستعمال اور راجح حقیقت ہے اور مجاز قلیل الاستعمال اور مرجوح ہے۔

☆ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے لفظ "اَلْمُنْتَقِلَۃ" کے ذریعہ احتراز کیا حال مؤکدہ سے، کیونکہ حال مؤکدہ لازمی اور وجوبی طور پر واؤ کے بغیر آتا ہے اس لیے کہ حال مؤکدہ کا اپنے ماقبل کے ساتھ شدید ارتباط ہوتا ہے اس لیے درمیان میں واؤ نہیں لایا جائے گا۔ حال مؤکدہ وہ ہے جو مضمون جملہ کی تقریر کرتا ہے جیسے "زَیْدٌ اَبُوْکَ عَطُوْفاً" میں "عَطُوْفاً" تاکید ہے "اَبُوْکَ" کے مضمون کے لیے کیونکہ باپ کے لیے عطوفت اور مہربانی لازم ہے۔

ف: شراح حضرات نے علامہ سعد الدین تفتازانیؒ پر دو اعتراض کئے ہیں، ایک یہ ہے کہ حال منتقلہ کا مقابل حال ثابتہ ہے جس کو حال لازمہ بھی کہتے ہیں نہ کہ حال مؤکدہ، کیونکہ حال مؤکدہ حال ثابتہ کی ایک قسم ہے، پس تفتازانیؒ کو یوں کہنا چاہیے تھا کہ "حال منتقلہ احتراز ہے حال ثابتہ سے"۔ دوسرا یہ کہ علامہ تفتازانیؒ نے حال مؤکدہ کا معنی "اَلْمُقَرِّرَۃُ لِمَضْمُوْنِ الْجُمْلَۃِ" سے کیا ہے، حالانکہ حال مؤکدہ کی تین قسمیں ہیں، ایک یہ کہ جو مضمون جملہ کی تاکید کرے، دوسری یہ کہ جو عامل کی تاکید کردے، تیسری یہ کہ جو ذوالحال کی تاکید کردے۔ لہٰذا شارحؒ کو چاہیے تھا کہ حال مؤکدہ کا معنی فقط "اَلْمُقَرِّرَۃُ" سے کرتے۔

(۵) شارحؒ نے سوال مقدر کا جواب دیا ہے، سوال یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ خبر اور نعت میں واؤ نہیں آتا ہے، درست نہیں ہے کیونکہ نحاۃ کی ایک جماعت "کَانَ" اور اس کے اخوات کی خبر میں دخول واؤ جائز قرار دیتی ہے جیسے شاعر کا شعر ہے "دَخَلْتُ عَلٰی مُعَاوِیَۃَ بْنِ حَرْبٍ: وَکُنْتُ وَقَدْ یَئِسْتُ مِنَ الدُّخُوْلِ" (میں داخل ہوا معاویہ بن حرب پر، حالانکہ میں مایوس ہو چکا تھا دخول سے) جس میں "کُنْتُ" کی خبر (وَقَدْ یَئِسْتُ) پر واؤ داخل ہوا ہے۔ اسی طرح ایسا جملہ وصفیہ جو نکرہ کے لیے صفت واقع ہو اور اس کے شروع

میں واؤ ہو، جس کو واؤ تاکید کہتے ہیں جو موصوف کے ساتھ صفت کے لصوق کی تاکید کا فائدہ دیتا ہے اس کے شروع میں بھی واؤ آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿اَوْ کَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْیَۃٍ وَّھِیَ خَاوِیَۃٌ عَلٰی عُرُوْشِھَا﴾ [سورہ بقرہ: ۲۵۹] (یا نہ دیکھا تو نے اس شخص کو کہ گذرا وہ ایک شہر پر اور وہ گر پڑا تھا اپنی چھتوں پر) جس میں "وَھِیَ خَاوِیَۃٌ عَلٰی عُرُوْشِھَا" جملہ وصفیہ ہے "قَرْیَۃٍ" کے لیے صفت ہے، اور واؤ صفت کا موصوف کے ساتھ وصل کے لیے تاکید ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ صفت اپنے موصوف کے ساتھ مقارن ہو، تو مذکورہ واؤ نے اسی مقارنت کی تاکید کی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ آپ کا یہ کہنا کہ "خبر اور نعت کے شروع میں واؤ نہیں آتا ہے" درست نہیں ہے؟

شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ حال کو خبر اور صفت کے ساتھ مشابہ قرار دینے سے مراد حال مفرد کا خبر و صفت مفردہ کے ساتھ تشبیہ دینا ہے کہ خبر اور صفتِ مفردہ کی طرح حال مفرد بغیر واؤ کے آتا ہے۔ باقی حال اگر جملہ ہو تو اصل کے برخلاف واؤ کے ساتھ آتا ہے، اور خبر و صفتِ جملہ بھی اگر واؤ کے ساتھ آئی تو یہ اس حال کے ساتھ تشبیہ کی بناء پر ہوگا جو حال جملہ ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ حال مفرد کا بغیر واؤ کے آنا خبر اور صفتِ مفردہ کے ساتھ تشبیہ کی بناء پر ہے، اور خبر اور صفتِ جملہ کا واؤ کے ساتھ آنا حال جملہ کے ساتھ تشبیہ اور الحاق کی بناء پر ہے۔

(۱) لٰکِنْ خُوْلِفَ ھٰذَا الْاَصْلُ اِذَا کَانَتِ الْحَالُ جُمْلَۃً اَیِ الْجُمْلَۃُ الْوَاقِعَۃُ حَالًا مِنْ حَیْثُ ھِیَ جُمْلَۃٌ مُسْتَقِلَّۃٌ بِالْاِفَادَۃِ مِنْ غَیْرِ اَنْ تَتَوَقَّفَ عَلَی التَّعْلِیْقِ بِمَا قَبْلَھَا ☆ وَاِنَّمَا قَالَ مِنْ حَیْثُ ھِیَ جُمْلَۃٌ لِاَنَّھَا مِنْ حَیْثُ ھِیَ حَالٌ غَیْرُ مُسْتَقِلَّۃٍ بَلْ مُتَوَقِّفَۃٌ عَلَی التَّعْلِیْقِ بِکَلَامٍ سَابِقٍ قُصِدَ تَقْیِیْدُہٗ بِھَا فَتَحْتَاجُ الْجُمْلَۃُ الْوَاقِعَۃُ حَالًا اِلٰی مَا یَرْبُطُھَا بِصَاحِبِھَا الَّذِیْ جُعِلَتْ حَالًا عَنْہُ (۲) وَکُلٌّ مِنَ الضَّمِیْرِ وَالْوَاوِ صَالِحٌ لِلرَّبْطِ، وَالْاَصْلُ الَّذِیْ لَا یُعْدَلُ عَنْہُ مَا لَمْ تَمَسَّ حَاجَۃٌ اِلٰی زِیَادَۃِ ارْتِبَاطٍ ھُوَ الضَّمِیْرُ بِدَلِیْلِ الْاِقْتِصَارِ عَلَیْہِ فِی الْحَالِ الْمُفْرَدَۃِ وَالْخَبَرِ وَالنَّعْتِ

ترجمہ: لیکن خلاف کیا گیا ہے اس اصل کا اس وقت جبکہ حال جملہ ہو پس وہ یعنی وہ جملہ جو حال واقع ہو رہا ہو اس حیثیت سے کہ وہ جملہ مستقل بالافادہ ہے بغیر اس کے کہ وہ متعلق ہو اپنے ماقبل کے ساتھ، اور مصنفؒ نے "مِنْ حَیْثُ ھِیَ جُمْلَۃٌ" اس لیے کہا کہ وہ حال ہونے کی حیثیت سے غیر مستقل ہے بلکہ موقوف ہے کلام سابق کے ساتھ متعلق ہونے پر جس کی تقیید کا قصد کیا گیا ہو اس کے ساتھ پس محتاج ہے وہ جملہ جو حال واقع ہے اس چیز کی طرف جو اس کو مربوط کر دے اس ذوالحال کے ساتھ جس کے لیے اسے حال بنایا گیا ہے اور ہر ایک ضمیر اور واؤ میں صلاحیت رکھتا ہے رابط بننے کی، اور وہ اصل جس سے عدول نہیں کیا جا سکتا ہے جب تک کہ زیادتی ارتباط کی ضرورت نہ ہو وہ ضمیر ہی ہے اس دلیل سے کہ اقتصار ہوتا ہے اس پر حال مفردہ میں اور خبر میں اور نعت میں۔

تشریح: (۱) ماقبل میں کہا تھا کہ حال مفرد میں واؤ نہ آنا اصل ہے، اب فرماتے ہیں کہ اگر حال جملہ ہو تو مذکورہ اصل کے خلاف ہوگا یعنی حال جملہ ہونے کی صورت میں حال سے پہلے واؤ آتا ہے کیونکہ جملہ من حیث الجملہ مستقل بالافادہ ہوتا ہے ماقبل کے ساتھ ربط

پر موقوف نہیں ہوتا ہے اس لیے جملہ حالیہ اپنے صاحب (جس سے اسے حال بنایا گیا ہو) کے ساتھ ربط میں رابط کا محتاج ہوگا، لہذا اس صورت میں حال سے پہلے واوٓ آتا ہے۔

(۲) پھر رابط ضمیر بھی بن سکتی ہے اور واوٓ بھی بن سکتا ہے، مگر بلغاء کے نزدیک راجح اور کثیر الاستعمال یہ ہے کہ رابط ضمیر ہو، جب تک کہ زیادتی ربط کی ضرورت نہ ہو اس اصل اور راجح سے بلغاء عدول نہیں کرتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ حال مفرد، خبر اور نعت میں ضمیر پر اکتفاء کیا جاتا ہے، جیسے حال مفرد کی مثال "جَاءَ زَيْدٌ رَاكِباً" میں "رَاكِباً" حال مفرد ہے اور رابط اس میں ضمیر ہے۔ اور خبر کی مثال "زَيْدٌ قَائِمٌ" میں "قَائِمٌ" خبر ہے اور رابط اس میں ضمیر ہے۔ اور نعت کی مثال "رَجُلٌ أَبُوهُ صَالِحٌ مَرَرْتُ بِهِ" میں "أَبُوهُ صَالِحٌ" نعت ہے اور رابط اس میں ضمیر ہے۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے ماتنؒ کے قول "مِنْ حَيْثُ هِيَ جُمْلَةٌ" قید کی وجہ بیان کی ہے کہ جملہ من حیث الجملہ مستقل بالافادہ ہوتا ہے، اس سے احتراز مقصود ہے جملہ من حیث الحال سے یعنی اگر جملہ حال واقع ہو تو حال ہونے کی حیثیت سے مستقل نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کلام سابق کے ساتھ ربط پر موقوف ہوتا ہے جس کلام کو مذکورہ حال کے ساتھ مقید کرنے کا قصد کیا گیا ہو۔

(۱) فَالْجُمْلَةُ الَّتِي تَقَعُ حَالاً إِنْ خَلَتْ عَنْ ضَمِيرِ صَاحِبِهَا الَّذِي تَقَعُ هِيَ حَالاً عَنْهُ وَجَبَ فِيهَا الْوَاوُ لِيَحْصُلَ الْإِرْتِبَاطُ فَلَا يَجُوزُ خَرَجْتُ وَزَيْدٌ قَائِمٌ. (۲) وَلَمَّا ذَكَرَ أَنَّ كُلَّ جُمْلَةٍ خَلَتْ عَنِ الضَّمِيرِ وَجَبَ فِيهَا الْوَاوُ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ أَيَّ جُمْلَةٍ يَجُوزُ ذَالِكَ فِيهَا وَأَيَّ جُمْلَةٍ لَا يَجُوزُ، فَقَالَ وَكُلُّ جُمْلَةٍ خَالِيَةٍ عَنْ ضَمِيرِ مَا أَيِ الْإِسْمِ الَّذِي يَجُوزُ أَنْ يَنْتَصِبَ عَنْهُ حَالٌ وَذَالِكَ بِأَنْ يَكُونَ فَاعِلاً أَوْ مَفْعُولاً مُعَرَّفاً أَوْ مُنَكَّراً مَخْصُوصاً لَا نَكِرَةً مَحْضَةً أَوْ مُبْتَدَأً أَوْ خَبَراً فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَنْتَصِبَ عَنْهُ حَالٌ عَلَى الْأَصَحِّ (۳) وَإِنَّمَا لَمْ يَقُلْ عَنْ ضَمِيرِ صَاحِبِ الْحَالِ لِأَنَّ قَوْلَهُ كُلُّ جُمْلَةٍ مُبْتَدَأٌ خَبَرُهُ قَوْلُهُ يَصِحُّ أَنْ تَقَعَ تِلْكَ الْجُمْلَةُ حَالاً عَنْهُ أَيْ عَمَّا يَجُوزُ أَنْ يَنْتَصِبَ عَنْهُ بِالْوَاوِ وَمَا لَمْ يَثْبُتْ لَهُ هٰذَا الْحُكْمُ أَعْنِي وُقُوعَ الْحَالِ عَنْهُ لَمْ يَصِحَّ إِطْلَاقُ إِسْمِ صَاحِبِ الْحَالِ عَلَيْهِ إِلَّا مَجَازاً (۴) وَإِنَّمَا قَالَ يَنْتَصِبُ عَنْهُ حَالٌ وَلَمْ يَقُلْ يَجُوزُ أَنْ تَقَعَ تِلْكَ الْجُمْلَةُ حَالاً عَنْهُ لِيَدْخُلَ فِيهِ الْجُمْلَةُ الْخَالِيَةُ عَنِ الضَّمِيرِ الْمُصَدَّرَةُ بِالْمُضَارِعِ الْمُثْبَتِ فَيَصِحُّ إِسْتِثْنَاءُ بِقَوْلِهِ إِلَّا الْمُصَدَّرَةَ بِالْمُضَارِعِ الْمُثْبَتِ نَحْوَ جَاءَ زَيْدٌ وَيَتَكَلَّمُ عَمْرٌو فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَجْعَلَ وَيَتَكَلَّمُ عَمْرٌو حَالاً عَنْ زَيْدٍ لِمَا سَيَأْتِي مِنْ أَنَّ رَبْطَ مِثْلِهَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ بِالضَّمِيرِ فَقَطْ (۵) وَلَا يَخْفٰى أَنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِهِ كُلُّ جُمْلَةٍ اَلْجُمْلَةُ الصَّالِحَةُ لِلْحَالِيَةِ فِي الْجُمْلَةِ بِخِلَافِ الْإِنْشَائِيَاتِ فَإِنَّهُ لَا تَقَعُ حَالاً أَلْبَتَّةَ لَا مَعَ الْوَاوِ وَلَا بِدُونِهَا.

ترجمہ: ۔پس وہ جملہ جو حال واقع ہو رہا ہے اگر خالی ہو اس ذوالحال کی ضمیر سے جس سے وہ حال واقع ہو رہا ہے تو واجب ہے اس میں واو تا کہ حاصل ہو جائے ارتباط پس جائز نہیں ہے "خَرَجْتُ وَزَيْدٌ قَائِمٌ"۔ اور جب یہ ذکر کیا گیا کہ ہر وہ جملہ جو خالی ہو ضمیر سے واجب ہے اس میں واو تو ارادہ کیا کہ بیان کرے کہ کون سے جملے میں یہ جائز ہے اور کون سے میں جائز نہیں، پس کہا کہ ہر وہ جملہ جو اس کی

ضمیر سے خالی ہو یعنی اس اسم کی ضمیر سے، جس سے حال کا منصوب ہونا صحیح ہو اور یہ بایں طور کہ ہو وہ اسم فاعل یا مفعول، معرفہ یا نکرہ مخصوصہ نہ کہ نکرہ محضہ، یا مبتدا یا خبر کیونکہ یہ جائز نہیں کہ اس سے حال منصوب ہو صحیح قول کے مطابق، اور "عَنْ ضَمِیْرِ صَاحِبِ الْحَالِ" نہیں کہا اس لیے کہ "کل جملۃ" مبتدأ ہے اور اس کی خبر "یَصِحّ اَنْ تَقَعَ الخ" ہے، صحیح ہے یہ کہ واقع ہو وہ جملہ حال اس سے یعنی اس اسم سے جس سے حال کا منصوب ہونا جائز ہے واؤ کے ساتھ، اور جب تک کہ ثابت نہ ہو اس کے لیے یہ حکم یعنی اس سے حال واقع ہونا صحیح نہیں ہے ذوالحال کے نام کا اطلاق اس پر مگر مجازاً۔ اور مصنفؒ نے کہا کہ منصوب ہوتا ہے اس سے حال اور یہ نہیں کہا کہ جائز ہے کہ واقع ہو وہ جملہ حال اس سے، تاکہ داخل ہو اس میں وہ جملہ جو ضمیر سے خالی ہو اور اس کے شروع میں مضارع مثبت ہو، اور پھر صحیح ہو اس کا استثناء ان کے قول "اِلَّا الْمُصَدَّرَةُ الخ" کے ذریعہ، جیسے "جَاءَ زَیْدٌ وَیَتَکَلَّمُ عَمْرٌو" کہ یہ جائز نہیں کہ بنائے "وَیَتَکَلَّمُ عَمْرٌو" کو حال "زید" سے کیونکہ آگے رہا ہے کہ ربط اس جیسے میں ضروری ہے کہ فقط ضمیر ہو، اور مخفی نہیں کہ ان کے قول "کل جملۃ" سے مراد وہ جملہ ہے جو فی الجملہ حال بننے کی صلاحیت رکھتا ہو بخلاف انشائیات کے کہ وہ بالکل حال واقع نہیں ہوتے، نہ واؤ کے ساتھ اور نہ بغیر واؤ کے۔

تشــــــریــــح: ۔ آگے مصنفؒ ان مواضع کی تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں جن میں ربط کے لیے صرف واؤ آتا ہے، یا صرف ضمیر آتی ہے اور یا دونوں آتے ہیں۔ جس کا خلاصہ ماتنؒ نے اپنی اس عبارت میں بیان کیا ہے "فَالْجُمْلَةُ اِنْ خَلَتْ عَنْ ضَمِیْرِ صَاحِبِهَا وَجَبَ الْوَاوُ، وَاِنْ لَمْ تَخْلُ فَاِنْ کَانَتْ فِعْلِیَّةً وَالْفِعْلُ الْمُضَارِعُ الْمُثْبَتُ اِمْتَنَعَ دُخُوْلُهَا وَاِنْ مَنْفِیًّا فَالْاَمْرَانِ وَاِنْ کَانَتْ اِسْمِیَّةً فَالْمَشْهُوْرُ جَوَازُ تَرْکِهَا" جس میں ماتنؒ نے چار مطالب کو بیان کیا ہے (۱) اگر جملہ حالیہ میں ایسی ضمیر نہ ہو جو ذوالحال کی طرف راجع ہو تو اس صورت میں حال اور ذوالحال میں رابطہ کے لیے واؤ ہوگا۔ (۲) اور اگر جملہ حالیہ میں ایسی ضمیر پائی جاتی ہو جو ذوالحال کی طرف راجع ہو اور حالیہ جملہ فعل مضارع مثبت ہو تو اس صورت میں رابطہ کے لیے واؤ کا آنا ممتنع ہے۔ (۳) اور اگر جملہ حالیہ فعل مضارع منفی ہو تو اس صورت میں واؤ لانا اور نہ لانا دونوں جائز ہیں۔ (۴) اور اگر جملہ حالیہ جملہ اسمیہ ہو تو اس صورت میں مشہور ترک واؤ کا جواز ہے، اگرچہ واؤ لانا بھی جائز ہے۔

(۱) پس مذکورہ چار مطالب میں سے پہلا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی جملہ حالیہ اپنے صاحب (یعنی ذوالحال، جس کے لیے یہ جملہ حال واقع ہو رہا ہے) کی طرف راجع ہونے والی ضمیر سے خالی ہو تو ایسے جملہ حالیہ میں ربط کے لیے واؤ لانا واجب ہے تاکہ ذوالحال کے ساتھ اس کا ارتباط حاصل ہو، لہذا "خَرَجْتُ زَیْدٌ قَائِمٌ" میں "زَیْدٌ قَائِمٌ" جملہ حالیہ بغیر واؤ کے ہے اس لیے یہ جائز نہیں ہے۔

(۲) اس سے پہلے مصنفؒ نے یہ ذکر کیا تھا کہ جو جملہ ضمیر سے خالی ہو اس میں ربط کے لیے واؤ لانا واجب ہے، اب یہاں سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ کن کن جملوں میں ضمیر سے خالی ہونے کی صورت میں صرف واؤ پر اکتفاء کرنا جائز ہے اور کن میں جائز نہیں ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہر وہ جملہ جو اس اسم کی طرف راجع ہونے والی ضمیر سے خالی ہو جس اسم سے حال کا منصوب ہونا صحیح ہو، ایسے جملے کا صرف واؤ کے ساتھ حال ہونا صحیح ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ مذکورہ اسم (ذوالحال) ترکیب میں فاعل واقع ہو جیسے "تھ[illegible]

زَیْدٌ وَعَمْرٌو یَتَکَلَّمُ ''جس میں منتصب عنہ اسم (ذوالحال) یعنی ''زَیْدٌ'' فاعل ہے اور ''وَعَمْرٌو یَتَکَلَّمُ'' ایسا جملہ ہے جو ذوالحال کی طرف راجع ہونے والی ضمیر سے خالی ہے، تو اس کا صرف واؤ کے ساتھ حال ہونا صحیح ہے۔ اور یا ذوالحال ترکیب میں مفعول واقع ہو جیسے ''رَأَیْتُ زَیْدًا وَعَمْرٌو یَتَکَلَّمُ ''میں ذوالحال ''زَیْدًا'' مفعول بہ واقع ہے اور ''وَعَمْرٌو یَتَکَلَّمُ'' ایسا جملہ ہے جو ذوالحال کی طرف راجع ہونے والی ضمیر سے خالی ہے، تو اس کا صرف واؤ کے ساتھ حال ہونا صحیح ہے۔ پھر فاعل اور مفعول عام ہے کہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو، مگر نکرہ ہونے کی صورت میں مخصصہ ہونا ضروری ہے۔ ذوالحال نکرہ محضہ نہ ہو، اور ترکیب میں مبتدا یا خبر واقع نہ ہو کیونکہ اصح قول کے مطابق ان کی وجہ سے حال کا منصوب ہونا جائز نہیں ہے۔ ''یَنْتَصِبُ عَنْهُ'' میں ''عَنْ'' اجلیہ ہے ''اَیْ یَنْتَصِبُ لِاَجْلِهٖ حَالٌ''۔

(۳) مصنفؒ کی عبارت ''یَصِحُّ اَنْ تَقَعَ حَالًا عَنْهُ بِالْوَاوِ'' کی شرح تو اوپر نمبر۲ میں گذر چکی، باقی شارحؒ کی اس متن سے پہلے اور بعد والی عبارت سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ مصنفؒ نے ''خَالِیَةٌ عَنْ ضَمِیْرِ مَا یَجُوْزُ اَنْ یَنْتَصِبَ عَنْهُ الْحَالُ'' کہا ہے، کیوں اس طرح نہ کہا کہ ''خَالِیَةٌ عَنْ ضَمِیْرِ صَاحِبِ الْحَالِ'' (کہ ذوالحال کی ضمیر سے خالی ہو) حالانکہ یہ عبارت پہلی عبارت سے مختصر ہے؟ شارحؒ نے اس سوال کا جواب دیا ہے کہ ''کُلُّ جُمْلَةٍ الخ'' مبتدأ ہے، اور ''یَصِحُّ اَنْ تَقَعَ حَالًا عَنْهُ'' اس کی خبر ہے، تو اگر خبر آنے سے پہلے ''کُلُّ جُمْلَةٍ الخ'' پر ذوالحال کا اطلاق کرتے تو وصف ذوالحال کے ساتھ متصف ہونے سے پہلے ہی اس کا ذوالحال ہونا لازم آتا جو کہ مجاز ہے کیونکہ باعتبار مایؤل الیہ یہ ذوالحال ہے اس لیے کہ جب تک کہ اس سے حال واقع نہ ہو تو اس پر ''صاحب الحال'' (ذوالحال) کا اطلاق صحیح نہیں ہے مگر مایؤل الیہ کے اعتبار سے یعنی چونکہ آئندہ ذوالحال بننے والا ہے اس لیے اسے اب ہی سے ذوالحال کہا گیا، اور مایؤل الیہ کے اعتبار سے کسی چیز کو کسی وصف کے ساتھ متصف کرنا مجاز ہے، اور مجاز کے مقابلے میں حقیقت اولیٰ ہے اور مصنفؒ مجاز کے ساتھ تکلم نہیں کرنا چاہتا ہے، اس لیے انہوں نے ''خَالِیَةٌ عَنْ ضَمِیْرِ صَاحِبِ الْحَالِ'' نہیں کہا۔

(٤) شارحؒ کی یہ عبارت بھی سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ مصنفؒ نے ذوالحال کو ''مَا یَجُوْزُ اَنْ یَنْتَصِبَ عَنْهُ حَالٌ'' سے تعبیر کیا، حالانکہ ''مَا یَجُوْزُ اَنْ تَقَعَ تِلْکَ الْجُمْلَةُ حَالًا عَنْهُ'' سے بھی تعبیر کر سکتے تھے تو مصنفؒ اس عبارت کے ذریعہ کیوں تعبیر نہیں کیا؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ ''مَا یَجُوْزُ اَنْ یَنْتَصِبَ عَنْهُ حَالٌ یَصِحُّ اَنْ تَقَعَ حَالًا عَنْهُ بِالْوَاوِ ''مستثنیٰ منہ ہے، اور ''اِلَّا الْمُصَدَّرَةَ بِالْمُضَارِعِ الْمُثْبَتِ ''مستثنیٰ ہے۔ اور مستثنیٰ منہ عموم اور شمول کے اعتبار سے مستثنیٰ اور مستثنیٰ کے غیر کو شامل ہوتا ہے اور مصنفؒ نے جو عبارت اختیار کی ہے وہ ایسی ہی ہے کیونکہ ذوالحال کی تعریف اس طرح ہوگی کہ ''ذوالحال وہ اسم ہے جو بالقوہ اجمالی طور پر اس کی وجہ سے حال منصوب ہو سکتا ہے'' اور یہ تعریف جملہ حالیہ مضارع مثبت کے حال ہونے کی صورت کو بھی شامل ہے کیونکہ مضارع مثبت حال بن سکتا ہے اور مضارع مثبت کے غیر کو بھی شامل ہے، اور چونکہ مضارع مثبت واؤ کے ساتھ نہیں آتا ہے اس لیے اسے مستثناء کر دیا کہ جملہ حالیہ اگر ایسا ہو کہ اس کے شروع میں فعل مضارع مثبت ہو اور وہ ذوالحال کی طرف راجع ہونے والی ضمیر سے خالی ہو تو اس میں واؤ پر اکتفاء کرنا درست نہیں۔ اس کے برعکس معترض کی عبارت ''مَا یَجُوْزُ اَنْ تَقَعَ تِلْکَ الْجُمْلَةُ حَالًا عَنْهُ ''مستثنیٰ یعنی

فعل مضارع مثبت کو شامل نہیں ہے کیونکہ اس عبارت کی رُو سے ذوالحال کی تعریف اس طرح ہوگی ''کہ ذوالحال وہ اسم ہے کہ بالفعل جملہ اس سے حال واقع ہو'' ظاہر ہے کہ یہ فعل مضارع مثبت کے حال ہونے کی صورت کو شامل نہیں کیونکہ فعل مضارع مثبت بالفعل واؤ کے ساتھ بغیر ضمیر کے حال واقع نہیں ہو سکتا ہے، لہٰذا اس سے ''اِلَّا الْمُصَدَّرَةُ بِالْمُضَارِعِ الْمُثْبَتِ'' کے ذریعہ استثناء صحیح نہیں، اس لیے وہی عبارت صحیح ہے جو مصنفؒ نے اختیار کی ہے۔

پس جو جملہ حالیہ ایسا ہو کہ اس کے شروع میں فعل مضارع مثبت ہو اور وہ ذوالحال کی طرف راجع ہونے والی ضمیر سے خالی ہو تو اس میں صرف واؤ رابط پر اکتفاء کرنا درست نہ ہوگا جیسے ''جَاءَ زَيْدٌ وَيَتَكَلَّمُ عَمْرٌو'' میں ''وَيَتَكَلَّمُ عَمْرٌو'' ایسا جملہ حالیہ ہے جو ذوالحال (زَيْـــدٌ) کی طرف راجع ہونے والی ضمیر سے خالی ہے، اور اس کے شروع میں فعل مضارع مثبت ہے، تو اس میں صرف واؤ پر اکتفاء کرنا جائز نہیں کیونکہ آگے آرہا ہے کہ ایسے جملہ حالیہ کو ماقبل کے ساتھ جوڑنے کے لیے رابط ضمیر ہونا ضروری ہے۔

(۵) شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''كُلُّ جُمْلَةٍ خَالِيَةٍ عَنْ ضَمِيرِ الخ'' میں جملہ سے وہ جملہ مراد ہے جو فی الجملہ حال بننے کی صلاحیت رکھتا ہو یعنی جملہ خبریہ ہو۔ بخلاف انشائی جملوں کے کیونکہ وہ بالکل حال نہیں بن سکتے ہیں نہ واؤ کے ساتھ اور نہ بغیر واؤ کے۔ باقی جن انشائی جملوں کا حال ہونا عربوں سے سنا گیا ہو تو تاویل کر کے ان کو خبریہ بنایا جائے گا مثلاً ایسے جملوں کو ''يُقَالُ'' مقدر کے لیے مقول قرار دیا جائے گا، قول یا مقولہ جملہ خبریہ ہو کر حال بن جائے گا۔

(۱) وَالْاَعَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ اِنْ خَلَتْ اَيْ وَاِنْ لَمْ تَخْلُ الْجُمْلَةُ الْحَالِيَةُ عَنْ ضَمِيرِ صَاحِبِهَا فَاِنْ كَانَتْ فِعْلِيَّةً وَالْفِعْلُ مُضَارِعٌ مُثْبَتٌ اِمْتَنَعَ دُخُوْلُهَا اَيْ الْوَاوُ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالٰى ﴿وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ﴾ اَيْ لَا تُعْطِ حَالَ كَوْنِكَ تَعُدُّ مَا تُعْطِيْهِ كَثِيْرًا لِاَنَّ الْاَصْلَ فِي الْحَالِ هِيَ الْحَالُ الْمُفْرَدَةُ لِعَرَاقَةِ الْمُفْرَدِ فِي الْاِعْرَابِ وَتَطَفُّلِ الْجُمْلَةِ عَلَيْهِ لِوُقُوْعِهَا مَوْقِعَهُ (۲) وَهِيَ اَيْ الْمُفْرَدَةُ تَدُلُّ عَلٰى حُصُوْلِ صِفَةٍ اَيْ مَعْنًى قَائِمٍ بِالْغَيْرِ لِاَنَّهَا لِبَيَانِ الْهَيْئَةِ الَّتِيْ عَلَيْهَا الْفَاعِلُ اَوِ الْمَفْعُوْلُ وَالْهَيْئَةُ مَعْنًى قَائِمٌ بِالْغَيْرِ غَيْرِ ثَابِتَةٍ لِاَنَّ الْكَلَامَ فِي الْحَالِ الْمُنْتَقِلَةِ مُقَارِنٍ ذٰلِكَ الْحُصُوْلُ لِمَا جُعِلَتِ الْحَالُ قَيْدًا لَهُ يَعْنِي الْعَامِلَ لِاَنَّ الْغَرَضَ مِنَ الْحَالِ تَخْصِيْصُ وُقُوْعِ مَضْمُوْنِ عَامِلِهَا بِوَقْتِ حُصُوْلِ مَضْمُوْنِ الْحَالِ وَهٰذَا مَعْنَى الْمُقَارَنَةِ (۳) وَهُوَ الْمُضَارِعُ الْمُثْبَتُ كَذٰلِكَ اَيْ دَالٌّ عَلٰى حُصُوْلِ صِفَةٍ غَيْرِ ثَابِتَةٍ مُقَارِنٍ لِمَا جُعِلَتْ قَيْدًا لَهُ كَالْمُفْرَدَةِ فَيَمْتَنِعُ الْوَاوُ فِيْهِ كَمَا فِي الْمُفْرَدَةِ اَمَّا الْحُصُوْلُ اَيْ دَلَالَةُ الْمُضَارِعِ الْمُثْبَتِ عَلٰى حُصُوْلِ صِفَةٍ غَيْرِ ثَابِتَةٍ فَلِكَوْنِهِ فِعْلًا فَيَدُلُّ عَلَى التَّجَدُّدِ وَعَدَمِ الثُّبُوْتِ مُثْبَتًا فَيَدُلُّ عَلَى الْحُصُوْلِ وَاَمَّا الْمُقَارَنَةُ فَلِكَوْنِهِ مُضَارِعًا فَيَصْلُحُ لِلْحَالِ كَمَا يَصْلُحُ لِلْاِسْتِقْبَالِ، (۴) وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الْحَالَ الَّذِيْ يَدُلُّ عَلَيْهِ الْمُضَارِعُ هُوَ زَمَانُ التَّكَلُّمِ وَحَقِيْقَتُهُ اَجْزَاءٌ مُتَعَاقِبَةٌ مِنْ اَوَاخِرِ الْمَاضِيْ وَاَوَائِلِ الْمُسْتَقْبَلِ وَالْحَالُ الَّتِيْ نَحْنُ بِصَدَدِهَا يَجِبُ اَنْ تَكُوْنَ مُقَارِنَةً لِزَمَانِ وُقُوْعِ مَضْمُوْنِ الْفِعْلِ الْمُقَيَّدِ بِالْحَالِ مَاضِيًا كَانَ اَوْ حَالًا اَوْ مُسْتَقْبَلًا فَلَا دَخْلَ لِلْمُضَارِعَةِ فِي الْمُقَارَنَةِ (۵) فَالْاَوْلٰى اَنْ يُّعَلَّلَ اِمْتِنَاعُ الْوَاوِ فِي الْمُضَارِعِ الْمُثْبَتِ بِاَنَّهُ عَلٰى وَزْنِ اِسْمِ الْفَاعِلِ لَفْظًا وَبِتَقْدِيْرِهِ مَعْنًى.

ترجمہ:۔ ورنہ، اس کا عطف ان کے قول "اِنْ خَلَتْ" پر ہے یعنی اگر خالی نہ ہو جملہ حالیہ ضمیر ذوالحال سے تو اگر وہ جملہ فعلیہ ہو اور فعل مضارع مثبت ہو تو ممتنع ہے اس کا دخول یعنی واؤ کا جیسے باری تعالیٰ کا قول ہے "وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ" یعنی مت عطاء کر اس حال میں کہ تو شمار کر رہا ہو اس کو جو تو اس کو دے رہا ہے زیادہ، کیونکہ اصل حال میں وہ حال مفردہ ہی ہے بوجہ اصل ہونے مفرد کے اعراب میں اور بوجہ تابع ہونے جملہ کے اس کا کیونکہ وہ واقع ہوتا ہے مفرد کی جگہ میں، اور وہ یعنی حال مفردہ دلالت کرتا ہے حصول صفت پر یعنی معنی قائم بالغیر پر کیونکہ وہ فاعل یا مفعول کی ہیئت بیان کرنے کے لیے ہے اور ہیئت معنی قائم بالغیر ہے، ایسی صفت جو غیر ثابت ہے، کیونکہ کلام حال منتقلہ میں ہے، مقارن ہوتا ہے وہ حصول اس چیز کے ساتھ جس کے لیے حال کو قید بنایا گیا ہے یعنی عامل کے لیے، کیونکہ غرض حال سے خاص کرنا ہوتا ہے حال کے عامل کے مضمون کے وقوع کو حال کے مضمون کے حصول کے وقت کے ساتھ، اور یہی معنی ہے مقارنت کا، اور وہ یعنی مضارع مثبت بھی ایسا ہی ہے، یعنی دلالت کرتا ہے ایسی صفت غیر ثابتہ کے حصول پر جو مقارن ہوتی ہے اس چیز کے جس کے لیے حال کو قید بنایا گیا ہے مثل حال مفردہ کے، پس ممتنع ہوگا واؤ اس میں جیسا کہ حال مفردہ میں ممتنع ہے۔ بہر حال حصول یعنی مضارع مثبت کا حصول صفتِ غیر ثابتہ پر دلالت کرنا تو اس لیے ہے کہ وہ فعل ہے پس وہ دلالت کرتا ہے تجدد اور عدم ثبوت پر، مثبت ہے، پس دلالت کرتا ہے حصول پر، اور بہر حال مقارنت تو اس لیے کہ وہ مضارع ہے پس صلاحیت رکھتا ہے حال کی جیسا کہ صلاحیت رکھتا ہے استقبال کی، اور اس میں نظر ہے کیونکہ وہ حال جس پر دلالت کرتا ہے مضارع وہ زمانہ تکلم ہے اور اس کی حقیقت وہ پے در پے اجزاء ہیں ماضی کے اواخر کے اور مستقبل کے اوائل کے، اور وہ حال جس کے ہم در پے ہیں ضروری ہے کہ مقارن ہو زمانہ وقوع مضمون فعل کے ساتھ جو حال کے ساتھ مقید ہو خواہ وہ فعل ماضی ہو یا حال ہو یا مستقبل، پس کوئی دخل نہیں ہے مضارع کا مقارنت میں، پس بہتر یہ ہے کہ علت یوں بیان کی جائے مضارع مثبت میں امتناع واؤ کی کہ وہ لفظاً اسم فاعل کے وزن پر ہوتا ہے اور معنی بتقدیر اسم فاعل ہوتا ہے۔

تشریح:۔(۱) یہاں سے مصنف "مطلبِ ثانی" کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اگر جملہ حالیہ فعل مضارع مثبت ہو اور مذکورہ ضمیر سے خالی نہ ہو تو ایسے حال کے ماقبل کے ساتھ ارتباط کے لیے صرف واؤ پر اکتفاء کرنا جائز نہیں جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ﴾ (یعنی آپ احسان نہ کیجئے اس حال میں کہ آپ اپنی عطاء کو کثیر شمار کرتے ہوں) جس میں جملہ حالیہ "تَسْتَكْثِرُ" جو کہ "تَمْنُنْ" کی ضمیر سے حال ہے اور فعل مضارع مثبت ہے تو اس میں ربط کے لیے واؤ پر اکتفاء کرنا جائز نہیں بلکہ رابط ضمیر مقدر ماننا ضروری ہے تقدیری عبارت ہے "تَسْتَكْثِرُهُ"۔

تو مذکورہ صورت میں واؤ کا دخول ممتنع ہے کیونکہ حال میں اصل حال مفردہ ہے، اس لیے کہ اعراب میں اصل مفرد ہے اور اگر کہیں جملہ پر اعراب آتا ہے تو وہ اس وجہ سے کہ جملہ مفرد کی جگہ واقع ہونے کی وجہ سے اس کا طفیلی بن جاتا ہے ورنہ اصالۃً جملہ کا اعراب نہیں ہے۔ تو حال میں اصل حال مفردہ ہے اور جو باتیں حال مفردہ میں پائی جاتی ہیں وہی باتیں فعل مضارع مثبت میں بھی پائی جاتی ہیں۔ لہذا جس طرح حالِ مفردہ میں رابط ضمیر ہونا ضروری ہے واؤ کفایت نہیں کرتا ہے اسی طرح فعل مضارع مثبت میں بھی رابط

ضمیر ہونا ضروری ہے واؤ کافی نہیں ہے۔

(۲) حال مفردہ میں دو باتیں پائی جاتی ہیں، ایک یہ کہ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے حصول صفت یعنی معنی قائم بالغیر پر دلالت کرتا ہے کیونکہ حال فاعل یا مفعول کی اس حالت اور ہیئت بیان کرنے کے لیے ہے جس حالت اور ہیئت پر فاعل یا مفعول ہو، اور حالت وہیئت معنی قائم بالغیر ہے جیسے "جَاءَنِیْ زَیْدٌ رَاکِباً" میں "رَاکِباً" حال ہے اور یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ فاعل (زید) کے لیے صفت رکوب حاصل ہے۔ اور حال مفردہ ایسی صفت کے حصول پر دلالت کرتا ہے جو صفت ثابت نہ ہو کیونکہ کلام حال منتقلہ میں ہے، جس میں ثبوت کا معنی نہیں پایا جاتا ہے بلکہ اپنے ذوالحال سے جدا ہو سکتا ہے، تو حال مفردہ میں ایک بات تو یہ پائی جاتی ہے کہ غیر ثابت صفت کے حصول پر دلالت کرتا ہے، اور دوسری بات یہ پائی جاتی ہے کہ یہ ایسے حصول پر دلالت کرتا ہے جو حصول مقارن ہو اس عامل کے ساتھ جس کے لیے حال قید بن رہا ہے، پس اگر عامل کے وقوع کا زمانہ ماضی یا مضارع یا حال ہو تو وقوع حال کا زمانہ بھی یہی ہوگا۔

باقی مقارنت کی شرط اس لیے ہے کہ حال کی غرض عامل حال کے مضمون کے وقوع کو مضمونِ حال کے حصول کے وقت کے ساتھ خاص کرنا ہے، مثلاً "جَاءَنِیْ زَیْدٌ رَاکِباً" میں "جَاءَ" حال کا عامل ہے اور "رَاکِباً" حال ہے جس سے غرض یہ ہے کہ "جَاءَ" کا مضمون (مجیءت) حال کے مضمون (رکوب) کے حصول کے وقت میں حاصل ہوا ہے یعنی مجیءت اور رکوب ایک ساتھ تھے۔ اور مقارنت کا یہی معنی ہے۔

(۳) اور مضارع مثبت بھی اسی طرح ہے یعنی اس میں بھی مذکورہ بالا دو باتیں پائی جاتی ہیں یعنی ایک تو غیر ثابت صفت کے حصول پر دلالت کرتا ہے، اور دوسرا اس بات پر کہ وہ حصول مقارن ہوگا اس عامل کے ساتھ جس کے لیے مضارع مثبت قید بن رہا ہے، لہذا جس طرح کہ حال مفردہ میں ربط کے لیے واؤ کفایت نہیں کرتا ہے اس لیے صرف واؤ ممتنع ہے اسی طرح مضارع مثبت میں بھی ربط کے لیے واؤ کافی نہیں ہے۔

باقی مضارع مثبت غیر ثابت صفت کے حصول پر اس لیے دلالت کرتا ہے کہ مضارع فعل ہے لہذا یہ تجدد اور عدم ثبوت پر دلالت کرے گا یعنی ایسی صفت کے حصول پر دلالت کرے گا جس میں دوام نہیں ہوگا، اور چونکہ یہ بھی مثبت اس لیے حصول پر دلالت کرے گا، حاصل یہ کہ فعل مضارع غیر ثابت صفت کے حصول پر دلالت کرتا ہے۔ اور مقارنت پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ یہ مضارع ہے اور مضارع جس طرح استقبال پر دلالت کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح حال پر بھی دلالت کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہذا اس دوسری صورت میں جب یہ حال واقع ہوگا تو اس کا مضمون عامل کے مضمون کے مقارن ہوگا۔

(۴) شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ کے قول "وَاَمَّا الْمُقَارَنَۃُ فَلِکَوْنِہٖ مُضَارِعاً الخ" میں مضارع کا مقارنت پر دلالت کرنے کی جو تعلیل بیان کی گئی ہے "کہ مضارع جس طرح کہ استقبال پر دلالت کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح حال پر بھی دلالت کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا جب یہ حال واقع ہوگا تو اس کا مضمون عامل کے مقارن ہوگا" یہ تعلیل قابل اشکال ہے کیونکہ مضارع جس حال پر دلالت

کرتا ہے وہ تکلم کا زمانہ ہے۔ جس کو حال صرفی کہتے ہیں جس کی حقیقت ماضی کے آخری اور مستقبل کے اول پے در پے اجزاء ہیں ،اور جس حال سے ہم بحث کر رہے ہیں وہ حال نحوی ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس فعل (عامل) کے مضمون کے وقوع کے ساتھ مقارن ہو جو فعل حال کے ساتھ مقید ہو، خواہ اس فعل (عامل) کے وقوع کا زمانہ ماضی ہو یا حال ہو یا استقبال ہو یعنی جو عامل کے وقوع کا زمانہ ہے وہی مضمون حال کے وقوع کا زمانہ ہو، اور جب عامل کا زمانہ عام ہے زمانہ تکلم سے جس پر حال واقع ہونے والا مضارع دلالت کرتا ہے، تو مضارع ہونے کو یہاں مطلوب مقارنت کا فائدہ دینے میں کوئی دخل نہیں۔

(۵) پس بہتر یہ ہے کہ مضارع مثبت میں واؤ کے نہ آنے کی علت یہ بیان کی جائے کہ مضارع مثبت لفظاً اسم فاعل کے وزن پر ہے کیونکہ دونوں میں حرکات، سکنات اور عددِ حروف میں موافقت پائی جاتی ہے، اور معنیً اسم فاعل کی تاویل میں ہے کیونکہ مضارع جب حال واقع ہو تو اسم فاعل کی تاویل میں ہوتا ہے حال اور استقبال میں اشتراک کی وجہ سے۔ پس ''جَاءَ زَیْدٌ یَتَکَلَّمُ'' بمعنی ''جَاءَ زَیْدٌ مُتَکَلِّماً'' ہے۔ تو جب اسم فاعل میں واؤ کا لانا ممتنع ہے تو مضارع مثبت میں بھی واؤ کا لانا ممتنع ہوگا۔

سوال:۔ کہ شارحؒ نے مضارع مثبت کا اسم فاعل کے ساتھ جو اشتراک ثابت کیا ہے وہ تو مضارع منفی میں بھی پایا جاتا ہے، لہذا مضارع منفی میں بھی واؤ ممتنع ہونا چاہیے، حالانکہ مضارع منفی میں واؤ ممتنع نہیں؟ **جواب:۔** کہ مضارع مثبت میں واؤ کے امتناع کی یہ وجہ مضارع مثبت کا بغیر واؤ آنے کے بعد تلاش کی گئی ہے، لہذا اس میں اطراد شرط نہیں ہے کہ جہاں یہ وجہ پائی جائے وہاں واؤ ممتنع ہو۔

(۱) وَاَمَّا مَا جَاءَ مِنْ نَحْوِ قَوْلِ بَعْضِ الْعَرَبِ قُمْتُ وَاَصُکُّ وَجْهَهٗ وَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: فَلَمَّا خَشِیْتُ اَظَافِیْرَهُمْ اَیْ اَسْلِحَتَهُمْ نَجَوْتُ وَاَرْهَنُهُمْ مَالِکًا فَقِیْلَ اِنَّمَا جَازَ الْوَاوُ فِی الْمُضَارِعِ الْمُثْبَتِ الْوَاقِعِ حَالًا عَلٰی اِعْتِبَارِ حَذْفِ الْمُبْتَدَأِ لِتَکُوْنَ الْجُمْلَةُ اِسْمِیَّةً اَیْ وَاَنَا اَصُکُّ وَاَنَا اَرْهَنُهُمْ کَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی لِمَ تُؤْذُوْنَنِیْ وَقَدْ تَعْلَمُوْنَ اَنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اَیْ وَاَنْتُمْ قَدْ تَعْلَمُوْنَ (۲) وَقِیْلَ الْاَوَّلُ اَیْ قُمْتُ وَاَصُکُّ وَجْهَهٗ شَاذٌّ وَالثَّانِیْ اَیْ نَجَوْتُ وَاَرْهَنُهُمْ ضَرُوْرَةٌ (۳) وَقَالَ عَبْدُ الْقَاهِرِ هِیَ اَیْ الْوَاوُ فِیْهِمَا لِلْعَطْفِ لَا لِلْحَالِ وَلَیْسَ الْمَعْنٰی قُمْتُ صَاکًّا وَجْهَهٗ وَنَجَوْتُ رَاهِنًا مَالِکًا بَلِ الْمُضَارِعُ بِمَعْنَی الْمَاضِیْ وَالْاَصْلُ قُمْتُ وَصَکَکْتُ وَنَجَوْتُ وَرَهَنْتُ، عُدِلَ عَنْ لَفْظِ الْمَاضِیْ اِلَی الْمُضَارِعِ لِحِکَایَةِ الْحَالِ الْمَاضِیَةِ وَمَعْنَاهَا اَنْ یُفْرَضَ مَا کَانَ فِی الزَّمَانِ الْمَاضِیْ وَاقِعًا فِیْ هٰذَا الزَّمَانِ فَیُعَبَّرَ عَنْهُ بِلَفْظِ الْمُضَارِعِ۔

ترجمہ:۔ اور وہ جو بعض عرب کا قول ''قُمْتُ وَاَصُکُّ وَجْهَهٗ'' اور شاعر کا شعر ''فَلَمَّا خَشِیْتُ اَظَافِیْرَهُمْ نَجَوْتُ وَاَرْهَنُهُمْ مَالِکًا'' ہے پس کہا گیا ہے کہ جائز ہے واؤ ایسے مضارع مثبت میں جو حال واقع ہو رہا ہو حذف مبتدأ کے اعتبار سے تاکہ ہو جملہ اسمیہ، یعنی ''اَنَا اَصُکُّ الخ'' اور ''اَنَا اَرْهَنُهُمْ الخ'' جیسے باری تعالیٰ کے قول ''لِمَ تُؤْذُوْنَنِیْ وَقَدْ تَعْلَمُوْنَ اَنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ'' میں ہے یعنی ''وانتم قد تعلمون''، اور کہا گیا ہے کہ اول یعنی ''قُمْتُ وَاَصُکُّ وَجْهَهٗ'' شاذ ہے اور ثانی یعنی ''نَجَوْتُ وَاَرْهَنُهُمْ'' ضرورت شعری ہے۔ اور عبد القاہر نے کہا ہے کہ وہ یعنی واؤ ان دونوں میں عطف کے لیے ہے نہ کہ حال کے لیے اور نہیں ہے معنی ''قُمْتُ

صاکاً وَجھَہٗ'' اور ''نَجوتُ وَاَرھنا مَالِکاً'' بلکہ مضارع بمعنی ماضی ہے اور اصل ''قُمتُ وَصَکَکتُ'' اور ''نَجوتُ وَرَھنتُ'' ہے عدول کیا گیا ہے لفظ ماضی سے مضارع کی طرف حال ماضی کی حکایت کے لیے، جس کا معنی ہے کہ جو چیز گذشتہ زمانے میں واقع ہو چکی اس کو اس وقت واقع ہونے والی فرض کر کے لفظ مضارع سے تعبیر کر دیا جائے۔

تشریح:۔ (۱) ماتنؒ کی یہ عبارت سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ سابق میں یہ ثابت کیا گیا کہ مضارع مثبت حال واقع ہونے کی صورت میں رابط ضمیر ہوتی ہے واؤ کا رابط ہونا ممتنع ہے، حالانکہ عربوں سے نثر اور نظم دونوں میں واؤ کا رابط ہونا ثابت ہے، نثر کی مثال جیسے ''قُمتُ وَاَصُکُّ وَجھَہٗ'' (میں کھڑا ہوا اس کے منہ پر تھپڑ مارتے ہوئے) جس میں ''وَاَصُکُّ الخ'' فعل مضارع مثبت حال واقع ہے ''قُمتُ'' کی ضمیر سے اور رابط واؤ ہے۔ اور نظم کی مثال عبداللہ بن ہمام السلولی کا شعر ہے ''فَلَمَّا خَشِیتُ اَظَافِیرَھُم: نَجَوتُ وَاَرھَنُھُم مَالِکاً'' (جب میں ان کے اسلحہ سے ڈرتا ہوں تو میں نجات پاتا ہوں اس حال میں کہ مالک کو ان کے پاس رہن رکھتا ہوں) جس میں ''وَاَرھَنُھُم مَالِکاً الخ'' فعل مضاع مثبت حال واقع ہے ''نَجَوتُ'' کی ضمیر سے، باوجود کہ حال مضارع مثبت ہے پھر بھی اس کا رابط واؤ آیا ہے۔ نیز ارشادِ باری تعالیٰ ﴿لِمَ تُؤذُونَنِی وَقَدتَعلَمُونَ اَنِّی رَسُولُ اللّٰہِ﴾ [سورہ صف:۵] (تم کیوں مجھے تکلیف پہنچاتے ہو، حالانکہ تم جانتے ہو کہ میں تمہارے پاس پیغمبر بن کر آیا ہوں) بھی اس کا شاہد ہے، جس میں ''وَقَدتَعلَمُونَ'' جملہ مضارع مثبت حال واقع ہے اور رابط واؤ ہے۔

مصنفؒ نے مذکورہ سوال کے تین جواب دیے ہیں (۱) پہلا جواب یہ ہے کہ مذکورہ حالیہ جملوں میں مبتدأ مقدر ہے اور مضارع مثبت اس مقدر مبتدأ کے لیے خبر واقع ہے، پس ان جملوں میں سے پہلے جملے کی تقدیر ہے ''وَاَنَا اَصُکُّ وَجھَہٗ''۔ اور دوسرے جملہ کی تقدیر ''وَاَنَا اَرھَنُھُم مَالِکاً'' ہے۔ اور آیتِ مبارکہ کی تقدیر ''وَاَنتُم قَدتَعلَمُونَ'' ہے۔ پس مذکورہ تاویل کی رُو سے مذکورہ مثالوں میں حال مضارع مثبت نہیں، بلکہ جملہ حال واقع ہے، اور جملہ اسمیہ حال واقع ہونے کی صورت میں واؤ رابط بن سکتا ہے۔

(۲)۔(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ پہلی مثال ''قُمتُ وَاَصُکُّ وَجھَہٗ'' میں واؤ کا آنا شاذ ہے یعنی نحوی قاعدہ کے خلاف ہے۔ اور دوسری مثال میں واؤ کا آنا ضرورتِ شعری کی وجہ سے ہے۔ جہاں تک آیتِ مبارکہ میں مضارع مثبت واؤ کے ساتھ حال واقع ہوا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابن مالک نحوی نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ مضارع مثبت جب ''قَد'' کے ساتھ حال واقع ہو تو اس میں رابط واؤ ہوتا ہے نہ کہ ضمیر، لہذا آیت مبارکہ قاعدہ کے موافق ہے۔

(۳)۔(۳) تیسرا جواب شیخ عبدالقاہرؒ نے دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ مثالوں میں واؤ حالیہ نہیں ہے بلکہ عاطفہ ہے، اس کا مابعد جملہ ماقبل پر عطف ہے، اور ان مثالوں کے یہ معنی نہیں کہ ''قُمتُ صَاکّاً وَجھَہٗ'' اور ''نَجَوتُ رَاھِناً مَالِکاً'' یعنی حال کے معنی میں نہیں کیونکہ اس کے مطابق یا تو شذوذ اور یا حذف مبتدأ میں سے کوئی ایک لازم آئے گا۔ بلکہ یہاں مضارع ماضی کے معنی میں ہے یہ اصل عبارت اس طرح ہونی چاہیے تھی ''قُمتُ وَصَکَکتُ وَجھَہٗ'' اور ''نَجَوتُ وَرَھَنتُ'' مگر لفظ ماضی سے مضارع کی طرف

عدول حال ماضیہ کی حکایت کرنے کے لیے کیا گیا۔ حال ماضیہ کی حکایت کا معنی یہ ہے کہ یوں فرض کرلیا جائے کہ جوکام زمانہ ماضی میں ہوا تھا وہ حال میں واقع ہورہا ہے گویا اس کام کے وقوع کی صورت اس کے آنکھوں کے سامنے ہے اسی وجہ سے ماضی کو زمانہ حال پر دلالت کرنے والے لفظ مضارع سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ف:۔''فَيُعَبَّرُ عَنْهُ بِلَفْظِ الْمُضَارِعِ '' کی قید صرف مثال مذکور کے پیش نظر ہے، یہ مطلب نہیں کہ حال ماضی کی حکایت کی صرف یہ صورت ہے کہ اسے لفظ مضارع کے ساتھ تعبیر کیا جائے، کیونکہ کبھی ماضی کے حال کی حکایت کے لیے ماضی کو اسم فاعل کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جیسے آیتِ مبارکہ ﴿وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيْدِ﴾ [سورہ کہف: ۱۸] (اور ان کا کتا دہلیز پر اپنے دونوں ہاتھ پھیلائے ہوئے بیٹھا تھا) میں حال ماضی کی حکایت اسم فاعل کے ساتھ تعبیر کی گئی ہے۔

(۱) وَاِنْ كَانَ الْفِعْلُ مُضَارِعًا مَنْفِيًا فَالْاَمْرَانِ جَائِزَانِ الْوَاوُ وَتَرْكُهُ كَقِرَاءَةِ ابْنِ ذَكْوَانَ فَاسْتَقِيْمَا وَلَا تَتَبِعَانِ بِالتَّخْفِيْفِ اَیْ بِتَخْفِيْفِ النُّوْنِ فَيَكُوْنُ لَا لِلنَّفْيِ دُوْنَ النَّهْيِ لِثُبُوْتِ النُّوْنِ الَّتِیْ هِیَ عَلَامَةُ الرَّفْعِ فَلَا يَصِحُّ عَطْفُهٗ عَلَى الْاَمْرِ قَبْلَهٗ فَيَكُوْنُ الْوَاوُ لِلْحَالِ (۲) بِخِلَافِ قِرَاءَةِ الْعَامَّةِ وَلَا تَتَّبِعَانِّ بِالتَّشْدِيْدِ فَاِنَّهٗ نَهْیٌ مُؤَكَّدٌ مَعْطُوْفٌ عَلَى الْاَمْرِ الَّذِیْ قَبْلَهٗ (۳) نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَمَالَنَا اَیْ اَیُّ شَیْءٍ ثَبَتَ لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللّٰهِ اَیْ حَالَ كَوْنِنَا غَيْرَ مُؤْمِنِيْنَ فَالْفِعْلُ الْمَنْفِیُّ حَالٌ بِدُوْنِ الْوَاوِ (٤) وَاِنَّمَا جَازَ فِيْهِ الْاَمْرَانِ لِدَلَالَتِهٖ عَلَى الْمُقَارَنَةِ لِكَوْنِهٖ مُضَارِعًا دُوْنَ الْحُصُوْلِ لِكَوْنِهٖ مَنْفِيًا وَالْمَنْفِیُّ اِنَّمَا يَدُلُّ مُطَابَقَةً عَلَى عَدَمِ الْحُصُوْلِ.

ترجمه:۔اور اگر ہو فعل مضارع منفی تو دونوں امر جائز ہیں واؤ لانا بھی اور ترک واؤ بھی جیسے قراءۃ ابن ذکوان ''فَاسْتَقِيْمَا وَلَا تَتَبِعَانِ'' تخفیف کے ساتھ یعنی نون کی تخفیف کے ساتھ پس ہوگا ''لا'' نفی کے لیے نہ کہ نہی کے لیے بوجہ ثبوت اس نون کے جو علامت ہے رفع کی، پس صحیح نہیں ہے اس کا عطف اس امر پر جو اس سے پہلے ہے، پس ہوگا واؤ حال کے لیے بخلاف عام قراء کی قرأت کے ''لَا تَتَّبِعَانِّ'' نون کی تشدید کے ساتھ، کہ اس قراۃ میں نہی مؤکد ہے معطوف ہے اس امر پر جو اس سے پہلے ہے، اور جیسے قول باری تعالیٰ ''وَمَالَنَا'' یعنی کیا عذر ثابت ہے ہمارے لیے کہ ہم ایمان نہ لائیں اللہ تعالیٰ پر یعنی ہمارے غیر مؤمن ہونے کی حالت میں، پس فعل منفی حال ہے بغیر واؤ کے، اور اس میں جائز ہیں دونوں امر بوجہ دلالت کرنے اس کے مقارنت پر بوجہ اس کے مضارع ہونے کے، نہ کہ حصول پر بوجہ منفی ہونے کے اور منفی تو دلالت کرتا ہے مطابقۃً عدم حصول پر۔

تشریح:۔(۱) یہاں سے مصنفؒ مطلب ثالث کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اگر جملہ حالیہ فعل مضارع منفی ہو تو رابط کے طور پر واؤ کا لانا بھی جائز ہے اور نہ لانا بھی جائز ہے جیسا کہ ابن ذکوان کی قرأت ﴿فَاسْتَقِيْمَا وَلَا تَتَبِعَانِ﴾ [سورہ یونس: ۸۹] (اب تم دونوں ثابت قدم رہو، اور ان لوگوں کے پیچھے ہرگز نہ چلنا) میں ''تَتَبِعَانِ'' نون مخفف کے ساتھ ہے، اس صورت میں لا نافیہ ہے اور ''تَتَبِعَانِ'' فعل مضارع منفی ہے، لا برائے نہی نہیں ہے اسی لیے ''تَتَبِعَانِ'' کا نون حذف نہیں ہوا ہے جو کہ ''تَتَبِعَانِ'' کے مرفوع

ہونے کی علامت ہے، اور اگر لانہی کا ہوتا تو یہ نون گر جاتا۔ اور مذکورہ واؤ عاطفہ نہیں ہے کیونکہ "وَلَاتَتَّبِعَانِ" خبر ہے اور "فَاسْتَقِيمَا" انشاء ہے، اور خبر کا انشاء پر عطف صحیح نہیں ہوتا کیونکہ دونوں میں کمال انقطاع پایا جاتا ہے، پس یہاں بھی فعل مضارع منفی (جو کہ خبر ہے) کا فعل امر (جو کہ انشاء ہے) پر عطف صحیح نہیں ہوگا۔ پس "لَاتَتَّبِعَانِ" فعل مضارع منفی حال واقع ہے "اِسْتَقِيمَا" کی ضمیر مخاطب سے، اور رابط واؤ ہے۔

(۲) باقی دوسرے عام قراء کی قرأت جس میں "تَتَّبِعَانِّ" کا نون مشدد ہے ہماری بحث سے خارج ہے، اس لیے کہ اس صورت میں لا ناہیہ ہے، نون تاکید ثقیلہ اور واؤ عاطفہ ہے، چونکہ اس صورت میں "تَتَّبِعَانِّ" اور "اسْتَقِيمَا" دونوں انشاء ہیں لہذا عطف انشاء علی الانشاء ہے جو کہ جائز ہے۔

(۳) اور مضارع منفی حال ہونے کی صورت میں واؤ کا نہ لانا بھی جائز ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَمَالَنَا لَانُؤْمِنُ بِاللّٰهِ﴾ [سورہ مائدہ: ۸۴] (اور ہم آخر کیوں ایمان نہ لائیں اللہ تعالیٰ پر) جس میں "لَانُؤْمِنُ بِاللّٰهِ" فعل مضارع منفی "لَنَا" کی ضمیر سے بغیر واؤ کے حال واقع ہے اور رابط صرف ضمیر ہے۔ "مَالَنَا" میں "مَا" استفہام انکاری کے لیے ہے "أَيْ أَيُّ شَيْءٍ ثَبَتَ لَنَا الخ"

(۴) باقی فعل مضارع منفی میں دونوں امر اس لیے جائز ہیں کہ اس میں حال مفردہ میں پائی جانے والی دو باتوں میں سے ایک پائی جاتی ہے اور دوسری نہیں پائی جاتی ہے، یعنی چونکہ یہ فعل مضارع ہے جو مقارنت پر دلالت کرتا ہے لہذا اس میں حال مفردہ کی ایک بات (مقارنت والی بات) پائی گئی، دوسری طرف یہ فعل مضارع منفی ہے اس لیے یہ حصول صفت پر دلالت نہیں کرتا ہے کیونکہ فعل مضارع منفی مطابقۃً عدم حصول پر دلالت کرتا ہے اگرچہ صفت منفی کی مقابل صفت کے حصول پر التزاماً دلالت کرتا ہے کیونکہ جب ایک شی منفی ہو تو اس کی نقیض ثابت ہوگی، تو حال مفردہ کی دوسری بات (حصول صفت والی بات) نہ پائی گئی اس لیے دونوں امر جائز ہیں۔

(۱) وَكَذَا يَجُوْزُ الْوَاوُ وَتَرْكُهُ اِنْ كَانَ الْفِعْلُ مَاضِيًا لَفْظًا اَوْ مَعْنًى كَقَوْلِهِ تَعَالٰى اِخْبَارًا عَنْ زَكَرِيَّا اَنّٰى يَكُوْنُ لِيْ غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ بِالْوَاوِ وَقَوْلِهِ تَعَالٰى اَوْجَاءُ وْكُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ بِدُوْنِ الْوَاوِ وَهٰذَا فِي الْمَاضِيْ لَفْظًا (۲) وَاَمَّا الْمَاضِيْ مَعْنًى فَالْمُرَادُ بِهِ الْمُضَارِعُ الْمَنْفِيُّ بِلَمْ اَوْلَمَّا فَاِنَّهُمَا يَقْلِبَانِ مَعْنَى الْمُضَارِعِ اِلَى الْمَاضِيْ وَاَوْرَدَ لِلْمَنْفِيِّ بِلَمْ مِثَالَيْنِ اَحَدُهُمَا مَعَ الْوَاوِ وَالْاٰخَرُ بِدُوْنِهِ (۳) وَاقْتَصَرَ فِي الْمَنْفِيِّ بِلَمَّا عَلٰى مَا هُوَ بِالْوَاوِ فَكَاَنَّهُ لَمْ يَطَّلِعْ عَلٰى مِثَالِ تَرْكِ الْوَاوِ فِيْهِ اِلَّا اَنَّهُ مُقْتَضَى الْقِيَاسِ فَقَالَ وَقَوْلُهُ تَعَالٰى اَنّٰى يَكُوْنُ لِيْ غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِيْ بَشَرٌ وَقَوْلُهُ تَعَالٰى فَانْقَلَبُوْا بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوْءٌ وَقَوْلُهُ تَعَالٰى اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَاْتِكُمْ مَّثَلُ الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ (۴) اَمَّا الْمُثْبَتُ اَيْ اَمَّا جَوَازُ الْاَمْرَيْنِ فِي الْمَاضِي الْمُثْبَتِ فَلِدَلَالَتِهِ عَلَى الْحُصُوْلِ يَعْنِيْ حُصُوْلَ صِفَةٍ غَيْرِ ثَابِتَةٍ لِكَوْنِهِ فِعْلًا وَلِعَدَمِ دَلَالَتِهِ عَلَى الْمُقَارَنَةِ لِكَوْنِهِ مَاضِيًا فَلَا يُقَارِنُ الْحَالَ (۵) وَلِهٰذَا اَيْ وَلِعَدَمِ دَلَالَتِهِ عَلَى الْمُقَارَنَةِ شُرِطَ اَنْ يَكُوْنَ مَعَ قَدْ ظَاهِرَةً كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَقَدْ بَلَغَنِيَ

الْکِبَرُ، اَوْمُقَدَّرَةً کَمَافِیْ قَوْلِهٖ تعالیٰ حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ لِاَنَّ قَدْتُقَرِّبُ الْمَاضِیَ مِنَ الْحَالِ، (٦) وَالْاِشْکَالُ الْمَذْکُوْرُوَارِدٌهٰهُنَاوَهُوَاَنَّ الْحَالَ الَّتِیْ نَحْنُ بِصَدَدِهَاغَیْرُالْحَالِ الَّتِیْ تُقَابِلُ الْمَاضِیَ وَیُقَرِّبُ قَدْالْمَاضِیَ مِنْهَافَیَجُوْزُالْمُقَارَنَةُ اِذَاکَانَ الْحَالُ وَالْعَامِلُ مَاضِیَیْنِ وَلَفْظَةُ قَدْاِنَّمَاتُقَرِّبُ الْمَاضِیَ مِنَ الْحَالِ الَّتِیْ زَمَانُ التَّکَلُّمِ وَرُبَّمَاتُبْعِدُهُ عَنِ الْحَالِ الَّتِیْ نَحْنُ بِصَدَدِهَا کَمَافِیْ قَوْلِنَاجَاءَ زَیْدٌفِی السَّنَةِ الْمَاضِیَةِ وَقَدْرَکِبَ فَرَسَه (٧) وَالْاِعْتِذَارُعَنْ ذَالِکَ مَذْکُوْرٌفِی الشَّرْحِ.

ترجمه:۔اوراسی طرح جائز ہے واؤ اور ترک واؤ اگر ہو فعل ماضی لفظاً یا معنیً جیسے باری تعالیٰ کا قول حضرت زکریا علیہ السلام کے واقعہ کی خبر دیتے ہوئے ''اَنّٰی یَکُوْنُ لِیْ غُلَامٌ وَقَدْبَلَغَنِیَ الْکِبَرُ'' واؤ کے ساتھ اور قول باری تعالیٰ ''اَوْجَاءُ وْکُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ'' بغیر واؤ کے اور یہ تو لفظاً ماضی میں ہے، اور بہر حال ماضی معنیً تو اس سے مراد وہ مضارع ہے جو منفی ہو ''لم'' یا ''لما'' کے ساتھ کہ یہ دونوں بدل دیتے ہیں مضارع کے معنی کو ماضی کی طرف، اور مصنفؒ نے منفی بلم کی دو مثالیں لائی ہیں ایک واؤ کے ساتھ دوسری بغیر واؤ کے اور اکتفاء کیا ہے منفی بلما میں صرف اس مثال پر جو واؤ کے ساتھ ہے گویا مصنف مطلع نہ ہو سکا اس میں ترک واؤ کی مثال پر، مگر یہ مقتضی قیاس ہے، پس مصنفؒ نے کہا اور باری تعالیٰ کا قول ''اَنّٰی یَکُوْنُ لِیْ غُلَامٌ وَلَمْ یَمْسَسْنِیْ بَشَرٌ'' (منفی بلم مع الواو کی مثال ہے) اور باری تعالیٰ کا قول ''فَانْقَلَبُوْابِنِعْمَةٍ مِنَ اللّٰهِ وَفَضْلٍ لَمْ یَمْسَسْهُمْ سُوْءٌ'' (منفی بلَم بلاواؤ کی مثال ہے) اور باری تعالیٰ کا قول ''اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُواالْجَنَّةَ وَلَمَّایَاْتِکُمْ مَثَلُ الَّذِیْنَ خَلَوْامِنْ قَبْلِکُمْ'' (منفی بلَمّا بلاواؤ کی مثال ہے)۔ بہر حال مثبت یعنی ماضی مثبت میں جوازِ امرین تو وہ بوجہ دلالت کرنے کے حصول پر یعنی حصول صفت غیر ثابتہ پر کیونکہ وہ فعل مثبت ہے، نہ کہ مقارنت پر کیونکہ وہ ماضی ہے، پس مقارن نہ ہوگا حال کے ساتھ، اور اسی وجہ سے یعنی مقارنت پر دلالت نہ کرنے کی وجہ سے شرط لگائی گئی ہے کہ ہو ''قد'' ظاہر کے ساتھ جیسے باری تعالیٰ کے قول ''وَقَدْبَلَغَنِیَ الْکِبَرُ'' میں، یا مقدر کے ساتھ جیسے باری تعالیٰ کے قول ''حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ'' میں کیونکہ قد قریب کر دیتا ہے ماضی کو حال کے، اور اشکال مذکور یہاں بھی وارد ہے اور وہ یہ کہ وہ حال جس کے ہم درپے ہیں غیر ہے اس حال کا جو ماضی کے مقابل ہوتا ہے، اور قریب کر دیتا ہے قد ماضی کو حال پس جائز ہے مقارنت جب ہو حال اور عامل دونوں ماضی، اور لفظ قد قریب کر دیتا ہے ماضی کو اس حال کے جو زمانہ تکلم ہے، اور بسا اوقات دور کر دیتا ہے اس حال سے جس کے ہم درپے ہیں جیسے ہمارے قول ''جَاءَ زَیْدٌفِی السَّنَةِ الْمَاضِیَةِ وَقَدْرَکِبَ فَرَسَه'' اور اس اعتراض کا جواب مذکور ہے شرح میں۔

تشریح:۔سابق میں مصنفؒ نے مضارع کے حال ہونے کی تفصیل بیان فرمائی، اب یہاں سے ماضی مثبت اور منفی کے حال ہونے کی تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں۔ ماضی تین قسموں کو شامل ہے ۔ ماضی مثبت، ماضی منفی اور وہ مضارع جو لم یا لما کی وجہ سے منفی ہو، لم اور لما چونکہ مضارع کو ماضی کے معنی میں کر دیتے ہیں اس لیے مضارع کی اس قسم کو ماضی معنوی کہتے ہیں۔ پھر ماضی کی مذکورہ تین قسموں میں سے ہر ایک کا رابط واؤ بھی ہو سکتا ہے، ضمیر بھی ہو سکتی ہے اور بیک وقت دونوں بھی ہو سکتے ہیں، اس طرح ماضی کی وضاحت

کے لیے نو مثالیں ضروری ہیں، مگر مصنفؒ نے صرف پانچ مثالیں ذکر کی ہیں۔

(۱) ایسے ماضی مثبت کی مثال جس کا رابطہ صرف واؤ ہو باری تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے جس میں حضرت زکریا علیہ السلام کے قول کو نقل فرمایا ہے ﴿قَالَ رَبِّ اَنّٰى يَكُوْنُ لِيْ غُلٰمٌ وَّقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ﴾ [آل عمران: ۴۰] (حضرت زکریا نے کہا: "یا ربّ! میرے یہاں لڑکا کس طرح پیدا ہوگا جبکہ مجھے بڑھاپا آ پہنچا ہے) جس میں "وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ" ماضی مثبت ہے اور حال واقع ہے اور رابطہ صرف واؤ ہے۔ اور ایسے ماضی مثبت کی مثال جس کا رابطہ صرف ضمیر ہو باری تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ﴿اَوْ جَآءُوْكُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ﴾ [سورہ نساء: ۹۰] (یا وہ لوگ آئیں تمہارے پاس اس حال میں کہ ان کے دل تمہارے خلاف جنگ کرنے سے بھی بیزار ہوں) جس میں "حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ" ماضی مثبت ہے اور حال واقع ہے اور رابطہ صرف "هُمْ" ضمیر ہے، واؤ نہیں ہے۔ مذکورہ دو مثالیں تو ماضی لفظاً و معنیً کی ہیں۔

(۲) ماضی کی ایک قسم ماضی معنوی ہے جس سے مراد وہ مضارع ہے جو "لَمْ" یا "لَمَّا" کی وجہ سے منفی ہو، چونکہ "لَمْ" اور "لَمَّا" مضارع کے معنی کو ماضی کی طرف پھیر دیتے ہیں اس لیے اس قسم کو ماضی معنوی کہتے ہیں۔ پھر مصنفؒ نے "لَمْ" کی وجہ سے منفی مضارع کی دو مثالیں ذکر کی ہیں، ایک وہ جس میں رابطہ واؤ ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے جو حضرت مریمؑ کے قول کو نقل فرمایا ہے ﴿قَالَتْ رَبِّ اَنّٰى يَكُوْنُ لِيْ غُلٰمٌ وَّلَمْ يَمْسَسْنِيْ بَشَرٌ﴾ [آل عمران: ۴۷] (حضرت مریم نے کہا: "پروردگار! مجھ سے لڑکا کیسے پیدا ہو جائے گا جبکہ مجھے کسی بشر نے چھوا تک نہیں؟) جس میں "وَلَمْ يَمْسَسْنِيْ" مضارع حال واقع ہے اور "لَمْ" کی وجہ سے ہے اور رابطہ صرف واؤ ہے۔ اور دوسری مثال میں رابطہ واؤ نہیں جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَانْقَلَبُوْا بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوْٓءٌ﴾ [آل عمران: ۱۷۴] (نتیجہ یہ کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی نعمت اور فضل لے کر اس طرح واپس آئے کہ انہیں ذرا بھی گزند نہیں پہنچی) جس میں "لَمْ يَمْسَسْهُمْ" مضارع حال واقع ہے اور "لَمْ" کی وجہ سے منفی ہے اور رابطہ واؤ نہیں ہے، ضمیر ہے۔

(۳) اور مصنفؒ نے "لَمَّا" کی وجہ سے مضارع منفی کی صرف ایک مثال پیش کی ہے جس میں رابطہ کے لیے واؤ اور ضمیر دونوں ہیں، باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَاْتِكُمْ مَّثَلُ الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [سورہ بقرہ: ۲۱۴] (مسلمانو! کیا تم نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ تم جنت میں یونہی داخل ہو جاؤ گے، حالانکہ ابھی تمہیں اس جیسے حالات پیش نہیں آئے جیسے ان لوگوں کو پیش آئے تھے جو تم سے پہلے ہو گذرے ہیں) جس میں "وَلَمَّا يَاْتِكُمْ الخ" حال ہے "تَدْخُلُوْا" کے فاعل سے اور رابطہ کے لیے واؤ اور ضمیر دونوں ہیں۔

شاید کہ مصنفؒ ترکِ واؤ کی مثال پر مطلع نہیں ہوئے ہیں اس لیے اس قسم کی مثال ذکر نہیں کی ہے، گویا یہ قسم (ترکِ واؤ والی قسم) مقتضی قیاس ہے مگر اس کی مثال نہیں پائی جا رہی ہے۔ مگر علماء نے شاعر کا شعر اس قسم کے لیے مثال قرار دیا ہے، شعر "فَقَالَتْ لَهُ الْعَيْنَانِ سَمْعاً وَطَاعَةً :: وَحَدَّرَتَا كَالدُّرِّ لَمَّا يُثَقَّبِ" (پس کہنے لگیں اس سے دونوں آنکھیں کہ ہم سنتی ہیں اور طاعت کرتی ہیں، اور وہ

آنسو بہارہی تھیں موتیوں کی طرح اس حال میں کہ ان میں سوراخ نہ کیا گیا ہو) جس میں "لَمَّا يُثْقَبْ" حال ہے "اَلدُّرّ" سے اور رابط فعل مجہول میں مستتر ضمیر ہے۔

(٤) باقی ماضی مثبت میں جواز الامرین (واؤ لانے اور ترک کرنے کے جواز) کی دلیل یہ ہے کہ یہ فعل مثبت ہے اس لیے غیر ثابت صفت کے حصول پر دلالت کرتا ہے، لہذا حال مفردہ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ترکِ واؤ جائز ہوگا، اور چونکہ فعل ماضی ہے اس لیے مقارنت پر دلالت نہیں کرتا ہے کیونکہ فعل ماضی سے گذشتہ زمانہ مفہوم ہوتا ہے اور گذشتہ زمانہ کا حال کے ساتھ مقارنت نہیں اس لیے حال کے مقارن نہیں ہوگا، لہذا اس اعتبار سے حال مفردہ کے ساتھ مشابہ نہ ہونے کی وجہ سے واؤ کو لانا جائز ہوگا۔

(٥) اور ماضی کا مقارنت پر دلالت نہ کرنے کی وجہ سے یہ شرط لگائی گئی ہے کہ ماضی مثبت جب حال واقع ہو تو اس کے ساتھ لفظِ "قَدْ" کا ہونا ضروری ہے، خواہ "قَدْ" لفظوں میں ظاہر ہو جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے ﴿وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ﴾۔ اور یا "قَدْ" مقدر ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ﴾ جس میں "حَصِرَتْ" فعل ماضی مثبت حال واقع ہے اور اس سے پہلے "قَدْ" مقدر ہے تقدیری عبارت ہے "قَدْ حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ"۔ باقی ماضی مثبت کا حال واقع ہونے کی صورت میں لفظ "قد" اس لیے ضروری ہے کہ "قَدْ" ماضی کو حال کے قریب کر دیتا ہے۔

(٦) شارحؒ فرماتے ہیں کہ سابق میں "اَمَّا الْمُقَارَنَةُ فَلِكَوْنِهٖ مُضَارِعاً" پر جو اشکال وارد ہوا تھا وہ یہاں "لِاَنَّ قَدْ تُقَرِّبُ الْمَاضِيَ مِنَ الْحَالِ" پر بھی وارد ہوتا ہے، وہ یہ کہ جس حال (یعنی حال نحوی) کے بارے میں ہم بحث کر رہے ہیں وہ اس حال (حال صرفی یعنی زمانہ تکلم) کا غیر ہے جو ماضی کا مقابل ہے اور "قَدْ" ماضی کو اس کے قریب کر دیتا ہے، پس جب دونوں حالوں میں مغائرت ہے تو حال اور عامل حال جب دونوں ماضی ہوں تو اس وقت مقارنت جائز ہوگی۔ اور لفظ "قَدْ" ماضی کو اس حال کے قریب کر دیتا ہے جو زمانہ تکلم ہے جس میں ہماری بحث نہیں ہے، بلکہ جس حال میں ہماری بحث چل رہی ہے بسا اوقات "قَدْ" ماضی کو اس حال سے دور کر دیتا ہے جیسا کہ "جَاءَ زَيْدٌ فِي السَّنَةِ الْمَاضِيَةِ وَقَدْ رَكِبَ فَرَسَه" (آیا زید گذشتہ سال، اور حال یہ کہ وہ سوار تھا اپنے گھوڑے پر) اگر بغیر لفظ "قَدْ" کے ہوتا تو اس کا مفہوم یہ ہوتا کہ زید گذشتہ سال گھوڑے پر سوار ہو کر آیا، اور لفظ "قَدْ" کے ساتھ مفہوم یہ ہے کہ زید کی مجیئت گذشتہ سال ہوئی ہے اور گھوڑے پر ابھی سوار ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ زید کا گذشتہ سال سوار ہو کر آنا زمانہ تکلم سے رکوب کے قرب کے منافی ہے۔

(٧) شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس اشکال کا جواب ہم نے تلخیص کی "مطوّل" نامی شرح میں ذکر کیا ہے۔ وہاں شارحؒ نے ماضی مثبت کا حال واقع ہونے کی صورت میں اس کے ساتھ لفظ "قَدْ" لانے کی یہ وجہ ذکر کی ہے کہ ماضی گذشتہ زمانے پر دلالت کرتا ہے اور حال موجودہ زمانے پر، لہذا دونوں میں بظاہر مناسبت نہیں پائی جا رہی ہے، پس دونوں میں مناسبت پیدا کرنے کے لیے فعل ماضی کے ساتھ لفظ "قَدْ" لایا جاتا ہے تاکہ ظاہری طور پر ماضی کو حال کے قریب کر کے دونوں میں ظاہری مناسبت پیدا ہو۔

(۱) وَاَمَّا الْمَنْفِیُّ اَیْ جَوَازُ الْاَمْرَیْنِ فِی الْمَاضِی الْمَنْفِی فَلِدَلَالَتِهٖ عَلَی الْمُقَارَنَةِ دُوْنَ الْحُصُوْلِ اَمَّا الْاَوَّلُ اَیْ دَلَالَتُهٗ عَلَی الْمُقَارَنَةِ فَلِاَنَّ لَمَّا لِلْاِسْتِغْرَاقِ اَیْ لِاِمْتِدَادِ النَّفْیِ مِنْ حِیْنِ الْاِنْتِفَاءِ اِلٰی زَمَانِ التَّکَلُّمِ وَغَیْرُهَا اَیْ غَیْرُ لَمَّا مِثْلُ لَمْ وَمَا لِلْاِنْتِفَاءِ مُقَدَّمٍ عَلٰی زَمَانِ التَّکَلُّمِ مَعَ اَنَّ الْاَصْلَ اِسْتِمْرَارُهٗ اَیْ اِسْتِمْرَارُ ذٰلِکَ الْاِنْتِفَاءِ لِمَا سَیَجِیُٔ (۲) حَتّٰی تَظْهَرَ قَرِیْنَةٌ عَلَی الْاِنْقِطَاعِ کَمَا فِیْ قَوْلِنَا لَمْ یَضْرِبْ زَیْدٌ اَمْسِ لٰکِنَّهٗ ضَرَبَ الْیَوْمَ فَیَحْصُلُ بِهٖ اَیْ بِالنَّفْیِ اَوْ بِاَنَّ الْاَصْلَ فِیْهِ الْاِسْتِمْرَارُ الدَّلَالَةُ عَلَیْهَا اَیْ عَلَی الْمُقَارَنَةِ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَتَرْکِ التَّقْیِیْدِ بِمَا یَدُلُّ عَلَی انْقِطَاعِ ذٰلِکَ الْاِنْتِفَاءِ (۳) بِخِلَافِ الْمُثْبَتِ فَاِنَّ وَضْعَ الْفِعْلِ عَلٰی اِفَادَةِ التَّجَدُّدِ مِنْ غَیْرِ اَنْ یَکُوْنَ الْاَصْلُ اِسْتِمْرَارَهٗ فَاِذَا قُلْتَ ضَرَبَ مَثَلًا کَفٰی فِیْ صِدْقِهٖ وُقُوْعُ الضَّرْبِ فِیْ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَاءِ الْمَاضِی وَاِذَا قُلْتَ مَا ضَرَبَ اَفَادَ اسْتِغْرَاقَ النَّفْیِ لِجَمِیْعِ اَجْزَاءِ زَمَانِ الْمَاضِیْ لٰکِنْ لَا قَطْعِیًّا بِخِلَافِ لَمَّا، (۴) وَذٰلِکَ لِاَنَّهُمْ قَصَدُوْا اَنْ یَکُوْنَ الْاِثْبَاتُ وَالنَّفْیُ فِیْ طَرَفَیْ نَقِیْضٍ وَلَا یَخْفٰی اَنَّ الْاِثْبَاتَ فِی الْجُمْلَةِ اِنَّمَا یُنَافِیْهِ النَّفْیُ دَائِمًا. (۵) وَتَحْقِیْقُهٗ اَیْ تَحْقِیْقُ هٰذَا الْکَلَامِ اَنَّ اِسْتِمْرَارَ الْعَدَمِ لَا یَفْتَقِرُ اِلٰی سَبَبٍ بِخِلَافِ اِسْتِمْرَارِ الْوُجُوْدِ یَعْنِیْ اَنَّ بَقَاءَ الْحَادِثِ وَهُوَ اِسْتِمْرَارُ وُجُوْدِهٖ یَحْتَاجُ اِلٰی سَبَبٍ مَوْجُوْدٍ لِاَنَّهٗ وُجُوْدٌ عَقِیْبَ وُجُوْدٍ وَلَا بُدَّ لِلْوُجُوْدِ الْحَادِثِ مِنَ السَّبَبِ بِخِلَافِ اِسْتِمْرَارِ الْعَدَمِ فَاِنَّهٗ عَدَمٌ فَلَا یَحْتَاجُ اِلٰی وُجُوْدِ سَبَبٍ بَلْ یَکْفِیْهِ مُجَرَّدُ انْتِفَاءِ سَبَبِ الْوُجُوْدِ وَالْاَصْلُ فِی الْحَوَادِثِ الْعَدَمُ حَتّٰی یُوْجَدَ عِلَلُهَا فَفِی الْجُمْلَةِ لَمَّا کَانَ الْاَصْلُ فِی الْمَنْفِیِّ الْاِسْتِمْرَارُ حَصَلَ مِنْ اِطْلَاقِهِ الدَّلَالَةُ عَلَی الْمُقَارَنَةِ (۶) وَاَمَّا الثَّانِیْ اَیْ عَدَمُ دَلَالَتِهٖ عَلَی الْحُصُوْلِ فَلِکَوْنِهٖ مَنْفِیًّا هٰذَا اِذَا کَانَتِ الْجُمْلَةُ فِعْلِیَّةً.

ترجمہ:۔ اور بہر حال منفی یعنی جواز امرین ماضی منفی میں تو بوجہ اس کے دلالت کرنے کے مقارنت پر نہ کہ حصول پر، بہر حال اول یعنی ماضی منفی کا دلالت کرنا مقارنت پر تو وہ اس لیے کہ لما استغراق کے لیے ہے یعنی امتداد نفی کے لیے وقت انتفاء سے زمانہ تکلم تک، اور اس کا غیر یعنی لما کا غیر جیسے لم اور ما اس انتفاء کے لیے ہے جو مقدم ہے زمانہ تکلم سے باوجود کہ اصل اس کا استمرار ہے یعنی استمرار ہے اس انتفاء کا جیسا کہ عنقریب آرہا ہے، یہاں تک کہ ظاہر ہو کوئی قرینہ انقطاع پر، جیسے ہمارے قول ''لَمْ یَضْرِبْ زَیْدٌ اَمْسِ لٰکِنَّهٗ ضَرَبَ الْیَوْمَ'' میں حاصل ہو جائے گی اس کے ذریعہ یعنی نفی کے ذریعہ یا اس وجہ سے کہ اصل اس میں استمرار ہے، دلالت اس پر، یعنی مقارنت پر بوقت اطلاق اور ترک تقیید کے وقت اس چیز کے ساتھ جو دلالت کرتی ہے اس انتفاء کے انقطاع پر، بخلاف مثبت کے کہ فعل کی وضع افادہ تجدد کے لیے ہے بغیر اس کے کہ ہو اصل اس کا استمرار، پس جب آپ کہے مثلاً ''ضرب'' تو کافی ہے اس کے صدق میں ضرب کا واقع ہونا کسی ایک جزء میں ماضی کے اجزاء میں سے مگر قطعی طور پر نہیں، بخلاف لما کے، اور یہ اس لیے کہ انہوں نے قصد کیا ہے کہ ہو اثبات و نفی نقیض کی دو طرفوں میں، اور یہ مخفی نہیں کہ اثبات فی الجملہ کے منافی نفی دائمی ہی ہے، اور اس کی تحقیق یعنی اس کلام کی تحقیق کہ استمرار عدم محتاج نہیں ہے سبب کو بخلاف استمرار وجود یعنی بقاء حادث اور وہ اس کے وجود کا استمرار ہے محتاج ہوتا ہے کسی سبب

موجود کو کیونکہ استمرار وجود وجود بعد الوجود ہے اور ضروری ہے وجود حادث کے لیے سبب کا ہونا، بخلاف استمرار عدم کے کہ وہ عدم ہی ہے پس محتاج نہیں ہے وجود سبب کو بلکہ کافی ہے اس کے لیے صرف وجود کے سبب کا انتفاء، اور اصل حوادث میں عدم ہے یہاں تک کہ پائی جائیں ان کی علتیں، خلاصہ یہ کہ جب منفی میں اصل استمرار ہے تو حاصل ہوگی اس کے اطلاق دلالت مقارنت پر، اور بہر حال ثانی یعنی ماضی منفی کا دلالت نہ کرنا حصول پر تو وہ اس لیے کہ وہ منفی ہے، یہ تو اس وقت ہے جب جملہ فعلیہ ہو۔

تشریح: (۱) مصنفؒ یہاں سے ماضی منفی میں جواز امرین (واؤ لانے اور ترک کرنے) کی دلیل پیش کرنا چاہتے ہیں، فرماتے ہیں کہ ماضی منفی میں ترک واؤ تو اس لیے جائز ہے کہ یہ مقارنت پر دلالت کرتی ہے پس حال مفردہ کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے ترک واؤ جائز ہے۔ اور دخول واؤ اس لیے جائز ہے کہ ماضی منفی حصول پر دلالت نہیں کرتی ہے، لہٰذا حال مفردہ کے ساتھ اس عدم مشابہت کی وجہ سے واؤ کا دخول جائز ہے۔

باقی ماضی منفی مذکورہ بالا دو امور میں سے اول (یعنی مقارنت) پر اس لیے دلالت کرتی ہے کہ "لَمَّا" استغراق اور امتداد نفی کے لیے آتا ہے یعنی اس بات کو بیان کرنے کے لیے کہ نفی میں امتداد نفی کے شروع ہونے کے وقت سے لے کر زمانہ تکلم تک صراحۃً ثابت ہے مثلاً جب یوں کہا جائے کہ "نَدِمَ زَیْدٌ وَلَمَّا یَنْفَعُهُ النَّدَمُ" (نادم ہوا زید حالانکہ فائدہ نہیں پہنچایا اس کو ندامت نے) تو اس کا معنی یہ ہے کہ گذشتہ زمانہ میں جب سے ندامت کی منفعت کا انتفاء ہوا ہے اسی وقت سے زمانہ تکلم تک منفعت منتفی ہے۔ اور "لَمَّا" کے علاوہ دیگر ادوات نفی مثلاً "لَمْ" اور "مَا" اس انتفاء پر دلالت کرنے کے لیے موضوع ہیں جو انتفاء صرف زمانہ تکلم پر مقدم ہو، البتہ اصل اور شائع یہ ہے کہ اس نفی میں استمرار پایا جاتا ہے جیسا کہ مصنفؒ نے آگے "وَتَحْقِیْقُهُ اَنَّ اِسْتِمْرَارَ الْعَدَمِ الخ" سے اس کی وضاحت فرمائی ہے۔

(۲) مگر یہ استمرار اس وقت تک ہوگا جب تک کہ نفی کے انقطاع پر کوئی قرینہ نہ ہو، اگر نفی کے انقطاع پر قرینہ پایا گیا تو پھر زمانہ تکلم تک استمرار نہ ہوگا، مثلاً "لَمْ یَضْرِبْ زَیْدٌ اَمْسِ لٰکِنَّهُ ضَرَبَ الْیَوْمَ" (نہیں مارا ہے زید نے کل گذشتہ، لیکن مارا ہے آج کے دن) میں "لٰکِنَّهُ ضَرَبَ الْیَوْمَ" اس بات پر قرینہ ہے کہ "لَمْ یَضْرِبْ" کی نفی میں وقتِ تکلم تک استمرار نہیں پایا جا رہا ہے۔ پس بوقت اطلاق اور نفی کے انقطاع پر دلالت کرنے والے قرینہ کے ساتھ مقید نہ کرنے کے وقت اس سے (یعنی نفی یا اس بات سے کہ اصل اس میں استمرار ہے) مقارنت پر دلالت حاصل ہوگی، یعنی مذکورہ نفی مقارنت پر دلالت کرے گی۔

(۳) بخلاف ماضی مثبت کے کہ وہ استمرار پر دلالت نہیں کرتا ہے کیونکہ فعل مثبت کی وضع صرف افادۂ تجدد کے لیے ہے یعنی ثبوت بعد الانتفاء کے لیے موضوع ہے نہ یہ کہ اس میں استمرار ہو مثلاً جب یوں کہا جائے "ضَرَبَ" تو اس کے صدق اور تحقق کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ ماضی کے اجزاء میں سے کسی جزء میں ضرب کا وقوع اور وجود ہو۔ اور جب کہا جائے کہ "مَا ضَرَبَ" تو یہ استغراق نفی کا فائدہ دیتا ہے یعنی یہ کہ عدم ضرب ماضی کے تمام اجزاء میں پایا جائے۔ البتہ "لَمْ" اور "مَا" کی صورت میں نفی میں استمرار اور استغراق قطعی نہیں بخلاف "لَمَّا" کے کہ اس میں استمرار قطعی ہوتا ہے۔

(٤) باقی نفی کا استمرار کے لیے مفید ہونے اور اثبات کا مفید نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نحاۃ نے نفی اور اثبات کو ایک دوسرے کی نقیض قرار دیا ہے یعنی جس طرح کہ معنوی طور پر اثبات نقیض ہے نفی کی اسی طرح زمانے کے اعتبار سے بھی ان میں تناقض ہے، یوں کہ نفی میں استمرار پایا جاتا ہے اور اثبات میں استمرار نہیں پایا جاتا ہے اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ فی الجملہ اثبات (یعنی ماضی کے کسی جزء میں اثبات) دائمی نفی (ماضی کے تمام اجزاء میں نفی) کے منافی ہے، لہٰذا دونوں میں تناقض ہے۔ ''فِیْ طَرَفَیْ نَقِیْضٍ '' میں ''فی'' زائدہ ہے، اور ''طَرَفَی'' کی اضافت ''نَقِیْضٍ'' کی طرف بیانی ہے یعنی دونوں میں تناقض ہے۔

(۵) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس بات (کہ نفی میں استمرار پایا جاتا ہے بخلافِ اثبات کے) کی تحقیق یہ ہے کہ عدم اور نفی میں استمرار کسی موجود اور مؤثر سبب کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیے وجود کے سبب کا انتفاء کافی ہے، بخلاف وجود میں استمرار کے کہ وہ سبب مؤثر کے وجود کا محتاج ہوتا ہے یعنی حادث کی بقاء جو حادث کے وجود کا استمرار ہوتی ہے سببِ مؤثر موجود کی محتاج ہوتی ہے کیونکہ کسی حادث چیز کے وجود کا استمرار وجود بعد الوجود کو کہتے ہیں اور حادث کے وجود کے لیے سببِ مؤثر کا پایا جانا ضروری ہے، بخلاف استمرارِ عدم کے کیونکہ استمرارِ عدم، عدم ہے اور عدم سبب مؤثر کے وجود کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ استمرار عدم کے لیے محض وجود کے سبب کا انتفاء ہی کافی ہوتا ہے۔ اور موجوداتِ حادثہ میں اصل عدم ہے یہاں تک کہ ان کے وجود کے اسباب اور علل پائے جائیں کیونکہ وجود کے سبب میں اصل انتفاء ہے، پس جب وجود کا سبب نہیں پایا جا رہا ہے تو یہ عدم کی دلیل ہے۔

خلاصہ یہ کہ چونکہ ماضی منفی میں اصل استمرار ہے تو بوقتِ اطلاق (یعنی جب تک کہ استمرار کے خلاف کا قرینہ نہ پایا جائے) مقارنت پر دلالت کرتی ہے جس کی وجہ سے حال مفردہ کے مشابہ ہو جاتی ہے لہٰذا ترکِ واؤ جائز ہے۔

(٦) باقی ثانی یعنی ماضی منفی حصول پر دلالت اس لیے نہیں کرتی ہے کہ منفی ہے اور منفی نفی صفت پر دلالت کرتی ہے حصول پر دلالت نہیں کرتی ہے جس کی وجہ سے حال مفردہ کے مشابہ نہیں ہوتی لہٰذا اس کے ساتھ واؤ لانا بھی جائز ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا تفصیلات جملہ فعلیہ کی ہیں، جملہ اسمیہ کی تفصیلات آگے آ رہی ہیں۔

(۱) وَاِنْ كَانَتْ اِسْمِيَّةً فَالْمَشْهُوْرُ جَوَازُ تَرْكِهَا اَیْ الْوَاوِ بِعَكْسِ مَامَرَّ فِی الْمَاضِی الْمُثْبَتِ اَیْ لِدَلَالَةِ الْاِسْمِيَّةِ عَلَی الْمُقَارَنَةِ لِكَوْنِهَا مُسْتَمِرَّةً لَاعَلٰی حُصُوْلِ صِفَةٍ غَيْرِ ثَابِتَةٍ لِدَلَالَتِهَا عَلَی الدَّوَامِ وَالثَّبَاتِ نَحْوُ كَلَّمْتُه فُوْهُ اِلٰی فِیَّ اَیْ مُشَافِهًا (۲) وَاَيْضًا اَلْمَشْهُوْرُ اَنَّ دُخُوْلَهَا اَیْ الْوَاوِ اَوْلٰی مِنْ تَرْكِهَا لِعَدَمِ دَلَالَتِهَا اَیْ الْجُمْلَةِ الْاِسْمِيَّةِ عَلٰی عَدَمِ الثُّبُوْتِ مَعَ ظُهُوْرِ الْاِسْتِئْنَافِ فِيْهَا فَحَسُنَ زِيَادَةُ رَابِطٍ نَحْوُ فَلَاتَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ اَیْ وَاَنْتُمْ مِنْ اَهْلِ الْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ اَوْ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ مَابَيْنَه وَبَيْنَهَا مِنَ التَّفَاوُتِ، (۳) وَقَالَ عَبْدُ الْقَاهِرِ اِنْ كَانَ الْمُبْتَدَأُ فِی الْجُمْلَةِ الْاِسْمِيَّةِ الْحَالِيَّةِ ضَمِيْرَ ذِی الْحَالِ وَجَبَتِ الْوَاوُ سَوَاءٌ كَانَ خَبَرُهٗ فِعْلًا نَحْوُ جَاءَ زَيْدٌ وَّهُوَ يُسْرِعُ اَوْ اِسْمًا نَحْوُ جَاءَنِیْ زَيْدٌ وَّهُوَ مُسْرِعٌ (٤) وَذَالِكَ لِاَنَّ الْجُمْلَةَ لَاتُتْرَكُ فِيْهَا الْوَاوُ حَتّٰی تَدْخُلَ فِیْ صِلَةِ الْعَامِلِ وَتَنْضَمَّ اِلَيْهِ فِی الْاِثْبَاتِ وَتُقَدَّرَ تَقْدِيْرَ الْمُفْرَدِ فِیْ اَنْ لَايُسْتَانَفَ لَهَا الْاِثْبَاتُ، وَهٰذَا مِمَّا يَمْتَنِعُ فِیْ نَحْوِ جَاءَنِیْ زَيْدٌ وَّهُوَ يُسْرِعُ اَوْ مُسْرِعٌ لِاَنَّكَ اِذَا اَعَدْتَ ذِكْرَ زَيْدٍ وَجِئْتَ بِضَمِيْرِهِ الْمُنْفَصِلِ الْمَرْفُوْعِ كَانَ بِمَنْزِلَةِ اِعَادَةِ اِسْمِهٖ صَرِيْحًا فِیْ اَنَّكَ لَاتَجِدُ سَبِيْلًا اِلٰی اَنْ تَدْخُلَ يُسْرِعُ فِیْ صِلَةِ الْمَجِیْءِ وَتَضُمَّه اِلَيْهِ فِی الْاِثْبَاتِ لِاَنَّ اِعَادَةَ ذِكْرِهٖ لَاتَكُوْنُ حَتّٰی يُقْصَدَ اِسْتِئْنَافُ الْخَبَرِ عَنْهُ بِاَنَّه يُسْرِعُ وَاِلَّا لَكُنْتَ تَرَكْتَ الْمُبْتَدَأَ بِمَضْيَعَةٍ وَجَعَلْتَه لَغْوًا فِی الْبَيْنِ وَجَرٰی مَجْرٰی اَنْ تَقُوْلَ جَاءَنِیْ زَيْدٌ وَّعَمْرٌو يُسْرِعُ اَمَامَه ثُمَّ تَزْعَمُ اَنَّكَ لَمْ تَسْتَانِفْ كَلَامًا وَلَمْ تَبْتَدِئْ لِلسُّرْعَةِ اِثْبَاتًا (۵) وَعَلٰی هٰذَا فَالْاَصْلُ وَالْقِيَاسُ اَنْ لَايَجِیْءَ الْجُمْلَةُ الْاِسْمِيَّةُ اِلَّا مَعَ الْوَاوِ، وَاَمَّا مَاجَاءَ بِدُوْنِهٖ فَسَبِيْلُه سَبِيْلُ الشَّیْءِ الْخَارِجِ عَنْ قِيَاسِهٖ وَاَصْلِهٖ بِضَرْبٍ مِنَ التَّاوِيْلِ وَنَوْعٍ مِنَ التَّشْبِيْهِ، هٰذَا كَلَامُه فِیْ دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ. (٦) وَهُوَ مُشْعِرٌ بِوُجُوْبِ الْوَاوِ فِیْ نَحْوِ جَاءَنِیْ زَيْدٌ وَّزَيْدٌ يُسْرِعُ اَوْ مُسْرِعٌ وَجَاءَنِیْ زَيْدٌ وَّعَمْرٌو يُسْرِعُ اَوْ مُسْرِعٌ اَمَامَه بِالطَّرِيْقِ الْاَوْلٰی.

ترجمہ:۔ اور اگر جملہ اسمیہ ہو تو مشہور جواز ہے واؤ کے ترک کا یعنی برعکس ہے اس کا جو گذر چکا ماضی مثبت میں بوجہ دلالت کرنے جملہ اسمیہ کے مقارنت پر بوجہ اس کے مستمر ہونے کے نہ کہ صفت غیر ثابتہ کے حصول پر بوجہ اس کے دلالت کرنے کے دوام اور ثبات پر جیسے "كَلَّمْتُه فُوْهُ اِلٰی فِیَّ " یعنی روبرو، اور اسی طرح مشہور ہے کہ اس کا دخول یعنی واؤ کا دخول اولی ہے اس کے ترک سے بوجہ اس کا دلالت نہ کرنے کے یعنی جملہ اسمیہ کا عدم ثبوت پر باوجود ظہور استیناف کے اس میں پس مستحسن ہے رابط کا زائد ہونا جیسے "فَلَاتَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ " یعنی تم اہل علم اور اہل معرفت ہو یعنی تم جانتے ہو کہ اللہ تعالی اور تمہارے شرکاء کے درمیان تفاوت ہے، اور عبد القاہر نے کہا ہے کہ اگر ہو مبتدا جملہ اسمیہ حالیہ میں ذو الحال کی ضمیر تو واجب ہوگا واؤ، خواہ اس کی خبر فعل ہو جیسے "جَاءَ نِیْ زَيْدٌ وَّهُوَ يُسْرِعُ " یا اسم ہو جیسے "جَاءَ نِیْ زَيْدٌ وَّهُوَ مُسْرِعٌ " اور یہ اس لیے کہ جملہ میں ترک نہیں کیا جاتا ہے واؤ، یہاں تک کہ وہ داخل ہو جائے عامل کے صلہ میں اور مل جائے اس کے ساتھ اثبات میں، اور فرض کیا جائے مفرد کی طرح اس میں کہ نہیں استیناف کیا جاتا ہے اس کے لیے اثبات کا اور یہ چیز ممتنع ہے "جَاءَ نِیْ زَيْدٌ وَّهُوَ يُسْرِعُ " یا "جَاءَ نِیْ زَيْدٌ وَّهُوَ مُسْرِعٌ " جیسی

مثالوں میں کیونکہ جب تو نے اعادہ کیا زید کے ذکر کا اور لے آیا اس میں ضمیر مرفوع منفصل، تو یہ صریح اسم کے اعادہ کے مرتبہ میں ہے اس بات میں کہ آپ راہ نہیں پاتے ہیں اس بات کی طرف کہ داخل کرے "یَسْرَعُ" کو مجی کے صلہ میں اور ملائے اس کے ساتھ اثبات میں کیونکہ اس کے ذکر کا اعادہ نہیں ہو سکتا ہے یہاں تک کہ قصد کیا جائے اس سے استیناف خبر کا کہ وہ "یَسْرَعُ" ہے، ورنہ ہوگا تو، کہ مبتدأ کو ترک کر کے درمیان میں ضائع اور لغو کر دیتا، اور یہ ایسا ہو جیسے تو یوں کہے "جَاءَ نِیْ زَیْدٌ وَعَمْرٌو یَسْرَعُ اَمَامَہٗ" پھر تو سمجھتا ہے کہ تو نے استیناف نہیں کیا ہے کلام کا، اور ابتداً نہیں کی اثبات اسرعت کے لیے، بنابریں اصل اور قیاس یہ ہے کہ نہ آئے جملہ اسمیہ مگر واؤ کے ساتھ، اور بہر حال جو بغیر واؤ کے آیا ہے تو اس کی راہ اس شی کی راہ ہے جو قیاس اور اصل سے خارج ہے، کسی تاویل اور ایک طرح کی تشبیہ کے ساتھ، یہ شیخ کا کلام ہے دلائل الاعجاز میں، اور بتلا رہا ہے وجوب واؤ "جَاءَ نِیْ زَیْدٌ وَزَیْدٌ یَسْرَعُ اَوْ مُسْرِعٌ" اور "جَاءَ نِیْ زَیْدٌ وَعَمْرٌو یَسْرَعُ اَوْ مُسْرِعٌ اَمَامَہٗ" جیسی مثالوں میں بطریق اولیٰ۔

تشریح:- (۱) یہاں سے مصنفؒ مطالبِ چہارگانہ میں سے چوتھا مطلب بیان کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر حالی جملہ اسمیہ ہو تو مشہور یہ ہے کہ ماضی مثبت کے برعکس واؤ کو ترک کرنا جائز ہے یعنی واؤ کو ذکر کرنا اور ترک کرنا دونوں جائز ہیں، مصنفؒ نے صرف ترکِ واؤ کے جواز کو ذکر کیا ہے کیونکہ یہی مختلف فیہ ہے، باقی ذکرِ واؤ بالاتفاق جائز ہے اس کے امتناع کا کوئی قائل نہیں ہے اس لیے اسے صراحۃً ذکر نہیں کیا۔ ترکِ واؤ کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ جملہ اسمیہ مقارنت پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ جملہ اسمیہ دوام اور استمرار پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا جملہ اسمیہ بایں وجہ حالِ مفردہ کے مشابہ ہے اس لیے حال مفردہ کی طرح ترکِ واؤ جائز ہے۔ اور چونکہ جملہ اسمیہ صفتِ غیر ثابتہ کے حصول پر دلالت نہیں کرتا ہے کیونکہ جملہ اسمیہ دوام اور ثبوت پر دلالت کرتا ہے اس لیے مقارنت پر دلالت کرتا ہے، حصولِ صفتِ غیر ثابتہ پر دلالت نہیں کرتا ہے، پس بایں وجہ حالِ مفردہ کے ساتھ مشابہ نہیں ہے اس لیے اس کے ساتھ واؤ کو ذکر کرنا جائز ہے جیسے "کَلَّمْتُہٗ فُوْہُ اِلٰی فِیَّ" (میں نے اس کے ساتھ کلام کیا اس حال میں اس کا منہ میرے منہ کی طرف تھا) جس میں "فُوْہُ اِلٰی فِیَّ" جملہ اسمیہ بغیر واؤ کے حال بن رہا ہے۔

ف:- "اَیْ مُشَافِھًا" سے اشارہ کیا کہ جملہ اسمیہ مفرد یعنی "مُشَافِھًا" کی تاویل میں ہے، اور "کَلَّمْتُہٗ" کی تاء ضمیر سے حال ہے یعنی میں نے اس کے ساتھ مشافہۃً کلام کیا۔ اور ہاء ضمیر سے حال بننا بھی صحیح ہے، اور دونوں سے حال بننا بھی صحیح ہے۔

(۲) نیز یہ بھی مشہور ہے کہ دخول واؤ اولیٰ ہے اس کے ترک سے کیونکہ جملہ اسمیہ عدم ثبوت پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ ثبوت پر دلالت کرتا ہے ساتھ ساتھ جملہ اسمیہ میں استیناف زیادہ ظاہر ہوتا ہے یعنی ما قبل سے الگ اور مستقل ہوتا ہے اور جو مستقل ہو اسے رابط کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے اس لیے جملہ اسمیہ میں رابطے کی اور زیادہ ضرورت ہے اس لیے واؤ کو لانا اولیٰ ہوگا جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾ (یعنی اللہ تعالیٰ کے لیے شریک مت ٹھہراؤ حالانکہ تم اہل علم و اہل معرفت ہو) جس میں "وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ" جملہ اسمیہ حال واقع ہے اور واؤ کے ساتھ آیا ہے، اور جملہ حالیہ کا معنی ہے "حالانکہ تم اہل علم ہو" اس

صورت میں "تَعْلَمُوْنَ" بمنزلہ فعل لازم کے ہے، اور یا معنی ہے "حالانکہ تم اللہ تعالیٰ اور معبودان باطلہ کے درمیان تفاوت کو جانتے ہو" اس صورت میں "تَعْلَمُوْنَ" بمنزلہ فعل متعدی کے ہے، اور اس کا مفعول یعنی "مَابَیْنَهٗ وَبَیْنَهَامِنَ التَّفَاوُت" مقدر ہوگا۔

(۳) سابق میں مصنفؒ نے جملہ اسمیہ کے واؤ کے بارے میں قول مشہور کو ذکر کیا کہ جملہ اسمیہ حالیہ کے واؤ کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ اسے ترک کرنا جائز ہے، اب یہاں سے شیخ عبدالقاہرؒ کے مذہب کو ذکر کرنا چاہتے ہیں، شیخؒ کے نزدیک جملہ اسمیہ کے واؤ کے بارے میں تفصیل ہے، کبھی واؤ کو ذکر کرنا واجب ہوتا ہے، اور بعض موقعوں پر واؤ کو بکثرت حذف کر دیا جاتا ہے اور کبھی ترک واؤ پسندیدہ ہوتا ہے۔ تفصیل کچھ اس طرح ہے کہ اگر جملہ اسمیہ حالیہ کا مبتدأ ایسی ضمیر ہو جو ضمیر ذوالحال کی طرف راجع ہو تو اس وقت جملہ اسمیہ حالیہ سے پہلے واؤ لانا واجب ہے خواہ اس مبتدأ کی خبر فعل ہو جیسے "جَاءَ نِی زَیْدٌ وَھُوَ یَسْرَعُ" میں "ھُوَ یَسْرَعُ" جملہ اسمیہ حالیہ ہے جس میں "ھُوَ" ضمیر مبتدأ ہے اور ذوالحال (زَیْدٌ) کی طرف راجع ہے اور اس کی خبر (یَسْرَعُ) فعل ہے، تو اس صورت میں جملہ حالیہ سے پہلے واؤ لانا واجب ہے۔ اور یا مذکورہ ضمیر (مبتدأ) کی خبر اسم ہو جیسے "جَاءَ نِیْ زَیْدٌ وَھُوَ مُسْرِعٌ" میں "ھُوَ مُسْرِعٌ" جملہ اسمیہ حالیہ ہے اور "ھُوَ" ضمیر ذوالحال (زَیْدٌ) کی طرف راجع ہے اور اس کی خبر (مُسْرِعٌ) اسم ہے، لہٰذا اس صورت میں جملہ حالیہ سے پہلے واؤ لانا واجب ہے۔

(٤) مذکورہ بالا صورت میں وجوبِ واؤ کے بارے میں شیخؒ کی دلیل یہ ہے کہ جملہ اسمیہ حالیہ میں واؤ کو ترک کرنے کی تین شرطیں ہیں (ا) کہ جملہ حالیہ صلہ عامل میں داخل ہو یعنی عامل کے ساتھ متصل اور متعلق ہو بایں معنی کہ عامل کی قیود میں سے ایک قید ہو۔ (۲) جملہ حالیہ مضمون عامل کے ساتھ اثبات میں جڑا ہوا ہو یعنی اگر عامل مثبت ہو تو جملہ حالیہ بھی مثبت ہو اور اگر عامل منفی ہو تو جملہ حالیہ بھی منفی ہو کیونکہ جملہ حالیہ عامل کے لیے جزء اور ضمیمہ ہے۔ (۳) جملہ مفرد کی تاویل میں ہو کہ اس کے لیے الگ اثبات اور استیناف (از سرِ نو شروع کرنے) کی ضرورت نہ ہو۔ پس جہاں یہ تین شرطیں پائی جائیں وہاں واؤ کو ترک کیا جائے گا، چونکہ مثالِ مذکور (جَاءَ نِیْ زَیْدٌ وَھُوَ یَسْرَعُ اَوْ مُسْرِعٌ) میں یہ شرطیں مفقود ہیں کیونکہ زید کا ذکر دوبارہ کرنا یعنی اس کی طرف راجع ہونے والی ضمیر مرفوع کو ذکر کرنا ایسا ہے جیسا کہ صریح اسم زید کو دوبارہ ذکر کرنا بایں معنی کہ آپ "یَسْرَعُ" اور "مُسْرِعٌ" کو عامل یعنی "جَاءَ" کے صلہ میں داخل کرنے (یعنی مجیئت کے لیے قید بنانے) یا اس کے ساتھ اثبات میں منضم کرنے کی کوئی راہ اور صورت نہیں پاتے ہیں، کیونکہ شی (زید) کو دوبارہ ذکر کرنا بجز اس کے ہو ہی نہیں سکتا کہ اس سے استینافِ خبر کا قصد کیا جائے کہ وہ (زید) تیز چل رہا ہے، ورنہ تو آپ مبتدأ (ھو ضمیر) کو ترک کر دیتے کیونکہ استینافِ خبر کے قصد کے بغیر اسے دوبارہ ذکر کرنا ضائع ہے اور تو مبتدأ کو درمیان میں لغو کر دیتا۔

اور یہ صریح اسم کے اعادہ کی طرح ہونے کی وجہ سے اس طرح ہوگا جیسے کہا جائے "جَاءَ زَیْدٌ وَعَمْرٌو یَسْرَعُ اَمَامَهٗ" جس میں استیناف بالکل ظاہر ہے، مگر پھر بھی آپ یہ خیال کرے کہ آپ نے عمرو سے استینافِ کلام نہیں کیا ہے اور نئے سرے سے سرعت کو ثابت نہیں کیا ہے، تو آپ کا یہ خیال باطل ہے، اسی طرح "جَاءَ نِیْ زَیْدٌ وَھُوَ یَسْرَعُ" میں "وَھُوَ یَسْرَعُ" کو استیناف قرار نہ

دینا باطل ہے، اور جب اس کا استیناف ثابت ہوا تو واؤ کا لانا واجب ہے کیونکہ یہ مستقل جملہ ہے ماقبل کے ساتھ اس کا ربط ضروری ہے
۔ "تَقْدِیْرُ تَقْدِیْرِ الْمُفْرَدِ" بمعنیٰ "تَنْزِیْلُ تَنْزِیْلِ الْمُفْرَدِ" ہے۔

(۵) پس اصل اور قیاس یہ ہے کہ جملہ اسمیہ حالیہ واؤ کے بغیر نہ آئے یعنی ضروری ہے کہ اس کے ساتھ واؤ ہو، لیکن کہیں اگر واؤ کے بغیر آئے وہ تاویل کی کسی قسم اور تشبیہ کی کسی نوع کی بناء پر اپنی اصل اور قیاس سے خارج ہوگا مثلاً مفرد کی تاویل میں ہوگا جیسے "کَلَّمْتُهُ فُوْهُ اِلٰى فِیَّ" میں واؤ کو اس لیے ترک کردیا ہے کہ یہ جملہ حالیہ مفرد کی تاویل میں ہے یعنی "کَلَّمْتُهُ مُشَافِھًا" کی تاویل میں ہے۔ یا مثلاً واؤ حالیہ کا واؤ عاطفہ کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَجَاءَ هَا اَمْرُنَا بَیَاتًا اَوْ هُمْ قَائِلُوْنَ﴾ [سورہ اعراف: ۴] (پس آگیا ان کے پاس ہمارا عذاب راتوں رات، یا ایسے وقت آیا جب وہ دوپہر کو آرام کررہے تھے) میں "اَوْ هُمْ قَائِلُوْنَ" جملہ حالیہ بغیر واؤ کے ہے کیونکہ یہاں واؤ حالیہ "اَوْ" عاطفہ کے مشابہ ہے تو اگر واؤ لایا گیا تو دو حروف عطف (واؤ او اوْ) کا اجتماع لازم آتا ہے۔ یہ دلائل الاعجاز میں شیخ کا کلام ہے۔

(۶) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شیخ کے مذکورہ بالا کلام سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ درج ذیل مثالوں جیسی مثالوں میں واؤ کا لانا واجب ہے یعنی "جَاءَنِیْ زَیْدٌ وَزَیْدٌ یُسْرِعُ" اور "جَاءَنِیْ زَیْدٌ وَزَیْدٌ مُسْرِعٌ" اور "جَاءَنِیْ زَیْدٌ وَعَمْرٌو یُسْرِعُ اَمَامَهُ" اور "جَاءَنِیْ زَیْدٌ وَعَمْرٌو مُسْرِعٌ اَمَامَهُ" جیسی مثالوں میں واؤ کا لانا واجب ہے۔ ان جیسی مثالوں میں واؤ کا لانا بطریق اولیٰ واجب ہونا اس لیے مفہوم ہوتا ہے کہ شیخ نے کہا تھا کہ "جَاءَنِیْ زَیْدٌ وَهُوَ یُسْرِعُ" میں "هُوَ" ضمیر کا ذکر اسم ظاہر کے اعادہ کی طرح ہے اس لیے "وَهُوَ یُسْرِعُ" جملہ مستانفہ ہے اور اس کے ساتھ واؤ کا لانا واجب ہے، پس اس میں اسم ضمیر کے اعادہ کو مشبہ اور اسم صریح کے اعادہ کو مشبہ بہ بنا کر ذکر کیا ہے اور مشبہ بہ اقویٰ ہوتا ہے مشبہ سے تو جب اسم ضمیر کے اعادہ کی صورت میں واؤ کا لانا واجب ہے تو اسم صریح کے اعادہ میں واؤ کا لانا بطریق اولیٰ واجب ہوگا۔

(۱) ثُمَّ قَالَ الشَّیْخُ وَاِنْ جُعِلَ نَحْوُ عَلٰى کَتِفِهٖ سَیْفٌ حَالًا کَثُرَ فِیْهَا اَیْ فِیْ تِلْکَ الْحَالِ تَرْکُهَا اَیْ تَرْکُ الْوَاوِ نَحْوُ قَوْلِ بَشَّارٍ: شعر: اِذَا اَنْکَرَتْنِیْ بَلْدَةٌ اَوْ نَکِرْتُهَا خَرَجْتُ مَعَ الْبَازِیْ عَلَیَّ سَوَادُ ای بَقِیَّةٌ مِنَ اللَّیْلِ یَعْنِیْ اِذَا لَمْ یَعْرِفْ قَدْرِیْ اَهْلُ بَلْدَةٍ اَوْ لَمْ اَعْرِفْهُمْ خَرَجْتُ مِنْهُمْ مُصَاحِبًا لِلْبَازِیْ الَّذِیْ هُوَ اَبْکَرُ الطُّیُوْرِ مُشْتَمِلًا عَلٰى شَیْءٍ مِنْ ظُلْمَةِ اللَّیْلِ غَیْرَ مُنْتَظِرٍ لِاِسْفَارِ الصُّبْحِ فَقَوْلُهٗ عَلَیَّ سَوَادٌ حَالٌ تُرِکَ فِیْهِ الْوَاوُ، (۲) ثُمَّ قَالَ الشَّیْخُ الْوَجْهُ اَنْ یَکُوْنَ الْاِسْمُ فِیْ مِثْلِ هٰذَا فَاعِلًا لِلظَّرْفِ لِاِعْتِمَادِهٖ عَلٰى ذِی الْحَالِ لَا مُبْتَدَاً (۳) وَیَنْبَغِیْ اَنْ یُقَدَّرَ هٰهُنَا خُصُوْصًا اَنَّ الظَّرْفَ فِیْ تَقْدِیْرِ اِسْمِ الْفَاعِلِ دُوْنَ الْفِعْلِ اَللّٰهُمَّ اِلَّا اَنْ یُقَدَّرَ فِعْلٌ مَاضٍ مَعَ قَدْ، هٰذَا کَلَامُهٗ. (۴) وَفِیْهِ بَحْثٌ (۵) وَالظَّاهِرُ اَنَّ مِثْلَ عَلٰى کَتِفِهٖ سَیْفٌ یَحْتَمِلُ اَنْ یَکُوْنَ فِیْ تَقْدِیْرِ الْمُفْرَدِ وَاَنْ یَکُوْنَ جُمْلَةً اِسْمِیَّةً قُدِّمَ خَبَرُهَا وَاَنْ یَکُوْنَ فِعْلِیَّةً مُقَدَّرَةً بِالْمَاضِیْ اَوْ بِالْمُضَارِعِ فَعَلَى التَّقْدِیْرَیْنِ یَمْتَنِعُ الْوَاوُ وَعَلَى التَّقْدِیْرَیْنِ لَا یَجِبُ الْوَاوُ فَمِنْ اَجْلِ هٰذَا کَثُرَ تَرْکُهَا.

ترجمہ:۔ پھر شیخ نے کہا ہے کہ اگر کر دیا جائے "عَلٰی کَتِفِہٖ سَیْفٌ" جیسی ترکیبوں میں "عَلٰی کَتِفِہٖ" کو حال، تو کثیر ہے اس میں یعنی اس حال میں ترک اس کا یعنی ترک واؤ، جیسے بشار کا قول ہے "اِذَا اَنْکَرَتْنِیْ بَلْدَۃٌ اَوْ نَکِرْتُھَا خَرَجْتُ مَعَ الْبَازِیْ عَلَیَّ سَوَادٌ" یعنی رات کی بقیہ تاریکی ہوتی ہے یعنی جب نہ جانے میری قدر شہر والے یا میں ان کو نہ پہچانوں تو میں نکل جاتا ہوں وہاں اپنے اس باز کے ساتھ جو سویرے اٹھنے والا ہے سب پرندوں سے اس حال میں کہ مشتمل ہوتی ہے مجھ پر رات کی کچھ تاریکی، صبح کا انتظار نہیں کرتا ہوں، پس اس کا قول "علی سواد" حال ہے ترک کر دیا ہے اس میں واؤ کو، پھر کہا شیخ نے کہ وجہ یہ ہے کہ ہو اسم اس جیسی ترکیبوں میں فاعل ظرف کے لیے بوجہ اس کے اعتماد کرنے کے ذوالحال پر نہ کہ مبتدأ، اور مناسب ہے کہ فرض کیا جائے یہاں خصوصاً کہ ظرف بتقدیر اسم فاعل ہے نہ کہ بتقدیرِ فعل، مگر یہ کہ مقدر مانا جائے فعل ماضی "قَدْ" کے ساتھ، یہ شیخ کا کلام ہے، اور اس میں بحث ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ "عَلٰی کَتِفِہٖ سَیْفٌ" جیسی ترکیب میں احتمال ہے کہ بتقدیر مفرد ہو اور یہ کہ ہو جملہ اسمیہ مقدم کر دی گئی ہے اس کی خبر، اور یہ کہ ہو جملہ فعلیہ مقدرہ بالماضی، یا مقدرہ بالمضارع، پس دو تقدیروں پر ممتنع ہے واؤ اور دو تقدیروں پر واجب نہیں ہے واؤ، اسی وجہ سے ترک واؤ کثیر ہے۔

تشریح:۔ (۱) شیخ فرماتے ہیں کہ اگر ذوالحال معرفہ ہو اور حال ظرف یا جار مجرور اسم مرفوع سے پہلے آئے جیسے "جَاءَ نِیْ زَیْدٌ عَلٰی کَتِفِہٖ سَیْفٌ" (آیا میرے پاس زید اس حال میں کہ اس کے کندھے پر تلوار تھی) جس میں ذوالحال (زَیْدٌ) معرفہ ہے اور جار مجرور (عَلٰی کَتِفِہٖ) اسم مرفوع (سَیْفٌ) سے پہلے ذکر ہے، تو ایسی صورت میں واؤ بکثرت ترک کیا جاتا ہے جیسے بشار شاعر کا شعر ہے: **شعر** "اِذَا اَنْکَرَتْنِیْ بَلْدَۃٌ اَوْ نَکِرْتُھَا: : خَرَجْتُ مَعَ الْبَازِیْ عَلَیَّ سَوَادٌ" (جب اہل شہر میرا مرتبہ نہ پہچانیں یا میں ان کو ناپسند کروں تو میں نکل جاتا ہوں باز کی پرواز کے ساتھ اس حال میں کہ مجھ پر سیاہی ہوتی ہے) جس میں "سَوَادٌ" سے رات کا بقیہ حصہ مراد ہے، مطلب یہ کہ جب اہل شہر میرا مرتبہ نہیں پہچانتے یا میں ان کو ناپسند کرتا ہوں تو میں اس باز کا مصاحب بن کر نکل جاتا ہوں جو باز تمام پرندوں سے سویرے نکلتا ہے، اس حال میں کہ مشتمل ہوتی ہے مجھ پر رات کی تاریکی اور میں صبح کی روشنی کا انتظار نہیں کرتا۔ شعر میں "عَلَیَّ سَوَادٌ" جار مجرور حال ہے اور اسم مرفوع (سَوَادٌ) سے مقدم ہے اور "خَرَجْتُ" کے فاعل (ضمیر متکلم) سے حال واقع ہے اور واؤ کو ترک کر دیا گیا ہے۔

(۲) پھر شیخ نے مذکورہ بالا صورت میں ترکِ واؤ کی وجہ بیان کرتے ہوئے "عَلَیَّ سَوَادٌ" اور "عَلٰی کَتِفِہٖ سَیْفٌ" کی دو ترکیبیں کی ہیں، ایک یہ کہ ظرف کے بعد اسم مرفوع ظرف کا فاعل ہو اور چونکہ ظرف نے ذوالحال پر اعتماد کیا ہے اس لیے عمل کر سکتا ہے، اس صورت میں حال مفرد ہوگا کیونکہ اسم فاعل اپنے فاعل کے ساتھ مل کر مفرد شمار ہوتا ہے اور حال مفردہ میں واؤ کی ضرورت نہیں، اس لیے مذکورہ ترکیب میں واؤ کو ترک کر دیا ہے۔ دوسری ترکیب یہ کہ ظرف یا جار مجرور کے بعد اسم مرفوع مبتدأ مؤخر ہو اور ظرف یا جار مجرور خبر مقدم ہو، اس صورت میں حال جملہ اسمیہ ہوگا جس کے ساتھ واؤ لانا واجب ہے، یہ صورت یہاں محل بحث نہیں ہے۔

ف:۔ پھر پہلی ترکیب میں تین احتمال ہیں، ایک یہ کہ ظرف مذکور اسم فاعل کے ساتھ متعلق ہو، اس صورت میں حال مفرد ہوگا اس وقت

واؤ کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اسم فاعل اپنے فاعل کے ساتھ مل کر مفرد ہوتا ہے اور حال مفردہ میں واؤ کی ضرورت نہیں۔اور اگر ظرف مذکور فعل ماضی کے ساتھ متعلق ہوتو اس وقت یہ جملہ ہے اور واؤ لانا اور نہ لانا دونوں جائز ہیں،اور اگر ظرف مذکور فعل مضارع کے ساتھ متعلق ہوتو اس وقت بھی یہ جملہ ہے،اور اس صورت میں ترک واؤ واجب ہے۔

(۳) شیخ نے پہلی ترکیب کے پہلے احتمال کو ترجیح دیتے ہوئے کہا ہے کہ اسم یعنی ''سَوَادٌ'' ظرف (عَلَیَّ) کا فاعل ہے،اور شیخ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اس صورت میں ظرف خاص طور پر اسم فاعل کے ساتھ متعلق ہوگا نہ کہ فعل کے ساتھ،پس فاعل کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے مذکورہ حال بتاویل مفرد ہوگا لہذا اس کے ساتھ واؤ کو ترک کیا جائے گا۔اور فعل کے ساتھ متعلق نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں واؤ کی ضرورت ہوگی،البتہ اگر فعل ماضی مثبت بمع لفظ ''قَدْ'' کے ساتھ متعلق ہوتو اس صورت میں بھی واؤ کو ترک کیا جائے گا کیونکہ فعل ماضی مثبت کے ساتھ بھی ترک واؤ کثیر ہے،بخلاف فعل مضارع کے کہ اس میں ترک واؤ واجب ہے۔یہ شیخ کا کلام ہے۔

(۴) شارحؒ کہتے ہیں کہ لفظ ''خصوصاً'' جو شیخ کے کلام میں آیا ہے یہ قابل اعتراض ہے کیونکہ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ ظرف میں صرف حال واقع ہونے کی صورت میں افراد اور اسم فاعل کے ساتھ متعلق ہونا اصل ہے،حالانکہ ایسا نہیں،کیونکہ ظرف اگر خبر یا صفت واقع ہو تب بھی اس میں افراد اور اسم فاعل کے ساتھ متعلق ہونا اصل ہے خبر کی مثال جیسے ''زَیْدٌ عَلٰی کَتِفِهٖ سَیْفٌ'' اور صفت کی مثال جیسے ''مَرَرْتُ بِرَجُلٍ عَلٰی کَتِفِهٖ سَیْفٌ''۔

(۵) شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''جَاءَ نِیْ زَیْدٌ عَلٰی کَتِفِهٖ سَیْفٌ'' جیسی مثالوں میں واؤ کو کثرت سے ترک کرنے کی زیادہ ظاہر وجہ یہ ہے کہ ایسی مثالوں کی چار ترکیبیں ہوسکتی ہیں (۱) کہ ''سَیْفٌ'' ظرف کا فاعل ہو اور اسم فاعل کے ساتھ متعلق ہو (۲) کہ ''سَیْفٌ'' ظرف کا فاعل ہو اور ظرف فعل مضارع کے ساتھ متعلق ہو۔ان دو صورتوں میں واؤ کا آنا ممتنع ہے (۳) کہ ''سَیْفٌ'' مبتدا مؤخر ہو،اور ''عَلٰی کَتِفِهٖ'' خبر مقدم ہو،اس صورت میں حال جملہ اسمیہ ہوگا (۴) کہ ''سَیْفٌ'' ظرف کا فاعل ہو اور ظرف فعل ماضی بمع ''قَدْ'' کے ساتھ متعلق ہو۔ان دو صورتوں میں واؤ کا لانا واجب نہیں ہے بلکہ جائز ہے۔لہذا ترک واؤ چاروں صورتوں میں ثابت ہوا،اگر چہ دو میں واجب اور دو میں جائز ہے،اس لیے ترک واؤ کثیر ہے۔

(۱) وَقَالَ الشَّیْخُ اَیْضًا وَحَسَنَ التَّرْکُ اَیْ تَرْکُ الْوَاوِ فِی الْجُمْلَةِ الْاِسْمِیَّةِ تَارَةً لِدُخُوْلِ حَرْفٍ عَلَی الْمُبْتَدَأِ یَحْصُلُ بِذٰلِکَ الْحَرْفِ نَوْعٌ مِنَ الْاِرْتِبَاطِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: فَقُلْتُ عَسٰی اَنْ تُبْصِرِیْنِیْ کَاَنَّمَا: بَنِیَّ حَوَالَیَّ الْاُسُوْدُ الْحَوَارِدُ .مِنْ حَرِدَ اِذَا غَضِبَ فَقَوْلُهٗ بَنِیَّ الْاُسُوْدُ جُمْلَةٌ اِسْمِیَّةٌ وَقَعَتْ حَالًا مِنْ مَفْعُوْلِ تُبْصِرِیْنِیْ وَلَوْ لَا دُخُوْلُ کَاَنَّمَا عَلَیْهَا لَمْ یَحْسُنِ الْکَلَامُ اِلَّا بِالْوَاوِ (۲) وَقَوْلُهٗ حَوَالَیَّ اَیْ فِیْ اَکْنَافِیْ وَجَوَانِبِیْ حَالٌ مِنْ بَنِیَّ لِمَا فِیْ حَرْفِ التَّشْبِیْهِ مِنْ مَعْنَی الْفِعْلِ (۳) وَیَحْسُنُ التَّرْکُ تَارَةً اُخْرٰی لِوُقُوْعِ الْجُمْلَةِ الْاِسْمِیَّةِ الْوَاقِعَةِ حَالًا بِعَقِبِ مُفْرَدٍ حَالٍ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: وَاللّٰهُ یُبْقِیْکَ لَنَا سَالِمًا: بُرْدَاکَ تَعْظِیْمٌ وَتَبْجِیْلٌ .فَقَوْلُهٗ بُرْدَاکَ تَبْجِیْلٌ حَالٌ وَلَوْ لَمْ یَتَقَدَّمْهَا قَوْلُهٗ سَالِمًا لَمْ یَحْسُنْ فِیْهَا تَرْکُ الْوَاوِ.

ترجمہ:- اور نیز شیخ نے کہا ہے کہ مستحسن ہے ترک یعنی ترک واؤ جملہ اسمیہ میں کبھی کسی ایسے حرف کے دخول کی وجہ سے مبتدأ پر کہ حاصل ہوجائے اس حرف سے ایک طرح کا ارتباط جیسے شعر "فَقُلْتُ عَسٰی اَنْ تُبْصِرِیْنِیْ کَاَنَّمَا: بَنِیَّ حَوَالَیَّ الْاُسُوْدُ الْحَوَارِدُ" حرد ہے جب غضبناک ہوجائے، پس اس کا قول "بنی الاسود" جملہ اسمیہ ہے واقعہ ہوا ہے حال "تُبْصِرِیْنِیْ" کے مفعول سے، اور اگر داخل نہ ہوتا لفظ "کَاَنَّمَا" اس پر تو مستحسن نہ ہوتا کلام مگر واؤ کے ساتھ، اور اس کا قول "حَوَالَیَّ" بمعنی میرے اطراف و جوانب میں، حال ہے "بَنِیَّ" سے کیونکہ حرف تشبیہ میں فعل کا معنی ہے، اور بہتر ہوتا ہے ترک واؤ کبھی بوجہ واقع ہونے جملہ اسمیہ حالیہ کے حال مفردہ کے بعد جیسے شعر "وَاللّٰہُ یُبْقِیْکَ لَنَا سَالِماً: بُرْدَاکَ تَعْظِیْمٌ وَتَبْجِیْلٌ" پس اس کا قول "بُرْدَاکَ تَبْجِیْلٌ" حال ہے اور اگر اس سے پہلے اس کا قول "سَالِمًا" نہ ہوتا تو مستحسن نہ ہوتا اس میں ترک واؤ۔

تشریح:- (۱) شیخ عبدالقاہرؒ نے آخری صورتوں کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بعض اوقات جملہ اسمیہ میں سے واؤ کو ترک کرنا اس لیے مستحسن ہوتا ہے کہ جملہ اسمیہ پر کوئی ایسا حرف داخل ہوتا ہے جس کی وجہ سے جملہ حالیہ کا ذوالحال کے ساتھ ایک قسم کا ارتباط حاصل ہوجاتا ہے جس کی وجہ سے ارتباط کے لیے واؤ لانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے جیسے فرزدق شاعر کا شعر ہے: "فَقُلْتُ عَسٰی اَنْ تُبْصِرِیْنِیْ کَاَنَّمَا: بَنِیَّ حَوَالَیَّ الْاُسُوْدُ الْحَوَارِدُ" (پس میں نے کہا! شاید کہ تو مجھے دیکھے، گویا میرے بیٹے میرے اردگرد غضبناک شیر ہیں)۔ "حَوَارِدُ" جمع ہے "حَارِدٌ" کی، اور وہ "حُرُوْد" سے مشتق ہے جس کا معنی ہے "وہ غضبناک ہوا"۔ مذکورہ شعر میں "بَنِیّ" مبتدأ، اور "الاُسُوْد" خبر ہے، مبتدأ با خبر جملہ اسمیہ ہے، جو "تُبْصِرِیْنِیْ" کے مفعول (یاء متکلم) سے حال واقع ہے۔ اور اس جملہ اسمیہ حالیہ پر "کَاَنَّمَا" داخل ہے، جو ربط کا کام دے رہا ہے کیونکہ اس نے ماقبل کو مابعد کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو ایک طرح کا ربط ہے اس لیے یہاں واؤ کو ترک کرنا مستحسن ہے، اور اگر اس جملہ اسمیہ پر "کَاَنَّمَا" داخل نہ ہوتا تو پھر کلام کو واؤ کے ساتھ لانا ہی مستحسن ہوتا۔

(۲) اور شاعر کے قول "حَوَالَیَّ" (حاء اور لام کے فتحہ کے ساتھ) کا معنی ہے "میرے پہلو اور میرے جوانب" یہ کلمہ ظرف مکان اور مفرد ہے مگر بمعنی جمع ہے اور اعراب کے اعتبار سے تثنیہ کے ساتھ ملحق ہے۔ اور یہ حال ہے "بَنِیّ" سے کیونکہ "کَاَنَّمَا" حرف تشبیہ میں فعل کا معنی ہے گویا یوں کہا "اُشَبِّہُ بَنِیَّ بِالْاُسُوْدِ حَالَ کَوْنِہِمْ حَوَالَیَّ" لہذا "بَنِیّ" مفعول بہ ہے اور "حَوَالَیَّ" کا اس سے حال ہونا صحیح ہے۔

(۳) اور واؤ کا ترک کرنا اس وقت بھی مستحسن ہوتا ہے جس وقت کہ جملہ اسمیہ ایک ایسے مفرد کے بعد حال واقع ہو جو مفرد خود بھی حال ہو جیسے شاعر کا شعر ہے "وَاللّٰہُ یُبْقِیْکَ لَنَا سَالِماً: بُرْدَاکَ تَعْظِیْمٌ وَتَبْجِیْلٌ" (اور اللہ تعالیٰ تجھے ہمارے لیے صحیح سلامت رکھے، اس حال میں کہ تیری چادر تعظیم اور بزرگی رہے) جس میں "بُرْدَاکَ تَعْظِیْمٌ وَتَبْجِیْلٌ" جملہ اسمیہ حال واقع ہے "یُبْقِیْکَ" کی کاف ضمیر سے اور اس حالیہ جملہ سے پہلے "سَالِماً" حال واقع ہے، چونکہ "سَالِماً" حال مفرد ہے اس لیے اس سے پہلے واؤ ذکر نہیں کیا جاتا ہے اور اس کی مناسبت سے "بُرْدَاکَ تَعْظِیْمٌ وَتَبْجِیْلٌ" میں بھی ترک واؤ مستحسن ہے۔ اور اگر "بُرْدَاکَ

تَعْظِیْم وَتَبْجِیْل" سے پہلے حال مفرد نہ ہوتا تو اس کے ساتھ ترک واؤ مستحسن نہ ہوتا۔

اَلْبَابُ الثَّامِنُ اَلْاِیْجَازُ وَالْاِطْنَابُ وَالْمُسَاوَاۃُ

آٹھواں باب ایجاز، اطناب اور مساوات کے بیان میں

یہ فن معانی کا آٹھواں اور آخری باب ہے، یہ باب اہل معانی کے نزدیک عظیم الشان باب ہے، فصل اور وصل کی طرح اس کے بارے میں بھی کہا گیا ہے کہ "بلاغت ایجاز اور اطناب ہی ہے" کیونکہ ایک بلیغ شخص کے لیے جس طرح کہ ایجاز کے موقع پر ایجاز سے کام لینا ضروری ہے اسی طرح تفصیل کے موقع پر تفصیل ضروری ہے۔ ایجاز بمعنی اختصار، اطناب بمعنی لمبا کرنا اور مساوات بمعنی برابر رکھنا۔

ایجاز، اطناب اور مساوات کلام کی تین قسمیں ہیں، مصنفؒ نے عنوان میں ان تین اقسام میں سے ایجاز کو مقدم کیا ہے کیونکہ کلام کا پسندیدہ درجہ ایجاز ہے، دوسرے درجہ میں اطناب کو رکھا ہے کیونکہ اطناب ایجاز کا مقابل ہے، پس تیسرا مرتبہ مساوات کا خود بخود متعین ہوا۔ عنوان کے بعد تفصیل میں مساوات کو پہلے ذکر کیا ہے کیونکہ مساوات ہی اصل اور مقیس علیہ ہے اس لیے اسے دیگر دو قسموں سے مقدم ذکر کیا ہے۔

(۱) قَالَ السَّکَاکِیُّ اَمَّا الْاِیْجَازُ وَالْاِطْنَابُ فَلِکَوْنِهِمَا نِسْبِیَّیْنِ اَیْ مِنَ الْاُمُوْرِ النِّسْبِیَّةِ الَّتِیْ یَکُوْنُ تَعَقُّلُهَا بِالْقِیَاسِ اِلٰی تَعَقُّلِ شَیْءٍ اٰخَرَ فَاِنَّ الْمُوْجَزَ اِنَّمَا یَکُوْنُ مُوْجَزًا بِالنِّسْبَةِ اِلٰی کَلَامٍ اَزْیَدَ مِنْهُ وَکَذَا الْمُطْنِبُ اِنَّمَا یَکُوْنُ مُطْنِبًا بِالنِّسْبَةِ اِلٰی مَاهُوَ اَنْقَصُ مِنْهُ لَا یَتَیَسَّرُ الْکَلَامُ فِیْهِمَا اِلَّا بِتَرْکِ التَّحْقِیْقِ وَالتَّعْیِیْنِ اَیْ لَا یُمْکِنُ التَّنْصِیْصُ عَلٰی اَنَّ هٰذَا الْمِقْدَارَ مِنَ الْکَلَامِ اِیْجَازٌ وَذَالِکَ اِطْنَابٌ اِذْرُبَّ کَلَامٍ مُوْجَزٍ مُطْنِبٌ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی کَلَامٍ اٰخَرَ وَبِالْعَکْسِ، (۲) وَالْبِنَاءِ عَلٰی اَمْرٍ عُرْفِیٍّ اَیْ وَاِلَّا بِالْبِنَاءِ عَلٰی اَمْرٍ یَعْرِفُهُ اَهْلُ الْعُرْفِ وَهُوَ مُتَعَارَفُ الْاَوْسَاطِ الَّذِیْنَ لَیْسُوْا فِیْ مَرْتَبَةِ الْبَلَاغَةِ وَلَا فِیْ غَایَةِ الْفَهَاهَةِ اَیْ کَلَامُهُمْ فِیْ مَجْرٰی عُرْفِهِمْ فِیْ تَادِیَةِ الْمَعَانِیْ عِنْدَ الْمُعَامَلَاتِ وَالْمُحَاوَرَاتِ وَهُوَ اَیْ هٰذَا الْکَلَامُ لَا یُحْمَدُ مِنَ الْاَوْسَاطِ فِیْ بَابِ الْبَلَاغَةِ لِعَدَمِ رِعَایَةِ مُقْتَضِیَاتِ الْاَحْوَالِ وَلَا یُذَمُّ اَیْضًا مِنْهُمْ لِاَنَّ غَرْضَهُمْ تَادِیَةُ اَصْلِ الْمَعْنٰی بِدَلَالَاتٍ وَضْعِیَّةٍ وَاَلْفَاظٍ کَیْفَ کَانَتْ وَمُجَرَّدُ تَالِیْفٍ یُخْرِجُهَا عَنْ حُکْمِ النَّعِیْقِ۔ فَالْاِیْجَازُ اَدَاءُ الْمَقْصُوْدِ بِاَقَلَّ مِنَ الْعِبَارَةِ الْمُتَعَارَفِ وَالْاِطْنَابُ اَدَاؤُهُ بِاَکْثَرَ مِنْهَا

ترجمہ: کہا ہے سکاکیؒ نے کہ ایجاز اور اطناب چونکہ دونوں نسبی ہیں یعنی ان امور میں سے ہیں جن کا سمجھنا دوسری شی کے سمجھنے سے ہے کیونکہ موجز کلام موجز ہوتا ہے بنسبت اس کلام کے جو اس سے زائد ہو، اور اسی طرح مطنب کلام مطنب ہوتا ہے بنسبت اس کلام کے جو اس سے کم ہو، آسان نہیں ہے کلام ان دونوں میں مگر ترک تحقیق اور ترک تعیین کے ساتھ، یعنی ممکن نہیں ہے تصریح کرنا کہ یہ مقدار کلام کی ایجاز ہے اور یہ اطناب ہے، کیونکہ بعض موجز کلام مطنب ہوتا ہے دوسرے کلام کی نسبت سے اور اسی کا عکس، اور بنا امر عرفی پر، یعنی کلام ممکن نہیں مگر یہ کہ بنا کرے اس امر پر جس کو اہل عرف جانتے ہیں اور وہ متعارف الاوساط ہے وہ جو نہیں ہوتے ہیں مرتبہ بلاغت

میں اور نہ بالکل کلام سے عاجز ہوتے ہیں، یعنی ان کا وہ کلام جو ان کے عرف میں چلتا ہے معانی کی ادائیگی میں معاملات اور محاورات کے وقت، اور وہ یعنی یہ کلام نہ قابل تعریف ہے اوساط کا باب بلاغت میں رعایت نہ ہونے کی وجہ سے مقتضیات احوال کی، اور قابل مذمت بھی نہیں ہے ان سے، کیونکہ ان کا مقصد ادائیگی ہے اصل معنی دلالت وضعیہ سے اور الفاظ سے جیسے ہوں، اور صرف تالیف اس کو خارج کر دیتی ہے حیوانات کی آوازوں سے، پس ایجاز ادا کرنا ہے مقصود متعارف عبارت سے کم کے ساتھ اور اطناب ادا کرنا ہے اس کو متعارف عبارت سے زائد کے ساتھ۔

تشریح:۔(۱) علامہ سکاکیؒ نے اپنی کتاب "مفتاح العلوم" میں ایجاز و اطناب کی کوئی جامع اور مانع تعریف نہیں کی ہے، اور آغاز باب میں اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ایجاز اور اطناب امور نسبیہ اور اضافیہ میں سے ہیں یعنی ان کا تعقل اور تصور دوسرے کے تعقل اور تصور پر موقوف ہوتا ہے کیونکہ ایک کلام بذاتہ موجز نہیں ہوتا ہے بلکہ دوسرے اس سے زائد کلام کی نسبت سے موجز ہوتا ہے اسی طرح ایک مطنب کلام بذاتہ مطنب نہیں ہوتا ہے بلکہ دوسرے اس سے مختصر کلام کی نسبت سے مطنب ہوتا ہے۔ اور امور اضافیہ کی تحدید اور تعیین نہیں ہوسکتی ہے اس لیے ایسے امور کے بارے میں کلام کرنا آسان نہیں ہے، الا یہ کہ ان کی تحقیق اور تعیین کو چھوڑ دیا جائے، یعنی یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ کلام کی یہ مقدار موجز ہے اور یہ مطنب ہے کیونکہ ممکن ہے کہ ایک کلام دوسرے کی نسبت سے موجز ہو مگر ایک تیسرے کلام کی نسبت سے مطنب ہو، اسی طرح اس کا عکس ہے کہ ایک کلام دوسرے کی نسبت سے مطنب ہو مگر ایک تیسرے کلام کی نسبت سے موجز ہو، البتہ بطور کلی ان کی معرفت کے لیے معیار مقرر کیا جاسکتا ہے۔ پھر علامہ سکاکیؒ نے دو معیار مقرر کیے ہیں اور شارحؒ نے ایک معیار مقرر کیا ہے۔

(۲) علامہ سکاکیؒ نے ایک معیار یہ بتایا ہے کہ ایجاز و اطناب میں گفتگو ممکن نہیں ہے الا یہ کہ ان کو اس امر پر بناء کرے جس کو اہل عرف جانتے ہیں اور وہ متعارف الاوساط ہے یعنی درمیانی درجے کے لوگوں کے درمیان جو کلام متعارف ہے ایجاز اور اطناب کو اس پر بناء کیا جائے گا کہ جو کلام متوسط لوگوں کے درمیان متعارف کلام سے زائد ہو وہ مطنب ہے اور جو متوسط لوگوں کے کلام سے کم ہو وہ موجز ہے۔ متوسط وہ لوگ ہیں جو فصیح بلیغ تو نہ ہوں البتہ کلام سے عاجز بھی نہ ہوں، ان لوگوں کا متعارف کلام وہ ہوتا ہے جو ان کے عرف میں ان کے روزمرہ کے معاملات اور محاورات و مخاطبات میں استعمال ہوتا ہو، ان متوسط لوگوں کے ایسے کلام میں چونکہ مقتضیات احوال کی رعایت نہیں ہوتی ہے اس لیے یہ باب بلاغت میں قابل تعریف نہیں سمجھا جاتا ہے، مگر چونکہ اس سے اصل معنی ادا ہو جاتا ہے اور ان کی غرض بھی یہی ہے کہ دلالت وضعیہ اور کیف ما اتفق الفاظ سے اصل معنی ادا ہو اس لیے ایسے کلام کی مذمت بھی نہیں کی جاسکتی ہے۔ اور چونکہ ان کا کلام الفاظ مرکبہ ہے اس لیے صرف اس کی ایسی تالیف جو نکات سے خالی ہو اس کو حیوانات کی آوازوں سے خارج کر دیتی ہے کیونکہ حیوانات کی آوازیں نہ الفاظ ہیں اور نہ وضعاً معانی مقصودہ پر دلالت کرتی ہیں، جبکہ متعارف الاوساط کلام الفاظ کا مجموعہ ہے اور معانی مقصودہ پر بالوضع دلالت کرتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ متعارف کلام سے کم کلام سے مقصود کو ادا کرنا ایجاز ہے، زائد سے ادا کرنا اطناب ہے

اور قدر متعارف سے مقصود ادا کرنا مساوات ہے۔ ''مُجَرَّدُ التَّالِیْفِ'' میں صفت کی اضافت ہے موصوف کی طرف، اصل عبارت ہے ''تَالِیْفٌ مُجَرَّدٌ عَنِ النُّکَاتِ''۔

(۱) ثُمَّ قَالَ الْاِخْتِصَارُ لِکَوْنِهٖ نِسْبِیًّا یُرْجَعُ فِیْهِ تَارَۃً اِلٰی مَاسَبَقَ اَیْ اِلٰی کَوْنِ الْعِبَارَۃِ الْمُتَعَارَفِ اَکْثَرَ مِنْهُ وَتَارَۃً اُخْرٰی اِلٰی کَوْنِ الْمَقَامِ خَلِیْقًا بِاَبْسَطَ مِمَّا ذُکِرَ (۲) اَیْ مِنَ الْکَلَامِ الَّذِیْ ذَکَرَہُ الْمُتَکَلِّمُ وَتَوَهَّمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ الْمُرَادَ بِمَا ذُکِرَ مُتَعَارَفُ الْاَوْسَاطِ وَهُوَ غَلَطٌ لَا یَخْفٰی عَلٰی مَنْ لَهٗ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَی السَّمْعَ وَهُوَ شَهِیْدٌ. یَعْنِیْ کَمَا اَنَّ الْکَلَامَ یُوْصَفُ بِالْاِیْجَازِ لِکَوْنِهٖ اَقَلَّ مِنَ الْمُتَعَارَفِ کَذٰلِکَ یُوْصَفُ بِهٖ لِکَوْنِهٖ اَقَلَّ مِمَّا یَقْتَضِیْهِ الْمَقَامُ بِحَسْبِ الظَّاهِرِ، (۳) وَاِنَّمَا قُلْنَا بِحَسْبِ الظَّاهِرِ لِاَنَّهٗ لَوْ کَانَ اَقَلَّ مِمَّا یَقْتَضِیْهِ الْمَقَامُ ظَاهِرًا وَتَحْقِیْقًا لَمْ یَکُنْ فِیْ شَیْءٍ مِنَ الْبَلَاغَۃِ (۴) مِثَالُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰی رَبِّ اِنِّیْ وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّیْ الْاٰیَۃَ، فَاِنَّهٗ اِطْنَابٌ بِالنِّسْبَۃِ اِلَی الْمُتَعَارَفِ اَعْنِیْ قَوْلَنَا یَارَبِّ شِخْتُ وَاِیْجَازٌ بِالنِّسْبَۃِ اِلٰی مُقْتَضَی الْمَقَامِ ظَاهِرًا لِاَنَّهٗ مَقَامُ بَیَانِ اِنْقِرَاضِ الشَّبَابِ وَاِلْمَامِ الْمَشِیْبِ فَیَنْبَغِیْ اَنْ یُّبْسَطَ فِیْهِ الْکَلَامُ غَایَۃَ الْبَسْطِ (۵) فَلِلْاِیْجَازِ مَعْنَیَانِ بَیْنَهُمَا عُمُوْمٌ مِنْ وَجْهٍ.

ترجمہ:۔ پھر کہا کہ اختصار بوجہ نسبی ہونے کے رجوع ہوتا ہے اس میں کبھی ماسبق کی طرف یعنی عبارت متعارف کے اکثر ہونے کے اس سے اور کبھی مقام کے مذکور سے زائد بسط کے لائق ہونے کی طرف یعنی اس کلام سے جس کو ذکر کیا ہے متکلم نے اور وہم کیا ہے بعض نے کہ مراد مذکور سے متعارف الاوساط ہے اور یہ غلط ہے مخفی نہیں اس شخص پر جس کے لیے فہیم دل ہو یا بات کی طرف کان لگائے توجہ کے ساتھ، جس طرح کلام متصف ہوتا ہے ایجاز کے ساتھ بوجہ اس کے کہ متعارف سے کم ہے اسی طرح متصف ہوتا ہے ایجاز کے ساتھ بوجہ اس کے کہ کم ہے مقام کے اقتضاء ظاہر کے اعتبار سے،، اور ہم نے کہا'' ظاہر کے اعتبار سے'' اس لیے کہ اگر کم ہو اس سے جس کا تقاضا کرتا ہے مقام ظاہراً اور تحقیقاً، تو نہ ہوگا کسی درجہ میں بلاغت کے، اس کی مثال باری تعالیٰ کا قول ہے ''رَبِّ اِنِّیْ وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّیْ'' کیونکہ یہ مطنب ہے عبارت متعارف کی نسبت سے یعنی ہمارے قول ''رَبِّ شِخْتُ'' سے اور ایجاز ہے بحسب الظاہر مقتضیٰ مقام سے کیونکہ یہ مقام ہے جوانی کے ختم ہو جانے اور بڑھاپے کے آجانے کو بیان کرنے کا پس مناسب ہے کہ طویل کردے اس میں کلام بہت طویل، پس ایجاز کے دو معانی ہیں دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

تشریح:۔ (۱) دوسرا معیار علامہ سکاکیؒ نے یہ مقرر کیا ہے کہ اختصار اور ایجاز چونکہ امور نسبیہ میں سے ہے تو اس کی معرفت کبھی تو ماسبق امر سے ہوتی ہے یعنی اگر عبارت متعارف اس سے زائد ہو تو یہ ایجاز ہے اور اگر کم ہو تو یہ اطناب ہے، اور کبھی ایجاز کی معرفت اس سے ہوتی ہے کہ حال اور مقام متکلم کے ذکر کردہ کلام سے طویل کلام کا لائق ہو یعنی حال اور مقام کلام کی جس مقدار کا تقاضا کرے متکلم کا کلام اگر اس سے کم ہو تو ایسا کلام موجز ہے، اور اگر زائد ہو تو مطنب ہے، اور اگر برابر ہو تو یہ مساوات ہے، مثلاً مریض کی عیادت کا مقام مختصر کلام کا تقاضا کرتا ہے تو اس مقام کے مناسب جتنا کلام ہے اگر متکلم کا کلام اس سے کم ہو تو موجز ہے، اگر زیادہ ہو تو مطنب ہے

اور اگر برابر ہو تو مساوات ہے۔

(۲) شارحؒ نے ''ذَکَــرَ'' کو معلوم کا صیغہ قرار دیا ہے اور اس میں مستتر ضمیر کو متکلم کی طرف راجع قرار دیا ہے، جبکہ تلخیص کے ایک اور شارح علامہ خلخالیؒ نے اسے مجہول کا صیغہ قرار دیا ہے اور اس میں مستتر ضمیر کو متعارف الاوساط کی طرف راجع قرار دیا ہے اور یہ مطلب لیا ہے کہ حال اور مقام متعارف الاوساط سے طویل کلام کا تقاضا کر رہا ہو۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ علامہ خلخالی کا بیان کردہ مطلب غلط ہے ہر اس شخص پر اس کا غلط ہونا مخفی نہیں جو فہیم دل کا مالک ہو یا بات کی طرف کان لگائے اس حال میں کہ وہ متوجہ ہو کیونکہ اگر کوئی کلام متعارف الاوساط سے کم ہو اور حال و مقام بھی اتنی ہی مقدار کا تقاضا کر رہا ہو تو ایسے کلام کو علامہ خلخالیؒ کی تعریف ایجاز شامل نہ ہوگی یعنی علامہ خلخالیؒ کے کہنے کے مطابق ایسا کلام موجز نہ ہوگا کیونکہ علامہ خلخالی نے کہا ہے کہ مقام متعارف الاوساط سے طویل کلام کا تقاضا کر رہا ہو، حالانکہ جس طرح کہ کلام ایجاز کے ساتھ بایں وجہ متصف ہوتا ہے کہ متعارف الاوساط سے کم ہے اسی طرح بایں وجہ بھی ایجاز کے ساتھ متصف ہوتا ہے کہ بحسب الظاہر مقام جتنے کلام کا تقاضا کر رہا ہو یہ اس سے کم ہو۔

ف:۔ شارحؒ کی عبارت ''مَنْ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيْدٌ'' باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿إِنَّ فِيْ ذَالِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيْدٌ﴾ [سورہ ق] (یقیناً اس میں اُس شخص کے لیے بڑی نصیحت کا سامان ہے جس کے پاس دل ہو، یا حاضر دماغ بن کر کان دھرے) سے اقتباس ہے۔ اقتباس فن بدیع والوں کی اصطلاح میں اسے کہتے ہیں کہ متکلم کسی آیت یا حدیث کو اپنے کلام کا جزء بنائے اور یہ تصریح نہ کرے کہ یہ آیت یا حدیث ہے۔

(۳) شارحؒ علامہ خلخالی کے اشتباہ کے بیان سے فارغ ہو گئے، تو متن کا مطلب بیان کرنا شروع کر دیا کہ کلامِ موجز کے لیے دو الگ معیار ہیں، ایک یہ کہ متعارف الاوساط سے کم ہو، دوسرا یہ کہ مقام بحسب ظاہر جس مقدار کا تقاضا کر رہا ہے متکلم کا کلام اس سے کم ہو۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''بِحَسْبِ الظَّاهِرِ'' کی قید اس لیے لگائی ہے کہ اگر کلام ظاہر اُو واقعاً ہر دو اعتبار سے مقام اور حال کے مقتضیٰ سے کم ہو تو ایسے کلام میں بلاغت بالکل نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں مخاطب اس کے معنیٰ کو نہیں سمجھے گا حالانکہ ایجاز بلاغت کی ایک قسم ہے اور بلاغت کلام کے معانی سمجھنے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔

(۴) پس موجز وہ کلام ہے جو من حیث اللفظ مقتضاءِ مقام سے کم ہو اور من حیث المعنیٰ مقتضاءِ مقام کے مطابق ہو، جیسے حضرت زکریا علیہ السلام نے اللہ تبارک وتعالیٰ سے فرمایا تھا ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّيْ وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّيْ وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [سورہ مریم:۴] (اور حضرت زکریا علیہ السلام نے کہا تھا کہ: میرے پروردگار! میری ہڈیاں تک کمزور پڑ گئی ہیں، اور سر بڑھاپے کی سفیدی سے بھڑک اٹھا ہے) جس میں متعارف الاوساط کی نسبت سے اطناب ہے کیونکہ اہل عرف اپنے بڑھاپے کے بارے میں صرف اتنا کہتے ہیں ''رَبِّ إِنِّيْ شِخْتُ'' (میرے رب میں بوڑھا ہو گیا)، بڑھاپے کے عوارض کو بیان نہیں کرتے ہیں، مگر مقتضاء ظاہر کے اعتبار سے اس میں ایجاز پایا جاتا ہے، کیونکہ متکلم حضرت زکریا علیہ السلام ہیں اور مخاطب اللہ تبارک وتعالیٰ ہیں اور بات جوانی کے گذرنے

اور بڑھاپے کے نزول کرنے اور آنے کے بارے میں ہے، ایسا مقام بحسب الظاہر اس سے بہت زیادہ کلام کا مقتضی ہے کہ مذکورہ عوارض کے علاوہ بڑھاپے کے دیگر عوارض (قوت سماع اور قوت بینائی کے کمزور ہونے اور جسمانی کمزوری کے لاحق ہونے) کو بھی بیان کیا جائے۔

(۵) پس علامہ سکاکیؒ کے نزدیک ایجاز کے دو معانی ہیں، ایک یہ کہ کلام متعارف الاوساط سے کم ہو، دوسرا یہ کہ بحسب الظاہر مقام کے مقتضی سے کم ہو۔ اور ان دونوں معانی میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ اور عموم وخصوص من وجہ میں تین مادے ہوتے ہیں، ایک مادہ اجتماعی اور دو افتراقی ہوتے ہیں، یہاں اجتماعی مادہ اس طرح ہے کہ متکلم کا کلام متعارف الاوساط اور مقتضائی مقام دونوں سے کم ہو جیسے "رَبِّ شِــــخْــــتُ" جو کہ مقتضا الحال سے کم ہے کیونکہ یہ شکایت کا موقع ہے جو اس سے زیادہ کلام کا تقاضا کر رہا ہے، اور متعارف الاوساط سے بھی کم ہے کیونکہ متعارف الاوساط یاء حرف نداء اور یاء اضافت دونوں کو ذکر کرتے ہیں یعنی "یَـــارَبِّــیْ شِــخْــتُ"۔ اور دو افتراقی مادوں میں سے پہلا یہ کہ متکلم کا کلام مقتضائی مقام سے کم ہو اور متعارف الاوساط سے کم نہ ہو جیسے "رَبِّ اِنِّیْ وَهَـنَ الْـعَـظْمُ مِنِّیْ" کیونکہ مقام اس سے زیادہ کا تقاضا کر رہا ہے مگر متعارف الاوساط زیادہ کا تقاضا نہیں کر رہا ہے کما مر، اور دوسرا افتراقی مادہ یہ کہ متعارف الاوساط سے کم ہو مگر مقتضائی مقام سے کم نہ ہو جیسے ہرن کو شکار کرنے والے کو کوئی کہے "غَـزَالٌ" جو متعارف الاوساط سے کم ہے کیونکہ وہ ایسے موقع پر "هٰـذَا غَــزَالٌ" کہتے ہیں، مگر مقتضائی مقام سے کم نہیں کیونکہ یہاں وقت کی کمی کی وجہ سے مقام تقاضا کر رہا ہے کہ "هٰذَا" محذوف ہو۔

(۱) وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ كَوْنَ الشَّيْءِ نِسْبِيًّا لَا يَقْتَضِيْ تَعَسُّرَ تَحْقِيْقِ مَعْنَاهُ اِذْ كَثِيْرًا مَا يَتَحَقَّقُ مَعَانِي الْاُمُوْرِ النِّسْبِيَّةِ وَتُعَرَّفُ بِتَعْرِيْفَاتٍ تَلِيْقُ بِهَا كَالْاُبُوَّةِ وَالْاُخُوَّةِ وَغَيْرِهِمَا، وَالْجَوَابُ اَنَّهُ لَمْ يُرِدْ تَعَسُّرَ بَيَانِ مَعْنَاهُمَا لِاَنَّ مَا ذَكَرَهُ بَيَانٌ لِمَعْنَاهُمَا بَلْ اَرَادَ تَعَسُّرَ التَّحْقِيْقِ وَالتَّعْيِيْنِ فِيْ اَنَّ هٰذَا الْقَدْرَ اِيْجَازٌ وَذَالِكَ اِطْنَابٌ. (۲) ثُمَّ الْبِنَاءُ عَلَى الْمُتَعَارَفِ وَالْبَسْطِ الْمَوْصُوْفِ بِاَنْ يُقَالَ الْاِيْجَازُ هُوَ الْاَدَاءُ بِاَقَلَّ مِنَ الْمُتَعَارَفِ اَوْ مِمَّا يَلِيْقُ بِالْمَقَامِ مِنْ كَلَامٍ اَبْسَطَ مِنَ الْكَلَامِ الْمَذْكُوْرِ رَدٌّ اِلَى الْجَهَالَةِ اِذْ لَا تُعْرَفُ كَمِّيَّةُ مُتَعَارَفِ الْاَوْسَاطِ وَكَيْفِيَّتُهَا لِاخْتِلَافِ طَبَقَاتِهِمْ وَلَا يُعْرَفُ اَنَّ كُلَّ مَقَامٍ اَيَّ مِقْدَارٍ يَقْتَضِيْ مِنَ الْبَسْطِ حَتّٰى يُقَاسَ عَلَيْهِ وَيُرْجَعَ اِلَيْهِ. (۳) وَالْجَوَابُ اَنَّ الْاَلْفَاظَ قَوَالِبُ الْمَعَانِيْ وَالْاَوْسَاطُ الَّذِيْنَ لَا يَقْدِرُوْنَ فِيْ تَادِيَةِ الْمَعَانِيْ عَلَى اخْتِلَافِ الْعِبَارَاتِ وَالتَّصَرُّفِ فِيْ لَطَائِفِ الْاِعْتِبَارِ لَهُمْ حَدٌّ مَعْلُوْمٌ مِنَ الْكَلَامِ يَجْرِيْ بَيْنَهُمْ فِي الْمُحَاوَرَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ، وَهٰذَا مَعْلُوْمٌ لِلْبُلَغَاءِ وَغَيْرِهِمْ فَالْبِنَاءُ عَلَى الْمُتَعَارَفِ وَاضِحٌ بِالنِّسْبَةِ اِلَيْهِمَا جَمِيْعًا (۴) وَاَمَّا الْبِنَاءُ عَلَى الْبَسْطِ الْمَوْصُوْفِ فَاِنَّمَا هُوَ لِلْبُلَغَاءِ الْعَارِفِيْنَ بِمُقْتَضَيَاتِ الْاَحْوَالِ بِقَدْرِ مَا يُمْكِنُ لَهُمْ فَلَا يُجْهَلُ عِنْدَهُمْ مَا يَقْتَضِيْهِ كُلُّ مَقَامٍ مِنْ مِقْدَارِ الْبَسْطِ.

ترجمہ: ۔ اور اس میں نظر ہے کیونکہ کسی شی کا نسبی ہونا تقاضا نہیں کرتا ہے اس کے معنی کی تحقیق کی دشواری کا کیونکہ بکثرت تحقیق کی جاتی ہے امور نسبیہ کے معانی کی اور تعریف کی جاتی ہے ان کی لائق تعریفات، جیسے ابوۃ اور اخوۃ وغیرہ۔ اور جواب یہ ہے کہ سکاکیؒ کا مقصد یہ

نہیں کہ دشوار ہے ان کے معانی کا بیان، کیونکہ انہوں نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ بیان ہے ان کے معانی کا، بلکہ ان کا مقصد ہے کہ دشوار تحقیق اور تعیین اس کی کہ یہ مقدار ایجاز ہے اور یہ اطناب ہے۔ پھر بناء کرنا متعارف اور بسط موصوف پر بایں طور کہ کہا جائے کہ ایجاز ادا کرنا ہے متعارف سے کم کے ساتھ یا اس سے جو کلام مناسب ہے مقام کے وہ زیادہ طویل ہے کلام مذکور سے، رد کرنا ہے جہالت کی طرف کیونکہ نہیں ہے معلوم متعارف الاوساط کی مقدار اور نہ کیفیت، بوجہ ان کے طبقات کے اختلاف کے، اور یہ بھی معلوم نہیں کہ ہر مقام کس قدر بسط کا تقاضا کرتا ہے یہاں تک کہ قیاس کیا جاسکے اس پر اور رجوع کیا جائے اس کی طرف، اور جواب یہ ہے کہ الفاظ قالب ہیں معانی کے، اور وہ اوساط جو قادر نہیں ہیں معانی کی ادائیگی میں مختلف عبارات پر اور تصرف کرنے پر لطیف اعتبارات میں ان کے ہاں حد معلوم ہے کلام کی جو جاری ہوتی ہے ان کے درمیان محاورات اور معاملات میں، اور یہ معلوم ہے بلغاء اور غیر بلغاء سب کو، پس بنا کرنا متعارف پر واضح ہے ان سب کے لحاظ سے، اور بہر حال بسط موصوف پر بناء کرنا تو وہ بلغاء اور جو مقتضیات احوال سے بقدر امکان واقف ہیں کو معلوم ہے، پس مجہول نہ ہوگا ان کے ہاں وہ مقدار بسط جس کا تقاضا ہر مقام کرتا ہے۔

تشریح:۔(۱) مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ پر دو اعتراض کئے ہیں، پہلا سکاکیؒ کے اس قول پر کہ ''امور نسبیہ کی تعریف میں کلام کرنا آسان نہیں، مگر یہ کہ ان کی تحقیق اور تعیین کو ترک کر دیا جائے''۔ اور دوسرا اعتراض سکاکیؒ کا ایجاز اطناب کی معرفت کے لیے دو معیار مقرر کرنے پر ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کسی شی کا نسبی اور اضافی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کی تعریف دشوار ہو اور اس کی تحقیق نہ کی جاسکتی ہو کیونکہ بہت ساری اضافی اور نسبی چیزوں کے معانی کی تحقیق اور ان کے لائق ان کی تعریف کی جاتی ہے مثلاً ''بنـوّة'' (بیٹا ہونا) ایک اضافی معنی ہے کیونکہ اس کا تصور باپ کے تصور پر موقوف ہے، مگر اس کی یوں تعریف کی جاتی ہے کہ ''کسی جاندار کا اپنی نوع کے دوسرے جاندار کے نطفہ سے پیدا ہونا'' اسی طرح ''ابـوّة'' کی تعریف ''ایک حیوان کے نطفے سے اسی نوع کے دوسرے حیوان کا پیدا ہونا'' سے کی جاسکتی ہے۔ اور ''اخـــــوة'' کی تعریف ''اپنی نوع کے ایک حیوان کے نطفے سے دو حیوانوں کا پیدا ہونا'' سے کی جاسکتی ہے۔

مصنفؒ کے مذکورہ بالا اعتراض کا شارحؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ علامہ سکاکیؒ نے جو یہ کہا ہے کہ ''امور نسبیہ کی تعریف میں کلام کرنا دشوار ہے'' اس سے یہ مراد نہیں کہ امور نسبیہ کی جامع مانع تعریف ہی نہیں کی جاسکتی ہے کیونکہ علامہ سکاکیؒ نے ایجاز و اطناب کے جو معانی بیان کیے ہیں وہ ان کی تعریفات ہی تو ہیں۔ بلکہ سکاکیؒ کی مراد یہ ہے کہ یہ متعین نہیں کیا جاسکتا ہے کہ کلام کی یہ مقدار موجز اور یہ مقدار مطنب ہے، اور سکاکیؒ کا یہ کہنا درست ہے کیونکہ ہر موجز کلام دوسرے اس سے کم کلام کی نسبت سے مطنب اور ہر مطنب کلام دوسرے اس سے طویل کلام کی نسبت سے موجز ہوسکتا ہے۔

(۲) مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ ایجاز و اطناب کی تعریف کو معیار اول یعنی اوساط کے کلام سے کم ہونے پر بناء کرنا اور یا معیار دوم یعنی متکلم کے ذکر کردہ کلام کا مقام کے مقتضی مبسوط کلام سے کم ہونے پر بناء کرنا رد الی الجہالة ہے یعنی

کہنا کہ مقصود کو اوساط کی عبارت سے کم کے ساتھ ادا کرنا ایجاز ہے، یا مقام جس قدر طول کا تقاضا کرتا ہے اس سے کم عبارت کے ساتھ مقصود کو ادا کرنا ایجاز ہے یہ جہالت کی طرف لوٹانے والی بات ہے یعنی یہ دونوں معیار مبہم، مجہول اور غیر معین ہیں۔ پہلا تو اس لیے کہ اوساط کی عبارت کے کلمات کی مقدار متعین نہیں اور ان کی عبارات کی کیفیت (یعنی ان کے کلمات میں سے بعض کی تقدیم اور بعض کی تاخیر) متعین نہیں ہے، کیونکہ اوساط لوگوں کے مختلف طبقات ہیں بعض اپنے مقصود کو مختصر عبارت سے تعبیر کرتے ہیں اور بعض طویل عبارت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور دوسرا معیار اس لیے مبہم اور غیر معین ہے کہ مقامات کلام بھی مختلف و متفاوت ہیں لہذا یہ متعین نہیں کیا جاسکتا ہے کہ ہر ایک مقام عبارت کی کتنی مقدار کا تقاضا کرتا ہے تاکہ اس پر قیاس کیا جاسکے کہ مذکور کلام اس سے اقل ہے یا اکثر ہے اور اس کی طرف رجوع کیا جاسکے۔ پس سکاکیؒ نے ایجاز و اطناب کی معرفت کو دو مجہول چیزوں پر بناء کیا ہے جس سے معرفت حاصل نہیں ہوتی ہے حالانکہ تعریف سے مقصود جہالت سے معرفت کی طرف نکالنا ہے۔ ''وَيَرْجِعُ اِلَيْهِ'' عطف تفسیری ہے۔

(۳) شارحؒ نے مصنفؒ کے مذکورہ بالا اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ متعارف الاوساط معروف نہیں ہے بلکہ اسے تو بلغاء اور غیر بلغاء میں سے ہر ایک جانتا ہے کیونکہ الفاظ معانی کے ڈھانچے ہیں اور الفاظ بحسب الوضع معانی کے بقدر ہوتے ہیں پس جو شخص عارف بالوضع ہو وہ یہ جانتا ہے کہ کس معنی کو کس قالب لفظ میں ڈالا جائے گا۔ اور اوساط وہ لوگ ہیں جو معنی مرادی کو تو بے شک مختلف عبارتوں (طویل وقصیر عبارتوں) کے ساتھ تعبیر نہ کر سکتے ہوں، اور اعتبارات کے لطائف میں تصرف کرنے پر تو بے شک قادر نہ ہوں، مگر ان لوگوں کے کلام کی حد معلوم ہے یعنی ہر مرادی معنی کے لیے عبارت محدود اور معلوم ہے جو ان کے درمیان محاورات اور معاملات میں جاری رہتی ہے اور یہ بات بلغاء اور غیر بلغاء سب جانتے ہیں، لہذا ابناء علی المتعارف کو دونوں فریق برابر طور پر جانتے ہیں اس لیے ہر ایک فریق کے اعتبار سے بناء علی التعارف واضح ہے، لہذا یہ جہالت کی طرف لوٹانے والی بات نہیں۔

(٤) اور مصنفؒ نے جو کہا تھا کہ سکاکیؒ کا دوسرا معیار یعنی متکلم کے ذکر کردہ کلام سے مبسوط ہونے پر بناء کرنا بھی جہالت کی طرف لوٹانے والی بات ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بسطِ موصوف پر بناء کرنا بلغاء پر مقصور ہے یعنی اس معیار سے بلغاء ہی ایجاز اطناب کو جان سکتے ہیں غیر بلغاء اس معیار کے ذریعہ ایجاز کو نہیں جان سکتے ہیں اور بلغاء کو بقدر امکان یہ معلوم ہے کہ ہر مقام کتنے بسط کا تقاضا کرتا ہے، پس جو مقام جتنی مقدار بسط کا مقتضی ہے بلغاء سے وہ مجہول نہیں، لہذا بسط موصوف پر بناء کرنا جہالت کی طرف لوٹانے والی بات نہیں ہے۔

(۱) وَالْاَقْرَبُ اِلَی الصَّوَابِ اَنْ یُقَالَ الْمَقْبُوْلُ مِنْ طُرُقِ التَّعْبِیْرِ عَنِ الْمُرَادِ تَادِیَةُ اَصْلِهٖ بِلَفْظٍ مُسَاوٍلَه اَیْ لِاَصْلِ الْمُرَادِ اَوْ بِلَفْظٍ نَاقِصٍ عَنْهُ وَافٍ اَوْ بِلَفْظٍ زَائِدٍ عَلَیْهِ لِفَائِدَةٍ فَالْمُسَاوَاةُ اَنْ یَکُوْنَ اللَّفْظُ بِمِقْدَارِ اَصْلِ الْمُرَادِ وَالْاِیْجَازُ اَنْ یَکُوْنَ نَاقِصًا عَنْهُ وَافِیًا بِهٖ وَالْاِطْنَابُ اَنْ یَکُوْنَ زَائِدًا عَلَیْهِ لِفَائِدَةٍ. (۲) وَاحْتَرَزَ بِوَافٍ عَنِ الْاِخْلَالِ وَهُوَ اَنْ یَکُوْنَ اللَّفْظُ نَاقِصًا عَنْ اَصْلِ الْمُرَادِ غَیْرَ وَافٍ بِهٖ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: وَالْعَیْشُ خَیْرٌ فِیْ ظِلَالِ النُّوْکِ، اَیِ الْحُمْقِ وَالْجِهَالَةِ مِمَّنْ عَاشَ کَدًّا اَیْ مَکْدُوْدًا مَتْعُوْبًا اَیِ النَّاعِمُ وَفِیْ ظِلَالِ الْعَقْلِ یَعْنِیْ اَنَّ اَصْلَ الْمُرَادِ اَنَّ الْعَیْشَ النَّاعِمَ فِیْ ظِلَالِ النُّوْکِ خَیْرٌ مِنَ الْعَیْشِ الشَّاقِّ فِیْ ظِلَالِ الْعَقْلِ وَلَفْظُه غَیْرُ وَافٍ بِذٰلِکَ فَیَکُوْنُ مُخِلًّا فَلَا یَکُوْنُ مَقْبُوْلًا، (۳) وَاحْتَرَزَ بِفَائِدَةٍ عَنِ التَّطْوِیْلِ وَهُوَ اَنْ یَزِیْدَ اللَّفْظُ عَلٰی اَصْلِ الْمُرَادِ لَا لِفَائِدَةٍ وَلَا یَکُوْنُ اللَّفْظُ الزَّائِدُ مُتَعَیِّنًا نَحْوُ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: وَقَدَّدَتِ الْاَدِیْمَ لِرَاهِشَیْهِ: وَاَلْفٰی اَیْ وَجَدَ قَوْلَهَا کَذِبًا وَمَیْنًا. وَالْکِذْبُ وَالْمَیْنُ وَاحِدٌ قَوْلُه قَدَّدَتْ اَیْ قَطَعَتْ وَالرَّاهِشَانِ الْعِرْقَانِ فِیْ بَاطِنِ الذِّرَاعَیْنِ وَالضَّمِیْرُ فِیْ رَاهِشَیْهِ وَفِیْ اَلْفٰی لِجُذَیْمَةَ الْاَبْرَشِ وَفِیْ قَدَّدَتْ وَقَوْلَهَا لِلزَّبَّاءِ وَالْبَیْتُ فِیْ قِصَّةِ قَتْلِ الزَّبَّاءِ الْجُذَیْمَةَ وَهِیَ مَعْرُوْفَةٌ.

ترجمہ:۔ پس اقرب الی الصواب یہ ہے کہ مراد کو تعبیر کرنے کے طریقوں میں سے مقبول طریقہ ادا کرنا ہے اصل مراد کو ایسے لفظ سے جو مساوی ہو اس کے یعنی اصل مراد کے، اور ایسے لفظ سے جو ناقص ہو وافی مراد ہو، یا ایسے لفظ سے جو زائد مراد سے کسی فائدہ کے لیے، پس مساوات یہ ہے کہ لفظ برابر ہو اصل مراد کے، اور ایجاز یہ ہے کہ لفظ ناقص ہو اس سے وافی ہو، اور اطناب یہ ہے کہ زائد ہو اس پر کسی فائدہ کے لیے، اور احتراز کیا "وافٍ" کے ذریعہ اخلال سے اور وہ یہ کہ ہو لفظ ناقص اصل مراد سے غیر وافی ہو جیسے شعر: اور زندگی گذارنا بہتر ہے حماقت اور جہالت کے سائے میں اس شخص سے جو مشقت میں زندگی گذارے یعنی مشقت اور تعب میں، یعنی خوشگوار زندگی اور عقل کے سایہ میں یعنی اصل مراد یہ ہے کہ خوشگوار زندگی جو حماقت کے سایہ میں ہو بہتر ہے مشقت کی زندگی سے جو عقل کے سایہ میں ہو اور اس کے الفاظ مقصد کو پورا نہیں کر رہے ہیں لہذا یہ کلام مخل ہے پس مقبول نہ ہوگا، اور احتراز کیا لفظ "بِفَائِدَةٍ" کے ذریعہ تطویل سے اور وہ یہ کہ زائد ہو لفظ اصل مراد سے بلا فائدہ، اور لفظ زائد متعین نہ ہو جیسے شعر: اور کاٹ دیا اس کی دونوں رگوں کے چمڑے کو، اور پایا اس کے قول کو جھوٹ اور مین، اور "کذب" اور "مین" ایک ہیں، اور اس کا قول "قَدَّدَتْ" بمعنی "قَطَعَتْ" اور راہشان دو رگیں ہیں باطن ذراعین میں، اور ضمیریں "رَاهِشَیْهِ" کی اور "اَلْفٰی" کی جذیمۃ الابرش کی طرف راجع ہیں اور "قَدَّدَتْ" اور "قولها" میں زباء کی طرف رجع ہے اور یہ شعر زباء کے قتل کرنے کے قصہ میں ہے جذیمہ کو اور وہ مشہور ہے۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ ایجاز، اطناب اور مساوات کی معرفت کے لیے اپنا ایک معیار بیان کرنا چاہتے ہیں، وہ یہ کہ معیار وہ معانی مقصودہ ہیں جن کے بیان کے لیے متکلم الفاظ اور عبارات لاتا ہے۔ ایسے معانی سات قسموں سے خارج نہیں، کیونکہ الفاظ اور معانی مقصودہ یا تو برابر ہوں گے اور یا برابر نہ ہوں گے۔ اگر برابر ہوں تو اسے مساوات کہتے ہیں، اور اگر برابر نہ ہوں تو پھر یا تو الفاظ معانی

مقصودہ سے کم ہوں گے یا زیادہ ہوں گے۔ اگر کم ہوں تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو معانی مقصودہ کو بیان کریں گے یا نہیں، پہلا ایجاز ہے دوسرا ایجازِ مُخل ہے۔ اور اگر الفاظ معانی سے زیادہ ہوں، تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو زائد الفاظ کا کوئی فائدہ ہوگا یا نہیں۔ اگر زائد الفاظ کا فائدہ ہو تو یہ اطناب ہے، اور اگر زائد الفاظ کا کوئی فائدہ نہ ہو، تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو بے فائدہ زائد لفظ متعین ہوگا یا نہیں، اگر متعین نہیں تو یہ تطویل ہے اور اگر متعین ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو مفسدِ معنی ہوگا یا نہیں، اگر مفسدِ معنی ہے تو یہ حشوِ مفسِد ہے اور اگر مفسدِ معنی نہیں، تو یہ حشوِ غیر مفسِد ہے۔ اور مذکورہ سات قسموں میں سے تین قسم (مساوات، ایجاز اور اطناب) مقبول ہیں اور باقی چار قسمیں مردود ہیں۔

(۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مراد کو تعبیر کرنے والے طرق میں سے مقبول تین طریقے ہیں، ایک یہ کہ اصل مقصودی معنی کو اس کے مساوی الفاظ سے ادا کیا جائے، دوسرا یہ کہ اتنے الفاظ سے ادا کیا جائے جو مقصودی معانی سے تو کم ہوں مگر مقصود کو پورا پورا ادا کر رہے ہوں، تیسرا یہ کہ مقصودی معانی سے الفاظ زائد تو ہوں مگر وہ زائد الفاظ کسی فائدہ کے لیے ہوں۔ پس مساوات یہ ہے کہ الفاظ مراد کے بقدر ہوں، اور ایجاز یہ ہے کہ الفاظ مراد سے کم ہوں مگر مراد کو پورا پورا ادا کر رہے ہوں، اور اطناب یہ ہے کہ الفاظ مراد سے زائد ہوں اور وہ زائد الفاظ کسی فائدہ کے لیے ہوں۔

(۲) مصنفؒ مساوات، ایجاز اور اطناب کی تعریف سے فارغ ہو گئے، اب ان کی تعریفات میں موجود قیودِ احترازیہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں، فرماتے ہیں کہ ایجاز کی تعریف میں مذکور لفظ ''وافٍ'' کا فائدہ یہ ہے کہ اس قید کے ذریعہ احتراز ہوا اخلال سے، اخلال یہ ہے کہ الفاظ اصل مراد سے کم ہوں اور مراد کو پورا پورا ادا نہ کر رہے ہوں جیسے حارث بن حارۃ الیشکری کا شعر ہے ''وَالْعَيْشُ خَيْرٌ فِيْ ظِلَالِ النُّوْكِ:: مِمَّنْ عَاشَ كِدًّا'' (حماقت اور جہالت کے سایہ میں زندگی گذارنا بہتر ہے، اس شخص سے جو مشقت میں زندگی گذارے) مذکورہ شعر کا مفہوم یہ ہے کہ ''جہالت والی زندگی خواہ آسائش والی ہو یا نہ ہو بہتر ہے مشقت اور مصیبت والی زندگی سے خواہ عقل ہو یا نہ ہو'' حالانکہ شاعر کی مراد یہ نہیں ہے بلکہ شاعر کی مراد یہ ہے ''کہ آسائش والی زندگی جو حماقت اور جہالت کے سائے میں ہو یہ بہتر ہے اس مشقت والی زندگی سے جو عقل کے سائے میں ہو'' اور شاعر کی اس مراد کو شعر کے الفاظ ادا نہیں کر رہے ہیں کیونکہ شاعر کی مراد میں ''آسائش'' اور ''عقل کے سائے میں'' دو ایسے معانی ہیں جن پر شعر کے الفاظ دلالت نہیں کر رہے ہیں، اس لیے مصنفؒ نے تنبیہ کی کہ مصرعہ اول میں ''اَلْعَيْشُ'' کی صفت یعنی ''اَلنَّاعِمُ'' محذوف ہے اور دوسرے مصرعہ میں حال یعنی ''فِيْ ظِلَالِ الْعَقْلِ'' محذوف ہے۔ لہٰذا اس شعر میں اخلال ہے اس لیے مقبول نہیں ہے۔ ''اَلنُّوْكُ'' بمعنی حماقت اور جہالت۔ اور ''كِدًّا'' مصدر بمعنی مفعول یعنی ''مَكْدُوْدٌ و مَتْعُوْبٌ'' (مصیبت زدہ اور مشقت میں گرفتار)۔

(۳) مصنفؒ اطناب کی تعریف میں مذکور لفظ ''بِفَائِدَةٍ'' کا فائدہ بیان فرما رہے ہیں، کہ اس قید کے ذریعہ تطویل سے احتراز ہوا۔ تطویل یہ ہے کہ لفظ اصل مراد سے بلا فائدہ زائد ہو اور زائد لفظ متعین بھی نہ ہو جیسے عدی بن زیاد العبادی کا شعر ہے ''وَقَدَّدَتِ

الْاَدِیْمَ لِرَاھِشَیْہِ:: وَ اَلْفٰی قَوْلَھَا کِذْبًا وَّ مَیْنًا " (اور کاٹ دیا زباء نے چمڑے کو اس کی دونوں رگوں تک، اور اس نے پایا اس کے قول کو جھوٹا) جس میں "کِذْبًا" اور "مَیْنًا" کا ایک معنی ہے، لہذا دونوں کو جمع کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے، اور دونوں میں سے کسی ایک کے بارے میں متعین طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ یہ بے فائدہ ہے، اس لیے مذکورہ شعر میں تطویل پائی جا رہی ہے۔

"قَدَّدَتْ" کا معنی "قَطَعَتْ" (اس نے کاٹ دیا) ہے۔ اور "رَاھِشَان" کلائیوں کے باطن میں موجود دو رگوں کو کہتے ہیں۔ اور "رَاھِشَیْہِ" اور "اَلْفٰی" کی ضمیر جذیمۃ الابرش کی طرف راجع ہے جو ایک بادشاہ کا نام ہے۔ اور "قَدَّدَتْ" اور "قَوْلَھَا" کی ضمیر زباء کی طرف راجع ہے جو مذکورہ بادشاہ کی بیٹی ہے۔

ف: ۔ زباء کا قصہ مشہور ہے کہ زمانہ اسلام سے پہلے فرات کے کنارے حیرہ نامی شہر کا بادشاہ جذیمۃ الابرش تھا انہوں نے شام پر حملہ کیا اور وہاں کے بادشاہ کو قتل کر ڈالا جس کی ایک زباء نامی بیٹی تھی انہوں نے جا کر روم میں پناہ لی اور وہاں اپنے باپ کے لشکر کو جمع کر دیا اور قیصر روم کی مدد سے شام پر حملہ کر کے اسے جذیمہ سے آزاد کرا دیا اور خود حکومت کی باگ ڈور سنبھالی، جب اس نے سلطنت کو خوب مستحکم کر لیا تو اپنے باپ کا انتقام لینے کا ارادہ کر لیا جس کی صورت یہ اختیار کی کہ اپنی تصویر جذیمہ کے پاس بھیجی اور پیغام دیا کہ عورت تو آخر ناقص العقل ہوتی ہے اس لیے میں نے سوچا ہے کہ حکومت کسی مرد کے سپرد کر کے اس سے نکاح کر لوں اور بقیہ زندگی راحت و آرام سے گذاروں تیرے جیسا آدمی پوری دنیا میں نہیں ملا اس لیے میں نے تیرا انتخاب کیا ہے لہذا تم میرے ساتھ نکاح کر کے یہاں کی حکومت بھی سنبھال دو۔ جذیمہ نے اپنے مصاحبین سے مشورہ کیا سب نے زباء کے پاس جانے کا مشورہ دیا، البتہ اس کا ایک دوست تھا جس کا نام قصیر بن سعد تھا اس نے جذیمہ کو بہت روکا کہ زباء کا یہ پیغام اپنے باپ کا انتقام لینے کا پیش خیمہ ہے، لہذا اس کے پاس جانے کی غلطی نہ کرو، لیکن جذیمہ نے اس کی نہ سنی اور چل دیا، شام پہنچ کر دیکھا کہ زباء کی فوجیں ان کو پکڑنے کے لیے تیار تھیں جیسے ہی یہ داخل ہوا پکڑا گیا اور اس کے دونوں بازو باندھ کر زباء کے سامنے پیش کیا گیا زباء نے اس کی کلائی کی دو رگوں کو کاٹ دیا جن سے بہت زیادہ خون بہہ جانے کی وجہ سے وہ مر گیا۔ اور اس کے دیگر ساتھی حیرہ میں جمع ہو گئے اور اس کے بھانجے عمرو بن حریث کو وہاں کا بادشاہ بنا دیا۔ قصیر اور عمرو بن حریث نے باہم مشورہ سے بدلہ لینے کا ارادہ کر لیا، قصیر نے کہا کہ ابتدائی صورت یہ ہو کہ تم میری ناک کاٹ دو اور میرے جسم کو زخمی کر دو میں شام جا کر پناہ لوں گا، چنانچہ اسی طرح کیا گیا، اور اس نے زباء کے پاس جا کر کہا کہ جذیمہ کے بھانجے نے مجھ پر جذیمہ کے قتل کرنے میں مدد دینے کا الزام لگا کر میری ناک کاٹ ڈالی، تو کیا تیرے ہاں مجھے پناہ مل سکتی ہے؟ زباء نے اس کو پناہ دے دی، قصیر نے کچھ مدت کے بعد زباء سے کہا ہے کہ حیرہ میں میرے بہت زیادہ اموال ہیں ان اموال کو شام لانے میں میری مدد کیجئے، زباء نے پانچ سو اونٹ اس کے سپرد کر دئے قصیر تین مرتبہ گیا اور آیا بہت کچھ اموال حیرہ سے منتقل کر دئے تیسری مرتبہ میں عمرو بن حریث سے کہا کہ نو سو ننانوے فوجی اسلحہ سمیت صندوقوں میں بھر دو، چنانچہ عمرو بن حریث نے تمام انتظام کر دیا جب شام کے شاہی محل میں پہنچ تو قصیر کی مخصوص آواز پر سارے فوجی صندوقوں سے باہر نکل آئے، زباء قصیر کا مکر سمجھ گئی اور اس نے محل سے دوسرے محل کی طرف سرنگ

کے راستے سے جانا چاہا آگے قصیر کھڑا تھا، زباء پیچھے لوٹی تو سامنے عمرو بن حریث کھڑا تھا، زباء کو عمرو کے ہاتھوں قتل ہونا گوارا نہ تھا تو کہنے لگی "بِیَدِیْ لَا بِیَدِ عَمْرِو بْنِ حُرَیْثٍ"۔ چنانچہ اس نے اپنی انگوٹھی کا زہر زدہ ہیرا کھا لیا جس سے وہ مرگئی، عربی تاریخ میں یہ قصہ اب ضرب المثل ہے۔

(۱) وَاحْتَرَزَ اَیْضًا بِفَائِدَةٍ عَنِ الْحَشْوِ وَهُوَ زِیَادَةٌ مُعَیَّنَةٌ لَا لِفَائِدَةٍ اَلْمُفْسِدِ لِلْمَعْنٰی کَالنَّدٰی فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: وَلَا فَضْلَ فِیْهَا اَیْ فِی الدُّنْیَا لِلشُّجَاعَةِ وَالنَّدٰی :: وَصَبْرِ الْفَتٰی لَوْلَا لِقَاءُ شَعُوْبٍ ☆ هِیَ عَلَمُ الْمَنِیَّةِ صَرْفُهَا لِلضَّرُوْرَةِ وَعَدَمُ الْفَضِیْلَةِ عَلٰی تَقْدِیْرِ عَدَمِ الْمَوْتِ اِنَّمَا یَظْهَرُ فِی الشُّجَاعَةِ وَالصَّبْرِ لِتَیَقُّنِ الشَّجَاعِ بِعَدَمِ الْهَلَاكِ وَتَیَقُّنِ الصَّابِرِ بِزَوَالِ الْمَکْرُوْهِ، بِخِلَافِ الْبَاذِلِ مَالَهٗ فَاِنَّهٗ اِذَا تَیَقَّنَ بِالْخُلُوْدِ وَعَرَفَ اِحْتِیَاجَهٗ اِلَی الْمَالِ دَائِمًا فَاِنَّ بَذْلَهٗ حِیْنَئِذٍ اَفْضَلُ مِمَّا اِذَا تَیَقَّنَ بِالْمَوْتِ وَتَخْلِیْفِ الْمَالِ (۲) وَغَایَةُ اِعْتِذَارِهٖ مَا ذَکَرَهُ الْاِمَامُ ابْنُ جِنِّیْ وَهُوَ اَنَّ فِی الْخُلُوْدِ وَتَنَقُّلِ الْاَحْوَالِ فِیْهِ مِنْ عُسْرٍ اِلٰی یُسْرٍ وَمِنْ شِدَّةٍ اِلٰی رَخَاءٍ مَا یُسَکِّنُ النُّفُوْسَ وَیُسَهِّلُ الْبُؤْسَ فَلَا یَظْهَرُ لِبَذْلِ الْمَالِ کَثِیْرُ فَضْلٍ، (۳) وَعَنِ الْحَشْوِ غَیْرِ الْمُفْسِدِ لِلْمَعْنٰی کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: وَاَعْلَمُ عِلْمَ الْیَوْمِ وَالْاَمْسِ قَبْلَهٗ ☆ وَلٰکِنَّنِیْ عَنْ عِلْمِ مَا فِیْ غَدٍ عَمِیْ. فَلَفْظُ قَبْلَهٗ حَشْوٌ غَیْرُ مُفْسِدٍ (۴) وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا یُقَالُ اَبْصَرْتُهٗ بِعَیْنِیْ وَسَمِعْتُهٗ بِاُذُنِیْ وَکَتَبْتُهٗ بِیَدِیْ فِیْ مَقَامٍ یَفْتَقِرُ اِلَی التَّاکِیْدِ.

توجمه:۔ اور احتراز کیا اسی طرح "بِفَائِدَةٍ" کے ذریعہ حشو سے اور وہ زیادتی ہے متعین بلا فائدہ جو مفسدِ معنی ہے جیسے لفظ "اَلنَّدٰی" متنبی کے شعر میں: اور نہیں تھی کوئی خوبی اس میں یعنی دنیا میں بہادری، شجاعت اور جوان کے صبر کی اگر نہ ہوتی موت کی ملاقات، وہ موت کا علم ہے اس کا منصرف ہونا ضرورتِ شعری کی وجہ سے ہے اور عدم فضیلت بتقدیر عدم موت صرف شجاعت اور صبر میں ظاہر ہوتا ہے کیونکہ یقین ہے بہادر کو عدم ہلاکت کا اور صابر کو زوال مصیبت کا بخلاف مال خرچ کرنے والے کے کیونکہ اس کو جب یقین ہوتا ہے ہمیشگی کا اور جانتا ہے اپنی احتیاج مال کو ہمیشہ تو اس کو خرچ کرنا اس وقت افضل ہے اس سے جبکہ یقین ہو اس کو موت کا اور مال چھوڑنے کا، اور انتہائی عذر اس کا وہ ہے جس کو ذکر کیا ہے امام ابن جنی نے، اور وہ یہ کہ ہمیشگی میں اور احوال کے بدلنے میں تنگی سے خوشحالی کی طرف اور شدت سے نرمی کی طرف نفس کو تسکین دیتا ہے اور سختی کو آسان کر دیتا ہے پس ظاہر نہ ہوگی مال خرچ کرنے کی زیادہ فضیلت، اور احتراز کیا ہے غیر مفسدِ معنی حشو سے جیسے شعر: اور مجھے آج کا بھی علم ہے اور کل گذشتہ کا بھی، لیکن میں کل آئندہ کے علم سے بالکل نابلد ہوں، پس لفظ "قبله" حشو غیر مفسدِ معنی ہے اور یہ برخلاف اس کے جو کہا جاتا ہے "اَبْصَرْتُهٗ بِعَیْنِیْ وَسَمِعْتُهٗ بِاُذُنِیْ وَکَتَبْتُهٗ بِیَدِیْ" اس مقام میں جہاں تاکید کی ضرورت ہوتی ہے۔

تشریح:۔ (۱) مصنف فرماتے ہیں کہ اطناب کی تعریف میں مذکور لفظ "بِفَائِدَةٍ" کے ذریعہ جیسا کہ تطویل سے احتراز ہوا اسی طرح حشو سے بھی احتراز ہوا، کیونکہ تطویل اور حشو دونوں میں الفاظ مقصودی معنی سے زائد ہوتے ہیں، البتہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ

حشو میں زائد لفظ متعین ہوتا ہے اور تطویل میں متعین نہیں ہوتا ہے۔

پھر حشو کی دو قسمیں ہیں، مفسِدِ معنی اور غیر مفسِدِ معنی۔ مفسِدِ معنی وہ زائد اور معین لفظ ہے جو کلام کے معنی کو فاسد کر دیتا ہے جیسے ابو الطیب متنبی کا شعر ہے "وَلَا فَضْلَ فِيهَا لِلشَّجَاعَةِ وَالنَّدٰى :: وَصَبْرُ الْفَتٰى لَوْلَا لِقَاءُ شَعُوْبِ" (اور کوئی فضیلت نہ ہوتی اس دنیا میں شجاعت، سخاوت، اور نوجوان کے صبر کی، اگر نہ ہوتی موت کی ملاقات) یعنی اگر انسان کو پتہ چلے کہ میں دنیا میں ہمیشہ رہوں گا مجھے موت نہیں آئے گی تو اس کے لیے شجاعت، سخاوت اور صبر اختیار کرنا کوئی فضیلت کی بات نہیں، البتہ جس کو یقین ہو کہ مر جاؤں گا وہ اگر شجاعت، سخاوت اور صبر اختیار کرتا ہے تو یہ اس کے لیے بڑی فضیلت ہے۔ مذکورہ شعر میں لفظ "اَلنَّدٰی" حشو مفسِدِ معنی ہے کیونکہ شاعر نے عدمِ ملاقاتِ موت (موت نہ آنے) کو فرض کرنے کی صورت میں جو تین چیزوں سے خوبی کی نفی کی ہے اور کہا ہے کہ اگر موت نہ ہوتی تو بہادری، سخاوت، صبر میں کوئی خوبی نہ ہوتی، یہ نفی شجاعت اور صبر میں تو درست اور ظاہر ہے، لہٰذا اگر بہادر آدمی کو یہ یقین ہو جائے کہ میں نے مرنا نہیں ہے تو اس کا میدانِ کارزار میں کود پڑنا کوئی خوبی کی بات نہیں کیونکہ اس کو ہلاک نہ ہونے کا یقین ہوتا ہے، اسی طرح مصائب اور مشکلات پر صبر کرنے والے کو جب یہ یقین ہو جائے کہ موت نہیں آئے گی تو اس کا صبر کرنا کوئی قابلِ ستائش کام نہیں ہے کیونکہ اس کو یقین ہوتا ہے کہ بالآخر یہ مصیبت ٹل ہی جائے گی۔ خوبی تو اس میں ہے کہ مصائب اور مشقتوں میں پھنسا ہوا ہے اور مر جانے کا بھی یقین ہے اور ہو سکتا ہے راحت سے پہلے ہی مر جائے پھر بھی صبر سے کام لے اور زبان پر آہ تک نہ لائے، اسی طرح ایک بہادر شخص کو موت کا خوف ہے پھر بھی وہ دشمن کے مقابلے میں بہادری دکھا رہا ہے، اس حالت میں صبر و شجاعت بے شک قابلِ تحسین و ستائش ہے کیونکہ ایسی حالت میں بہادری اور صبر دِکھانا ہر شخص کا کام نہیں۔

لیکن عدمِ موت فرض کرنے کی صورت میں سخاوت سے فضیلت کی نفی کرنا تسلیم نہیں یعنی یہ کہنا درست نہیں کہ اگر موت کی ملاقات نہ ہوتی تو سخاوت کو کوئی فضیلت حاصل نہ ہوتی، کیونکہ یہاں معاملہ برعکس ہے اس لیے کہ جب سخی کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ موت نہیں آئے گی مجھے ہمیشہ دنیا میں زندہ رہنا ہے اور دائمی طور پر مجھے مال کی ضرورت بھی رہے گی تو اس حالت میں اس کا تھوڑا سا مال خرچ کرنا بھی افضل ہے اس شخص کے بہت سا مال خرچ کرنے سے جس کو یقین ہوتا ہے کہ میں مر جاؤں گا اور میرا مال میرے وارثوں کے لیے پیچھے رہ جائے گا، کیونکہ ہمیشہ زندہ رہنے والے کو مال کی زیادہ ضرورت رہتی ہے، اس شخص کی بنسبت جو بیماریوں اور ضعف کی وجہ سے قبر میں پاؤں لٹکائے ہوئے ہوتا ہے اور اس کو یقین ہوتا ہے کہ اب دنیا سے رخصت ہو رہا ہوں۔

(۲) مذکورہ شعر میں حشوِ مفسِد کی جو خرابی ہے، ابن جنی نحوی نے دیوانِ متنبی کی شرح میں اس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ وہ آخری عذر جو اس شعر کو حشوِ مفسِد سے خارج کر دیتا ہے یہ ہے کہ عدمِ موت فرض کرنے کی صورت میں سخاوت میں خوبی نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دنیا میں ہمیشہ رہنے اور اس دوام میں احوال کا سختی سے آسانی کی طرف اور تنگی سے فراخی کی طرف بدلنے سے انسان کو ایک گونہ سکون اور اطمینان حاصل ہو جاتا ہے کہ دنیا میں رب تعالیٰ کے سوا کسی چیز میں ثبات اور دوام نہیں ہے، نہ سلطنت اور قدرت میں دوام ہے

اور نہ فقر و فاقہ میں، لہٰذا چند دنوں کا فاقہ فراخی میں بدل جائے گا، جس کی وجہ سے وہ مصائب اور سختیوں کو آسانی کے ساتھ برداشت کر لیتا ہے، یوں اس صورت میں مال خرچ کرنے میں زیادہ فضیلت ظاہر نہ ہوگی۔ اس کے برعکس اگر کسی کو موت آنے کا یقین ہو جب بھی وہ مال خرچ کرتا ہے تو یہ بے شک خوبی کی بات ہے کیونکہ احتمال ہے کہ اس پر تنگی کے بعد فراخی آنے سے پہلے ہی موت حملہ کر دے اور وہ دنیا سے رخصت ہو جائے، پس احتمال موت کے باوجود خرچ کر کے خود تنگی برداشت کرنا بڑی فضیلت کی بات ہے۔

تنبیہ:۔ ابن جنی نے بات بنانے کی کوشش تو بہت کی ہے، مگر بنی نہیں، کیونکہ جب آدمی کو دنیا میں ہمیشہ رہنے کی توقع ہوتی ہے تو اس کو حوادثات اور مصائب کا اندیشہ بھی بکثرت ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کا یہ اندیشہ حصول مال کی توقع سے بہت زیادہ ہوتا ہے اس لیے عدم موت کی صورت میں بھی اس کا خرچ کرنا قابل تعریف ہوگا۔ نیز جب ایک شخص یہ سمجھتا ہے کہ مجھے ہمیشہ رہنا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ میری دنیوی ضروریات مال کے بغیر پوری نہیں ہو سکتیں پھر بھی مال خرچ کرتا ہے تو یقیناً اس کا یہ فعل قابل قدر ہوگا۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے لفظ ''شَعُوْب'' کی تحقیق کی ہے کہ لفظ ''شَعُوْب'' موت کا نام ہے، اس میں منع صرف کے دو اسباب علیت اور تانیث موجود ہیں، لہٰذا غیر منصرف ہے، مگر ضرورت شعری کی وجہ سے اسے منصرف پڑھا گیا ہے۔

(۳) اور ''بِفَائِدَةٍ'' قید کے ذریعہ غیر مفسِد معنی حشو سے بھی احتراز ہوا۔ غیر مفسد للمعنی حشو وہ زائد اور معین لفظ ہے جو کلام کے معنی کو فاسد نہیں کرتا ہے جیسے زہیر بن ابی سلمی کا شعر ہے ''وَاَعْلَمُ عَلْمَ الْیَوْمِ وَالْاَمْسِ قَبْلَهٗ وَلٰکِنَّنِیْ عَنْ عِلْمِ مَافِیْ غَدٍ عَمِیْ'' (اور مجھے آج کا بھی علم ہے اور کل گذشتہ کا بھی، لیکن میں کل آئندہ کے علم سے بالکل نابلد ہوں) جس میں لفظ ''قَبْلَهٗ'' حشو غیر مفسِد ہے کیونکہ ''اَلْاَمْس'' کے مفہوم میں ''قَبْلَهٗ'' کا معنی پایا جاتا ہے اس لیے کہ ''اَمْس'' آج سے قبل ہی کو تو کہتے ہیں، لہٰذا اس کے بعد ''قَبْلَه'' حشو (زائد) ہے اور زائد ہونے کے لیے متعین بھی ہے کیونکہ ''یَوْم'' اور ''غَد'' کے مقابلے میں ''اَمْس'' ہی لایا جاتا ہے نہ کہ ''قبل''، مگر چونکہ اس زیادتی کی وجہ سے کلام کے معنی میں فساد نہیں آتا ہے اس لیے یہ حشو غیر مفسِد ہے۔

(۴) سوال یہ ہے کہ مذکورہ شعر میں اگر لفظ ''قَبْلَه'' حشو ہے تو پھر ''اَبْصَرْتُهٗ بِعَیْنِیْ وَسَمِعْتُهٗ بِاُذُنِیْ وَکَتَبْتُهٗ بِیَدِیْ'' (میں نے دیکھا اس کو اپنی آنکھوں سے اور سنا اس کو اپنے کانوں سے اور لکھا اس کو اپنے ہاتھوں سے) میں بھی لفظ ''عینی، اذنی، یدی'' حشو ہونا چاہیے کیونکہ دیکھنا، سننا اور لکھنا آنکھ، کان اور ہاتھ ہی سے تو ہوتا ہے، حالانکہ اہل معانی مذکورہ الفاظ کو حشو نہیں سمجھتے ہیں، بلکہ اسے تاکید قرار دیتے ہیں، پس مذکورہ بالا شعر میں لفظ ''قَبْلَه'' بھی حشو نہیں ہونا چاہیے بلکہ اسے تاکید قرار دینا چاہیے؟

شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ ''اَبْصَرْتُهٗ بِعَیْنِیْ وَسَمِعْتُهٗ بِاُذُنِیْ وَکَتَبْتُهٗ بِیَدِیْ'' جیسا کلام وہاں لایا جاتا ہے جہاں مخاطب منکر ہو یا مخاطب پر علامات انکار ظاہر ہوں کیونکہ جہاں مخاطب منکر ہو وہاں تاکید کی ضرورت ہوتی ہے اس لیے مذکورہ مثال میں لفظ ''عینی، اذنی، یدی'' حشو نہیں ہے تاکید ہے، جبکہ مذکورہ بالا شعر میں مخاطب منکر نہیں ہے اس لیے لفظ ''قَبْلَه'' حشو ہے۔

(۱) اَلْمُسَاوَاۃُ قَدَّمَہَا لِاَنَّہَا الْاَصْلُ الْمَقِیْسُ عَلَیْہِ نَحْوُ وَلَایَحِیْقُ الْمَکْرُ السَّیِّئُ اِلَّا بِاَھْلِہٖ وَقَوْلُہٗ شِعْرٌ: فَاِنَّکَ کَاللَّیْلِ الَّذِیْ ھُوَ مُدْرِکِیْ:: وَاِنْ خِلْتُ اَنَّ الْمُنْتَاٰی عَنْکَ وَاسِعٌ　اَیْ مَوْضِعُ الْبُعْدِ عَنْکَ ذُوْسَعَۃٍ شَبَّھَہٗ فِیْ حَالِ سَخَطِہٖ وَھَوْلِہٖ بِاللَّیْلِ (۲) قِیْلَ فِی الْاٰیَۃِ حَذْفُ الْمُسْتَثْنٰی مِنْہُ وَفِی الْبَیْتِ حَذْفُ جَوَابِ الشَّرْطِ فَیَکُوْنُ کُلٌّ مِنْھُمَا اِیْجَازًا لَا مُسَاوَاۃً، (۳) وَفِیْہِ نَظْرٌ لِاَنَّ اِعْتِبَارَ ھٰذَا الْحَذْفِ رِعَایَۃٌ لِاَمْرٍ لَفْظِیٍّ لَایَفْتَقِرُ اِلَیْہِ تَادِیَۃُ اَصْلِ الْمُرَادِ حَتّٰی لَوْ صُرِّحَ بِہٖ لَکَانَ اِطْنَابًا بَلْ تَطْوِیْلًا وَبِالْجُمْلَۃِ لَانُسَلِّمُ اَنَّ لَفْظَ الْاٰیَۃِ وَالْبَیْتِ نَاقِصٌ عَنْ اَصْلِ الْمُرَادِ.

ترجمہ:۔ مساوات، مقدم کیا ہے اس کو اس لیے کہ یہ بمنزلہ اصل ومقیس علیہ ہے جیسے "وَلَایَحِیْقُ الْمَکْرُ السَّیِّئُ اِلَّا بِاَھْلِہٖ" اور جیسے شعر "فَاِنَّکَ کَاللَّیْلِ الَّذِیْ ھُوَ مُدْرِکِیْ:: وَاِنْ خِلْتُ اَنَّ الْمُنْتَاٰی عَنْکَ وَاسِعٌ" یعنی تجھ سے دوری کی جگہ وسیع ہے شاعر نے ممدوح کو اس کی ناراضگی اور غضب کی حالت میں رات کے ساتھ تشبیہ دی ہے، کہا گیا ہے کہ آیت مبارکہ میں حذفِ مستثنیٰ منہ ہے اور شعر میں حذفِ جواب شرط ہے پس ہوگا ان میں سے ہر ایک ایجاز نہ کہ مساوات، اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس حذف کا اعتبار امر لفظی کی رعایت کے لیے ہے محتاج نہیں اس کو اصل مراد کی ادائیگی حتی کہ اگر تصریح کی جائے اس کی تو اطناب بلکہ تطویل ہو جائے، حاصل یہ کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ الفاظ آیت اور شعر کے ناقص ہیں اصل مراد کی ادائیگی سے۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ نے ماقبل میں مقصود کی ادائیگی کے تین مقبول طریقوں (مساوات، ایجاز، اطناب) میں سے ہر ایک کی تعریف کی تھی، اب یہاں سے ان کی مثالوں اور ایجاز واطناب کے اقسام کو ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ پھر تینوں میں سے مساوات کو مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مساوات بمنزلہ اصل کے ہے جس پر ایجاز واطناب کو قیاس کیا جاتا ہے، یوں کہ اگر کلام اس سے کم ہو تو ایجاز ہے اور اگر زیادہ ہو تو اطناب ہے۔

مساوات کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَلَایَحِیْقُ الْمَکْرُ السَّیِّئُ اِلَّا بِاَھْلِہٖ﴾ [سورہ فاطر: ۴۳] (اور نہیں اترتی بری تدبیر مگر اس کے اہل پر) جس میں الفاظ معانی مقصودہ کے برابر ہیں۔ بعض حضرات کو یہ وہم ہوا ہے کہ "مَکْر" تو بری ہی ہوتی ہے، لہذا "اَلسَّیِّئُ" زائد ہے اس لیے یہ اطناب کی مثال ہے۔ مگر صحیح یہ ہے کہ "مَکْر" بمعنی تدبیر اگر تائید حق کے لیے ہو تو وہ بری نہیں ہے، لہذا آیت مبارکہ میں "اَلسَّیِّئُ" زائد نہیں ہے، بلکہ محمود تدبیر کو خارج کرنے کے لیے ہے اس لیے الفاظ بقدر معانی ہیں زائد نہیں ہیں۔

دوسری مثال نابغہ ذبیانی کا نعمان بن منذر کی مدح میں شعر ہے "فَاِنَّکَ کَاللَّیْلِ الَّذِیْ ھُوَ مُدْرِکِیْ:: وَاِنْ خِلْتُ اَنَّ الْمُنْتَاٰی عَنْکَ وَاسِعٌ" (بے شک تو اس رات کی طرح ہے جو مجھے پالینے والی ہے، اگرچہ میں یہ گمان کروں کہ تجھ سے دور ہونے کی جگہ بڑی وسیع ہے) نابغہ کے کسی دشمن نے نعمان سے اس کی شکایت کی تھی کہ نابغہ تیری ہجو کرتا ہے، نعمان نے اسے جیل خانہ میں ڈال دیا، نابغہ نے جیل سے اس کی مدح کا قصیدہ بھیجا جس میں مذکورہ شعر بھی تھا جس میں حالت غضب وہولناکی میں ممدوح کو رات کے ساتھ

تشبیہ دی ہے کہ میں تیری ہجو کیسے کرسکتا ہوں جب کہ تو مجھے بحالت غضب رات کی طرح ہر جگہ پا لیتے ہیں۔ تو اس شعر میں جتنے معانی ہیں اتنے الفاظ ہیں اس لیے یہ از قبیل مساوات ہے۔

(۲) بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ دونوں مثالیں ایجاز کی ہیں کیونکہ آیت مبارکہ میں مستثنیٰ منہ محذوف ہے تقدیری عبارت ہے ''وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ بِاَحَدٍ اِلَّا بِاَهْلِهٖ'' ۔اور شعر میں جواب شرط محذوف ہے تقدیری عبارت ہے '' وَاِنْ خِلْتُ اَنَّ الْمُنْتَایٰ عَنْکَ وَاسِعٌ فَاِنَّکَ مُدْرِکِیْ لِیْ فِیْہِ'' لہذا یہ دونوں مثالیں ایجاز کی ہیں مساوات کی نہیں ہیں۔

(۳) شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ ان حضرات کا یہ خیال قابل اعتراض ہے کیونکہ حذف کا اعتبار کرنا تو امر لفظی کی رعایت کرنے کے لیے ہے یعنی نحوی ترکیب کے لیے ہے معنی مقصودی کو اداء کرنا اس پر موقوف نہیں ہے حتی کہ اگر محذوف الفاظ کی تصریح کردی جائے تو اگر کسی نکتہ اور فائدہ کے لیے ہو تو یہ زیادتی حشو ہوگی اور اگر کسی فائدہ کے لیے نہ ہو تو تطویل ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آیت مبارکہ اور شعر کے الفاظ اصل مراد کو اداء کرنے سے ناقص ہیں۔

(۱) وَالْاِیْجَازُ ضَرْبَانِ اِیْجَازُ الْقَصْرِ وَهُوَ مَالَیْسَ بِحَذْفٍ نَحْوُ وَلَكُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوةٌ فَاِنَّ مَعْنَاہُ كَثِیْرٌ وَلَفْظَهٗ یَسِیْرٌ وَذٰلِكَ لِاَنَّ مَعْنَاہُ اَنَّ الْاِنْسَانَ اِذَا عَلِمَ اَنَّهٗ مَتٰی قَتَلَ قُتِلَ كَانَ ذٰلِكَ دَاعِیًا لَّهٗ اِلٰی اَنْ لَّا یُقْدِمَ عَلَی الْقَتْلِ فَارْتَفَعَ بِالْقَتْلِ الَّذِیْ هُوَ الْقِصَاصُ كَثِیْرٌ مِّنْ قَتْلِ النَّاسِ بَعْضِهِمْ لِبَعْضٍ وَكَانَ اِرْتِفَاعُ الْقَتْلِ حَیٰوةً لَّهُمْ وَلَا حَذْفَ فِیْهِ اَیْ لَیْسَ فِیْهِ حَذْفُ شَیْءٍ مِّمَّا یُؤَدّٰی بِهٖ اَصْلُ الْمُرَادِ (۲) وَاعْتِبَارُ الْفِعْلِ الَّذِیْ یَتَعَلَّقُ بِهِ الظَّرْفُ رِعَایَةٌ لِّاَمْرٍ لَفْظِیٍّ حَتّٰی لَوْ ذُكِرَ لَكَانَ تَطْوِیْلًا۔

ترجمہ:۔اور ایجاز کی دو قسمیں ہیں، ایجازِ قصر، اور وہ وہ ہے جس میں حذف نہ ہو جیسے ''وَلَكُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوةٌ'' کہ اس کے معانی بہت ہیں اور الفاظ کم ہیں اور یہ اس لیے کہ اس کا معنی ہے کہ انسان جب یہ جان لے کہ یہ جب قتل کرے گا تو قتل کیا جائے گا ہوگا یہ داعی اس کے لیے اس بات کی طرف کہ اقدام نہ کرے وہ قتل کا پس رفع ہوگیا اس قتل کے ذریعہ جو قصاص ہے۔ بہت سے لوگوں کا قتل کرنا بعض کا بعض کو اور ارتفاع قتل حیاۃ ہے ان کے لیے، اور اس میں حذف نہیں ہے یعنی نہیں ہے ایسی شی کا حذف جس سے ادا کی جاتی ہو اصل مراد، اور فعل کا اعتبار جس سے ظرف متعلق ہوتا ہے یہ رعایت ہے امر لفظی کی یہاں تک کہ اگر اسے ذکر کیا جائے تو تطویل ہو جائے گی۔

تشریح:۔(۱) مصنفؒ نے سابق میں ایجاز کی تعریف کی تھی، اب یہاں سے اسے دو قسموں ایجازِ قصر اور ایجاز حذف کی طرف تقسیم کرنا چاہتے ہیں اور ہر ایک قسم سے الگ بحث کرنا چاہتے ہیں۔ ایجاز قصر یہ ہے کہ الفاظ کم معانی زیادہ ہوں مگر الفاظ میں سے کوئی لفظ حذف نہ ہوا ہو، اور زائد معانی پر تضمنا اور التزاما دلالت کر رہا ہو، جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَلَكُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوةٌ﴾ [بقرہ :۱۷۹] (اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے) آیت مبارکہ میں لفظ ''حَیٰوةٌ'' مبتدا مؤخر ہے اور ''لَكُمْ'' خبر اول مقدم اور ''فِی الْقِصَاصِ'' خبر ثانی مقدم ہے۔ اور آیت مبارکہ کے معانی زیادہ ہیں الفاظ کم ہیں کیونکہ اس کا مطابقی معنی تو یہ ہے کہ: ''اور تمہارے لیے

"قصاص میں زندگی ہے" اور التزامی معنی یہ ہے کہ جب انسان کو پتہ چل جائے کہ اگر میں کسی دوسرے انسان کو قتل کروں گا تو اس کے بدلے میں مجھے قتل کیا جائے گا تو اس کا یہ خوف قصاص اس طرف داعی ہوگا کہ وہ کسی کو قتل کرنے کا اقدام نہیں کرے گا تو اس قتل قصاص کی وجہ سے بہت سے وہ لوگ جو بعض بعض کو قتل کرنے والے تھے اب قتل نہیں کریں گے تو ان کا ایک دوسرے کو قتل نہ کرنا ہی ان کے لیے حیاۃ ہے، اور آیت مبارکہ میں سے کوئی ایسا لفظ حذف بھی نہیں ہے جس سے اصل مراد کو ادا کیا جائے، اس لیے یہ ایجاز قصر ہے۔

(۲) سوال یہ ہے کہ آیت مبارکہ میں "لَکُمْ" اور "فِی الْقِصَاصِ" کا متعلق تو محذوف ہے لہذا یہ ایجاز قصر کے ساتھ ساتھ ایجاز حذف کی بھی مثال ہے؟ جواب یہ ہے کہ حذف متعلق کا اصل مراد کی ادائیگی کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ ایک امر لفظی کی رعایت کے لیے ہے ماقبل میں گذر چکا کہ اس طرح کا حذف امر لفظی کی رعایت کے لیے ہوتا ہے معنی مقصودی کی ادائیگی اس پر موقوف نہیں، دلیل یہ ہے کہ اہل لسان متعلق کے لحاظ کے بغیر آیت مبارکہ کا معنی بخوبی سمجھتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر متعلق فعل کو ذکر کر دیا جائے تو یہ تطویل بن جائے گا، بلکہ حشو بن جائے گا کیونکہ زائد لفظ متعین ہے۔

(۱) وَفَضْلُهُ اَیْ رُجْحَانُ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ عَلٰی مَا کَانَ عِنْدَهُمْ اَوْجَزُ کَلَامٍ فِیْ هٰذَا الْمَعْنٰی وَهُوَ قَوْلُهُمُ الْقَتْلُ اَنْفٰی لِلْقَتْلِ بِقِلَّةِ حُرُوْفِ مَا یُنَاظِرُهٗ اَیِ اللَّفْظِ الَّذِیْ یُنَاظِرُ قَوْلَهُمُ الْقَتْلُ اَنْفٰی لِلْقَتْلِ مِنْهُ (۲) اَیْ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ وَمَا یُنَاظِرُهٗ مِنْهُ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ لِاَنَّ لَکُمْ زَائِدٌ عَلٰی مَعْنٰی قَوْلِهِمُ الْقَتْلُ اَنْفٰی لِلْقَتْلِ فَحُرُوْفُ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ مَعَ التَّنْوِیْنِ اَحَدَ عَشَرَ وَحُرُوْفُ الْقَتْلُ اَنْفٰی لِلْقَتْلِ اَرْبَعَةَ عَشَرَ اَعْنِی الْحُرُوْفَ الْمَلْفُوْظَةَ اِذِ الْاِیْجَازُ یَتَعَلَّقُ بِالْعِبَارَةِ لَا بِالْکِتَابَةِ (۳) وَالنَّصُّ اَیْ وَبِالنَّصِّ عَلَی الْمَطْلُوْبِ یَعْنِی الْحَیٰوۃَ (۴) وَمَا یُفِیْدُهٗ تَنْکِیْرُ حَیٰوۃٍ مِنَ التَّعْظِیْمِ لِمَنْعِهٖ اَیْ مَنْعِ الْقِصَاصِ اِیَّاهُمْ عَمَّا کَانُوْا عَلَیْهِ مِنْ قَتْلِ جَمَاعَةٍ بِوَاحِدٍ فَحَصَلَ لَهُمْ فِیْ هٰذَا الْجِنْسِ مِنَ الْحُکْمِ اَعْنِی الْقِصَاصَ حَیٰوۃٌ عَظِیْمَةٌ اَوْ مِنَ النَّوْعِیَّةِ اَیْ لَکُمْ فِی الْقِصَاصِ نَوْعٌ مِنَ الْحَیٰوۃِ وَهِیَ الْحَیٰوۃُ الْحَاصِلَةُ لِلْمَقْتُوْلِ اَیِ الَّذِیْ یَقْصِدُ قَتْلَهٗ وَالْقَاتِلِ اَیِ الَّذِیْ یَقْصِدُ الْقَتْلَ بِالْاِرْتِدَاعِ عَنِ الْقَتْلِ لِمَکَانِ الْعِلْمِ بِالْاِقْتِصَاصِ (۵) وَاطِّرَادِهٖ اَیْ وَلِکَوْنِ قَوْلِهٖ وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ مُطَّرِدًا اِذِ الْاِقْتِصَاصُ مُطْلَقًا سَبَبٌ لِلْحَیٰوۃِ بِخِلَافِ الْقَتْلِ فَاِنَّهٗ قَدْ یَکُوْنُ اَنْفٰی لِلْقَتْلِ کَالَّذِیْ عَلٰی وَجْهِ الْقِصَاصِ وَقَدْ یَکُوْنُ اَدْعٰی لَهٗ کَالْقَتْلِ ظُلْمًا (۶) وَخُلُوِّهٖ عَنِ التَّکْرَارِ بِخِلَافِ قَوْلِهِمْ فَاِنَّهٗ یَشْتَمِلُ عَلٰی تَکْرَارِ الْقَتْلِ وَلَا یَخْفٰی اَنَّ الْخَالِیَ عَنِ التَّکْرَارِ اَفْضَلُ مِنَ الْمُشْتَمِلِ عَلَیْهِ وَاِنْ لَمْ یَکُنْ مُخِلًّا بِالْفَصَاحَةِ (۷) وَاسْتِغْنَائِهٖ عَنْ تَقْدِیْرِ مَحْذُوْفٍ بِخِلَافِ قَوْلِهِمْ فَاِنَّ تَقْدِیْرَهٗ الْقَتْلُ اَنْفٰی لِلْقَتْلِ مِنْ تَرْکِهٖ (۸) وَالْمُطَابَقَةِ اَیْ وَبِاشْتِمَالِهٖ عَلٰی صَنْعَةِ الْمُطَابَقَةِ وَهِیَ الْجَمْعُ بَیْنَ مَعْنَیَیْنِ مُتَقَابِلَیْنِ فِی الْجُمْلَةِ کَالْقِصَاصِ وَالْحَیٰوۃِ.

ترجمہ: اور اس کی خوبی یعنی باری تعالیٰ کے قول "وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ" کا اس کلام پر جو تھا اہل عرب کے ہاں مختصر کلام

اس معنی کی دائیگی کے لیے اور وہ ان کا قول "اَلْقَتْلُ اَنْفٰی لِلْقَتْلِ" بوجہ قلت حروف کے ہے جو اس کی نظیر ہے یعنی وہ لفظ جو مشابہ ہے ان کے قول "اَلْقَتْلُ اَنْفٰی لِلْقَتْلِ" کے اس سے یعنی باری تعالیٰ کے قول "وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ" اور وہ جو ان کے کلام کا مقابل ہے وہ صرف "فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ" کیونکہ "ولکم" زائد ہے ان کے قول "اَلْقَتْلُ اَنْفٰی لِلْقَتْلِ" کے معنی پر، پس حروف "فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ" کے تنوین کے ساتھ گیارہ ہیں اور حروف "اَلْقَتْلُ اَنْفٰی لِلْقَتْلِ" کے چودہ ہیں یعنی حروف ملفوظہ کیونکہ ایجاز متعلق ہے عبارت سے نہ کہ کتابت سے، اور تصریح ہونے کی وجہ سے مطلوب پر یعنی حیاۃ پر، اور جو فائدہ دیتی ہے "حیوۃ" کی تنوین تعظیم کی بوجہ روکنے کے یعنی قصاص کے روکنے کے ان کو اس سے جس پر وہ تھے یعنی ایک جماعت کو قتل کرنے پر ایک کے عوض پس حاصل ہوگئی ان کو اس جیسے حکم سے یعنی حکم قصاص سے عظیم زندگی، یا مفید نوعیت ہونے سے یعنی تمہارے لیے قصاص میں ایک قسم کی حیاۃ ہے اور وہ وہ حیاۃ ہے جو حاصل ہو رہی ہے مقتول ہو یعنی وہ جس کے قتل کا قصد کیا جا رہا ہو، اور قاتل کو یعنی وہ قصد کر رہا ہو قتل کا قتل سے رک جانے کی وجہ سے بوجہ علم بالاقتصاص کے، اور اس کے اطراد کی وجہ سے یعنی بوجہ باری تعالیٰ کے قول "وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ" کا کلی ہونا کیونکہ حکم قصاص مطلقاً سبب حیاۃ ہے بخلاف قتل کے کہ وہ کبھی قتل کو روکنے والا ہوتا ہے جیسے وہ قتل جو بطریق قصاص ہو اور کبھی داعی ہوتا ہے قتل کا جیسے ظلماً قتل کرنا، اور بوجہ تکرار سے خالی ہونے کے، بخلاف ان کے قول کے کہ وہ مشتمل ہے تکرار قتل پر اور مخفی نہیں ہے کہ تکرار سے خالی افضل ہے تکرار پر مشتمل سے اگرچہ نہ ہو مخل فصاحت کے لیے، اور بوجہ مستغنی ہونے اس کے تقدیر محذوف سے بخلاف ان کے قول کے کہ اس کی تقدیر ہے "اَلْقَتْلُ اَنْفٰی لِلْقَتْلِ مِنْ تَرْکِهٖ"، اور بوجہ مطابقت کے یعنی بوجہ مشتمل ہونے کے صنعت مطابقت پر، اور وہ جمع کرنا ہے دو فی الجملہ متقابل معانی کو جیسے قصاص اور حیاۃ۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا آیت مبارکہ سے جو معنی حاصل ہو رہا ہے اس کی ادائیگی کے لیے اہل عرب کے ہاں مختصر سے مختصر کلام "اَلْقَتْلُ اَنْفٰی لِلْقَتْلِ" (قتل ختم کرتا ہے قتل کو) ہو سکتا ہے، پھر آیت مبارکہ اور عربوں کا مذکورہ کلام دونوں ایجاز کے قبیل سے ہیں، مگر آیت مبارکہ کو عربوں کے مذکورہ کلام پر سات وجوہ سے فضیلت حاصل ہے (۱) کہ کلام مذکور کے حروف کے مقابلہ میں آیت مبارکہ کے جو حروف آرہے ہیں وہ کم ہیں اس لیے کہ آیت مبارکہ کے حروف بمع تنوین کے گیارہ ہیں اور مذکورہ کلام کے حروف چودہ ہیں۔

(۲) یاد رہے کہ مذکورہ کلام کے حروف کے مقابلے میں آیت مبارکہ کا "فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ" ہے، لفظ "لکم" مقابلہ میں شمار نہیں کیونکہ لفظ "لکم" کا معنی "اَلْقَتْلُ اَنْفٰی لِلْقَتْلِ" سے زائد ہے۔ "یُنَاظِرُ" بمعنی "یُقَابِلُ" ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیت مبارکہ میں لفظ "فِی" کی یاء اور "اَلْحَیٰوۃِ" کے الف لام میں سے الف کو اگر شمار کیا جائے تو آیت مبارکہ کے حروف تیرہ ہوں گے نہ کہ گیارہ؟ جواب یہ ہے کہ یہ دو حرف اس مقابلے میں شمار نہیں کیونکہ ایجاز کا تعلق ان حروف کے ساتھ ہے جن کا تلفظ ہوتا ہے نہ کہ حروف مکتوبہ کے ساتھ، اور حروف ملفوظہ آیت مبارکہ میں گیارہ ہی ہیں۔

(۳). (۲) آیتِ مبارکہ کی دوسری وجہ فضیلت یہ ہے کہ اس کی دلالت مطلوب (حیاۃ) پر صراحۃً ہے جبکہ عربوں کے مذکورہ قول کی دلالت حیوۃ پر صراحۃً نہیں کیونکہ انتفاءِ قتل بالذات مطلوب نہیں ہے بلکہ طلب حیاۃ کے لیے مطلوب ہے لہٰذا انتفاءِ قتل کی دلالت حیاۃ پر استزاماً ہے کیونکہ انتفاء قتل وجودِ حیاۃ کو مستلزم ہے، اور مطلوب کی تصریح اعون علی القبولیت ہوتی ہے۔

(۴)۔ (۳) آیتِ مبارکہ کی تیسری وجہ فضیلت یہ ہے کہ اس میں لفظ ''حیوۃ'' کی تنوین یا تو تعظیم کے لیے ہے جس سے مفہوم ہو رہا ہے کہ ''قصاص میں تمہارے لیے عظیم اور طویل زندگی ہے'' وہ اس طرح کہ عرب صرف قاتل پر ہی بس نہیں کرتے تھے بلکہ ایک مقتول کے مقابلے میں قاتل کے ساتھ ساتھ اس کے رشتہ داروں کو بھی قتل کرتے تھے گویا ایک قتل کئی قتلوں کا باعث ہوتا تھا اس لیے باری تعالیٰ کی طرف سے اس طرح کے حکم یعنی حکمِ قصاص سے وہ سب بچ جاتے لہٰذا قصاص میں ان کے لیے عظیم زندگی ہے۔ اور یا ''حیوۃ'' کی تنوین نوع کے لیے ہے کہ ''قصاص میں تمہارے لیے ایک خاص قسم کی زندگی ہے'' وہ یہ کہ جب حکم قصاص کی وجہ سے قاتل قتل سے رُک جائے گا کیونکہ وہ جانتا ہے کہ قتل کی وجہ سے میں بھی قصاصاً قتل ہو جاؤں گا تو قاتل و مقتول دونوں قتل سے بچ جائیں گے اور دونوں کو حیاۃ حاصل ہوگی۔

(۵)۔ (۴) چوتھی وجہ فضیلت یہ ہے کہ آیتِ مبارکہ میں اطراد اور کلیت پائی جاتی ہے یعنی ہر فرد اور ہر زمانے میں قصاص مفیدِ حیاۃ ہے، جبکہ قتل ہمیشہ مانع قتل اور مفیدِ حیاۃ نہیں ہوتا ہے کیونکہ اگر بطورِ قصاص ہو تو بے شک مانع قتل ہوگا لیکن اگر کسی نے ظلماً کسی مسلمان کو قتل کر دیا تو وہ مانع قتل نہیں بلکہ قاتل کے قتل کا داعی ہے۔ اس لیے آیتِ مبارکہ میں جو جامعیت ہے وہ مذکورہ کلام میں نہیں ہے۔

(٦). (۵) پانچویں وجہ فضیلت یہ ہے کہ آیتِ مبارکہ میں تکرار نہیں ہے جبکہ مذکورہ کلام میں لفظ ''قتـــــل'' مکرر ذکر ہے اور تکرار فی نفسہ کلام کے عیوب میں سے ہے اگر چہ فصاحت کے لیے مخل نہ ہو، لہٰذا تکرار کے بغیر کلام اس کلام سے افضل ہے جس میں تکرار پایا جاتا ہو۔

(۷)۔ (٦) چھٹی وجہ فضیلت یہ ہے کہ آیتِ مبارکہ محذوف الفاظ ماننے سے مستغنی ہے جبکہ کلام مذکور محذوف الفاظ سے مستغنی نہیں ہے کیونکہ اس میں لفظ ''اَنـــفـــی'' اسم تفضیل یا الف لام، یا اضافت اور یا لفظ ''مِـــن'' سے تام ہوتا ہے، یہاں اس کے بعد لفظ ''مِن'' اور اس کا مجرور محذوف ہے تقدیری عبارت ہے ''اَلْقَتْلُ اَنْفیٰ لِلْقَتْلِ مِنْ تَرْکِہٖ'' (قتل زیادہ ختم کرتا ہے قتل کو ترکِ قتل سے) لہٰذا کلام مذکور الفاظِ مقدرہ کے بغیر مطلوبہ معنی ادا نہیں کر رہا ہے۔

(۸)۔ (۷) ساتویں وجہ فضیلت یہ ہے کہ آیتِ مبارکہ میں صنعتِ طباق پائی جا رہی ہے جبکہ عربوں کے مذکورہ قول میں یہ خوبی نہیں ہے۔ صنعتِ طباق فن بدیع والوں کی اصطلاح میں شعر یا نثر میں دو ایسے معانی کو جمع کرنے کو کہتے ہیں جن میں فی الجملہ تقابل پایا جا رہا ہو۔ فی الجملہ تقابل سے مراد یہ ہے کہ اگر چہ تقابل دونوں کی ذات میں نہ ہو بلکہ التزامی معنی میں ہو جیسے اسود اور ابیض کی ذات میں تقابل نہیں ہے بلکہ ان کے لوازم یعنی سواد اور بیاض میں تقابل ہے، اسی طرح آیتِ مبارکہ میں ذاتِ قصاص اور حیاۃ میں تقابل

نہیں ہے بلکہ قصاص کو جو قتل لازم ہے اس لازمی معنی (قتل) اور حیاۃ میں تقابل ہے۔

(۱) وَاِیْجَازُ الْحَذْفِ وَهُوَ مَایَکُوْنُ بِحَذْفِ شَیْءٍ عطف علی اِیْجَازِ الْقِصَرِ وَالْمَحْذُوْفُ اِمَّا جُزْءُ جُمْلَةٍ عُمْدَةً کَانَ اَوْفُضْلَةً مُضَافٌ ☆ بَدَلٌ مِنْ جُزْءِ جُمْلَةٍ نَحْوُ وَاسْئَلِ الْقَرْیَةَ اَیْ اَهْلَ الْقَرْیَةِ اَوْمَوْصُوْفٌ نَحْوُ شِعْر: اَنَا ابْنُ جَلَا وَطَلَّاعُ الثَّنَایَا مَتٰی اَضَعُ الْعِمَامَةَ تَعْرِفُوْنِیْ: ☆ اَلثَّنِیَّةُ الْعَقَبَةُ وَفُلَانٌ طَلَّاعُ الثَّنَایَا اَیْ رَکَّابٌ لِصِعَابِ الْاُمُوْرِ فَقَوْلُهٗ جَلَا جُمْلَةٌ وَقَعَتْ صِفَةً لِمَحْذُوْفٍ اَیْ اَنَا ابْنُ رَجُلٍ جَلَا ☆ اَیْ اِنْکَشَفَ اَمْرُهٗ اَوْکَشَفَ الْاُمُوْرَ ☆ وَقِیْلَ جَلَا هٰهُنَا عَلَمٌ حُذِفَ التَّنْوِیْنُ بِاعْتِبَارِ اَنَّهٗ مَنْقُوْلٌ عَنِ الْجُمْلَةِ اَعْنِی الْفِعْلَ مَعَ الضَّمِیْرِ لَاعَنِ الْفِعْلِ وَحْدَهٗ (۲) اَوْصِفَةٌ نَحْوُ وَکَانَ وَرَاءَ هُمْ مَلِکٌ یَّاْخُذُ کُلَّ سَفِیْنَةٍ غَصْبًا اَیْ کُلَّ سَفِیْنَةٍ صَحِیْحَةٍ اَوْنَحْوِهَا کَسَلِیْمَةٍ اَوْغَیْرِ مَعِیْبَةٍ بِدَلِیْلِ مَاقَبْلَهٗ وَهُوَ قَوْلُهٗ فَاَرَدْتُّ اَنْ اَعِیْبَهَا لِدَلَالَتِهٖ عَلٰی اَنَّ الْمَلِکَ کَانَ لَایَاْخُذُ الْمَعِیْبَةَ (۳) اَوْشَرْطٌ کَمَامَرَّ فِیْ اٰخِرِ بَابِ الْاِنْشَاءِ (٤) اَوْجَوَابُ شَرْطٍ. وَحَذْفُهٗ یَکُوْنُ اِمَّا لِمُجَرَّدِ الْاِخْتِصَارِ نَحْوُ وَاِذَا قِیْلَ لَهُمُ اتَّقُوْا مَابَیْنَ اَیْدِیْکُمْ وَمَاخَلْفَکُمْ لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ ، فَهٰذَا شَرْطٌ حُذِفَ جَوَابُهٗ اَیْ اَعْرَضُوْا بِدَلِیْلِ مَابَعْدَهٗ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی وَمَاتَاْتِیْهِمْ مِنْ اٰیَةٍ مِنْ اٰیَاتِ رَبِّهِمْ اِلَّاکَانُوْا عَنْهَا مُعْرِضِیْنَ، اَوْلِلدَّلَالَةِ عَلٰی اَنَّهٗ اَیْ جَوَابُ الشَّرْطِ شَیْءٌ لَایُحِیْطُ بِهِ الْوَصْفُ اَوْلِتَذْهَبَ نَفْسُ السَّامِعِ کُلَّ مَذْهَبٍ مُمْکِنٍ مِثَالُهُمَا وَلَوْتَرٰی اِذْوُقِفُوْا عَلَی النَّارِ فَحُذِفَ جَوَابُ الشَّرْطِ لِلدَّلَالَةِ عَلٰی اَنَّهٗ لَایُحِیْطُ بِهِ الْوَصْفُ اَوْلِیَذْهَبَ نَفْسُ السَّامِعِ کُلَّ مَذْهَبٍ مُمْکِنٍ (۵) اَوْغَیْرُ ذٰلِکَ الْمَذْکُوْرِ کَالْمُسْنَدِ اِلَیْهِ وَالْمُسْنَدِ وَالْمَفْعُوْلِ کَمَامَرَّ فِی الْاَبْوَابِ السَّابِقَةِ وَکَالْمَعْطُوْفِ مَعَ حَرْفِ الْعَطْفِ نَحْوُ لَایَسْتَوِیْ مِنْکُمْ مَنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ اَیْ وَمَنْ اَنْفَقَ مِنْ بَعْدِهٖ وَقَاتَلَ بِدَلِیْلِ مَابَعْدَهٗ یَعْنِیْ قَوْلَهٗ اُولٰئِکَ اَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِیْنَ اَنْفَقُوْا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوْا.

ترجمہ:۔ اور ایجازِ حذف، اور وہ وہ ہے جو ہو کسی شئی کے حذف سے، عطف ہے ایجاز القصر پر، اور محذوف یا تو جزءِ جملہ ہوگا، عمدہ ہو یا فضلہ ہو، مضاف ہو، بدل ہے جزءِ جملہ سے، جیسے ''وَاسْئَلِ الْقَرْیَةَ'' یعنی قریہ والوں سے، یا موصوف ہو جیسے شعر ''اَنَا ابْنُ جَلَا وَطَلَّاعُ الثَّنَایَا مَتٰی اَضَعُ الْعِمَامَةَ تَعْرِفُوْنِیْ'' ثنیہ بمعنی گھاٹی ہے اور ''فُلَانٌ طَلَّاعُ الثَّنَایَا'' محاورہ ہے یعنی فلاں مشکل امور پر قابو پانے والا ہے، پس شاعر کا قول ''جلا'' جملہ ہے جو واقع ہوا ہے محذوف کے لیے صفت یعنی میں بیٹا ہوں رجل جلا کا یعنی واضح ہے اس کا امر یا واضح کرنے والا ہے امور کو، اور کہا گیا ہے ''جلا'' یہاں علم ہے تنوین کو حذف کردیا گیا ہے اس اعتبار سے کہ یہ منقول ہے جملہ سے یعنی فعل بمع ضمیر سے نہ کہ صرف فعل سے، یا صفت ہو جیسے ''وَکَانَ وَرَاءَ هُمْ مَلِکٌ یَّاْخُذُ کُلَّ سَفِیْنَةٍ غَصْبًا'' یعنی ہر صحیح کشتی کو یا اسی کے مثل جیسے ''سَلِیْمَةٍ'' یا ''غَیْرِ مَعِیْبَةٍ'' بدلیل اس کے ماقبل کے اور وہ قول باری تعالیٰ ہے ''فَاَرَدْتُّ اَنْ اَعِیْبَهَا'' کیونکہ

پر دلالت کر رہا ہے کہ بادشاہ نہیں لیتا تھا عیب دار کشتی، یا شرط ہو جیسا کہ گذر چکا باب انشاء کے آخر میں، یا جواب شرط ہو، جواب شرط کا حذف یا تو ہوتا ہے صرف اختصار کے لیے جیسے "وَاِذَا قِیْلَ لَهُمُ اتَّقُوْا مَابَیْنَ اَیْدِیْكُمْ وَمَاخَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ" پس یہ شرط ہے حذف کر دیا گیا اس کا جواب یعنی "اعرضوا" بدلیل اس کے مابعد کے اور وہ باری تعالیٰ کا قول ہے "وَمَاتَاْتِیْهِمْ مِنْ اٰیَةٍ مِنْ اٰیَاتِ رَبِّهِمْ اِلَّا كَانُوْا عَنْهَا مُعْرِضِیْنَ" یا یہ بتلانے کے لیے کہ وہ یعنی جواب شرط ایسی شی ہے کہ احاطہ نہیں کر سکتا ہے اس کا وصف، یا اس لیے تا کہ جا سکے سامع کا ذہن ہر ممکن طریق کی طرف، دونوں کی مثال "وَلَوْ تَرٰی اِذْ وُقِفُوْا عَلَی النَّارِ" پس حذف کر دیا گیا جواب شرط کو اس بات پر دلالت کے لیے کہ نہیں احاطہ کر سکتا ہے اس کا وصف، یا اس لیے تا کہ جائے سامع کا ذہن ہر ممکن طریق کی طرف، یا اس مذکور کے علاوہ ہوگا جیسے مسند الیہ اور مسند اور مفعول جیسا کہ گذر چکا ابواب سابقہ میں اور جیسے معطوف حرف عطف کے ساتھ جیسے "لَایَسْتَوِیْ مِنْكُمْ مَنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ" یعنی اور وہ جنہوں نے خرچ کیا اور قتال کیا بدلیل اس کے مابعد کے یعنی قول باری تعالیٰ "اُوْلٰئِكَ اَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِیْنَ اَنْفَقُوْا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوْا"۔

تشریح :۔(۱) ایجاز کی دوسری قسم ایجازِ حذف ہے، ایجاز حذف وہ ہے جس میں اصل کلام سے کسی جزء کو حذف کر دیا گیا ہو۔ اور محذوف یا تو جملہ کا جزء ہوگا یا جملہ ہوگا اور یا جملہ سے زیادہ ہوگا۔ اور جملہ کا محذوف جزء عام ہے کہ عمدہ جزء ہو یعنی کلام کا رکن ہو جیسے مسند اور مسند الیہ، یا فضلہ ہو جیسے مفعول بہ۔ پھر محذوف جزء کبھی مضاف ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَاسْئَلِ الْقَرْیَةَ الَّتِیْ كُنَّا فِیْهَا﴾ [سورہ یوسف:۸۲] (اور پوچھ لیجئے اس بستی والوں سے جس میں ہم تھے) جس میں لفظ "اَهْل" مضاف محذوف ہے "ای وَاسْئَلْ اَهْلَ الْقَرْیَةِ"۔ اور کبھی محذوف جزء موصوف ہوتا ہے، جیسے عربی شاعر کا شعر ہے "اَنَا ابْنُ جَلَا وَطَلَّاعِ الثَّنَایَا: مَتٰی اَضَعُ الْعِمَامَةَ تَعْرِفُوْنِیْ" (میں ایسے آدمی کا بیٹا ہوں جس کا معاملہ واضح ہے اور وہ گھاٹیوں یعنی مشکل امور کا شہسوار ہے، جب میں پگڑی اتاروں گا تو تم مجھے پہچان لوگے) جس میں "جَلَا" صفت واقع ہے اور اس کا موصوف محذوف ہے تقدیری عبارت ہے "اَنَا ابْنُ رَجُلٍ جَلَا" لفظ "رَجُل" موصوف ہے اور محذوف ہے۔

☆ شارحؒ فرماتے ہیں لفظ "مُضَاف" بدل کل ہے لفظ "جُزْءُ جُمْلَةٍ" سے۔ ☆ "ثَنَایَا" جمع ہے "ثَنِیَّة" کی بمعنی پہاڑ کی گھاٹی، کہا جاتا ہے "فُلَانٌ طَلَّاعُ الثَّنَایَا" یعنی فلاں آدمی مشکل امور کا شہسوار ہے۔ ☆ "جلا" فعل ہے لازمی بھی استعمال ہوتا ہے اس وقت بمعنی "اِنْكَشَفَ اَمْرُہ" ہے یعنی اس کا معاملہ واضح ہے، اور متعدی بھی استعمال ہوتا ہے اس وقت بمعنی "كَشَفَ الْاُمُوْرَ" یعنی اس نے امور کو واضح کر دیا۔ ☆ بعض حضرات نے کہا ہے کہ شعر میں "جلا" علم ہے۔ سوال یہ ہے کہ پھر اس پر تنوین کیوں نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس کی تنوین کو حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ جملہ یعنی فعل مع الضمیر سے منقول علم تنوین کو قبول نہیں کرتا ہے تنہا فعل سے منقول نہیں ہے۔ اور علم ہونے کی صورت میں یہ مانحن فیہ سے نہ ہوگا کیونکہ اس وقت عبارت میں کوئی شی محذوف نہیں۔

(۲) اور کبھی محذوف جزء صفت ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [سورہ کہف: ۷۹] (اور تھا ان کے آگے ایک بادشاہ جو لے لیتا تھا ہر کشتی غصب کر کے) جس میں لفظ "سَفِينَةٍ" کی صفت محذوف ہے تقدیری عبارت ہے "سَفِينَةٍ صَحِيحَةٍ" یا اس جیسی کوئی اور صفت محذوف ہے جیسے "سَفِينَةٍ سَلِيمَةٍ" یا "سَفِينَةٍ غَيْرِ مَعِيبَةٍ"۔ اور محذوف صفت پر اس کا ماقبل دلالت کر رہا ہے یعنی باری تعالیٰ کا ارشاد ﴿فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [سورہ کہف: ۷۹] (پس میں نے چاہا کہ اس کو عیب دار بنا دوں) کیونکہ یہ قول اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ بادشاہ عیب دار کشتی کو غصب نہیں کرتا تھا جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ بادشاہ صحیح اور سالم کشتی غصب کرتا تھا۔

(۳) اور کبھی محذوف جزء شرط ہوتا ہے جیسا کہ باب الانشا کے آخر میں گذر چکا کہ شرط چار امور یعنی تمنی، استفہام، امر اور نہی کے جواب میں محذوف ہوتی ہے، جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾ [سورۂ شوریٰ: ۹] (پس اللہ جو ہے وہی ہے کام بنانے والا اور وہی زندہ کرتا ہے مُردوں کو) جس میں شرط محذوف ہے تقدیری عبارت ہے "إِنْ أَرَادُوا أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ"۔

(٤) اور کبھی محذوف جزء جوابِ شرط ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ﴾ [سورۂ السجدۃ:] (اور اگر تو دیکھے جس وقت کہ منکر سر ڈالے ہوئے ہوں گے اپنے رب کے سامنے) میں شرط کا جواب "لَرَأَيْتَ أَمْرًا فَظِيعًا" (یعنی یقیناً تو ایک انتہائی خوفناک امر دیکھو گے) محذوف ہے۔

مصنفؒ نے جوابِ شرط کے حذف کی تین وجوہ ذکر کی ہیں (۱) کہ کبھی تو کسی معنوی نکتے کے بغیر محض اختصار کے لیے محذوف ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [سورہ یٰس: ۴۵] (اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ: بچو اُس عذاب سے جو تمہارے سامنے ہے، اور جو تمہارے بعد آئے تا کہ تم پر رحم کیا جائے) جس کا جواب یعنی "أَعْرَضُوا" (انہوں نے اعراض کیا) محذوف ہے۔ اور اس محذوف جواب کی دلیل مابعد کی آیت مبارکہ میں لفظ "مُعْرِضِينَ" ہے یعنی ﴿وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ﴾ [سورہ یٰس: ۴۶] (اور نہیں آتی ہے ان کے پاس اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے کوئی ایسی نشانی، جس سے وہ منہ نہ موڑ لیتے ہوں)۔

(۲) اور کبھی شرط کا جواب اس لیے محذوف ہوتا ہے کہ وہ ایسی شی ہے کہ وصف اور بیان اس کا احاطہ نہیں کر سکتا ہے، اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں وہ انتہائی خوفناک امر ہو یا انتہائی مرغوب امر ہو۔ (۳) اور کبھی شرط کا جواب اس لیے محذوف ہوتا ہے تا کہ ہر سننے والے کے ذہن میں جو کچھ آئے اُس کا ذہن اسی کی طرف منتقل ہو۔ یہ دونوں وجوہ چونکہ مفہوماً ایک اور مصداقاً الگ الگ ہیں اس لیے ان دونوں کے لیے ایک مثال ذکر کی ہے یعنی باری تعالیٰ کا ارشاد ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ﴾ [سورۂ انعام: ۲۷] (اور اگر تم وہ وقت دیکھو جب ان کو دوزخ پر کھڑا کیا جائے گا) جس میں جوابِ شرط یعنی "لَرَأَيْتَ أَمْرًا فَظِيعًا" (یعنی تو ایسا خوفناک امر کو دیکھو گے جس کی

عبارت بیان نہیں کر سکتی ہے) کو اس لیے حذف کر دیا ہے کہ اس کا بیان مشکل ہے، یا اس لیے تا کہ سامع کا ذہن ہر ممکن طریق اور جواب کی طرف منتقل ہو سکے مثلاً "لَرَأَیْتَ سُقُوْطَ لَحْمِهِمْ" یا "لَرَأَیْتَ حَرْقَهُمْ" یا "لَرَأَیْتَ ضَرْبَهُمْ" وغیرہ۔

(۵) جملہ کا محذوف جزء کبھی تو مضاف، موصوف وغیرہ ہوتا ہے اور کبھی ان کے علاوہ ہوتا ہے مثلاً مسند الیہ یا مسند یا مفعول بہ محذوف ہوتا ہے جیسا کہ سابقہ ابواب میں گذر چکا ہے۔ اور کبھی محذوف جزء معطوف بمع حرف عطف ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿لَا یَسْتَوِیْ مِنْكُمْ مَنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ﴾ [سورۂ حدید:۱۰] (برابر نہیں ہیں تم میں سے جنہوں نے مکہ کی فتح سے پہلے خرچ کیا، اور لڑائی لڑی) یہاں معطوف حرف عطف کے ساتھ محذوف ہے تقدیری عبارت ہے "وَمَنْ اَنْفَقَ مِنْ بَعْدِهٖ وَقَاتَلَ" (اور جنہوں نے خرچ کیا اس کے بعد اور لڑائی لڑی) جس پر قرینہ اسکے مابعد ﴿اُولٰٓئِكَ اَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِیْنَ اَنْفَقُوْا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوْا﴾ (وہ لوگ درجے میں بڑھے ہوئے ہیں ان لوگوں سے جنہوں نے فتح مکہ کے بعد خرچ کیا اور لڑائی لڑی) میں لفظ "مِنْ بَعْدُ" ہے، جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ فتح سے پہلے اور فتح کے بعد انفاق یکساں نہیں۔

(۱) وَاِمَّا جُمْلَةً عَطْفٌ عَلٰی اِمَّا جُزْءَ جُمْلَةٍ ☆ فَاِنْ قُلْتَ مَاذَا اَرَادَ بِالْجُمْلَةِ هٰهُنَا حَیْثُ لَمْ یَعُدَّ الشَّرْطَ وَالْجَزَاءَ جُمْلَةً؟ قُلْتُ اَرَادَ الْكَلَامَ الْمُسْتَقِلَّ الَّذِیْ لَایَكُوْنُ جُزْءً مِنْ كَلَامٍ آخَرَ مُسَبَّبَةً عَنْ سَبَبٍ مَذْكُوْرٍ نَحْوُ لِیُحِقَّ الْحَقَّ وَیُبْطِلَ الْبَاطِلَ فَهٰذَا سَبَبٌ مَذْكُوْرٌ حُذِفَ مُسَبَّبُهٗ اَیْ فَعَلَ مَا فَعَلَ (۲) اَوْ سَبَبٌ لِمَذْكُوْرٍ نَحْوُ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اِنْ قُدِّرَ فَضَرَبَهٗ بِهَا فَیَكُوْنُ قَوْلُهٗ فَضَرَبَهٗ بِهَا جُمْلَةً مَحْذُوْفَةً هِیَ سَبَبٌ لِقَوْلِهٖ فَانْفَجَرَتْ وَیَجُوْزُ اَنْ یُقَدَّرَ فَاِنْ ضَرَبْتَ بِهَا فَقَدِ انْفَجَرَتْ فَیَكُوْنُ الْمَحْذُوْفُ جُزْءَ جُمْلَةٍ هُوَ الشَّرْطُ (۳) وَمِثْلُ هٰذِهِ الْفَاءِ تُسَمّٰی فَاءً فَصِیْحَةً قِیْلَ عَلَی التَّقْدِیْرِ الْاَوَّلِ وَقِیْلَ عَلَی الثَّانِیْ وَقِیْلَ عَلَی التَّقْدِیْرَیْنِ اَوْ غَیْرُهُمَا اَیْ غَیْرُ الْمُسَبَّبِ وَالسَّبَبِ نَحْوُ فَنِعْمَ الْمَاهِدُوْنَ عَلٰی مَا مَرَّ فِیْ بَحْثِ الْاِسْتِیْنَافِ مِنْ اَنَّهٗ عَلٰی حَذْفِ الْمُبْتَدَاِ اَوِ الْخَبَرِ عَلٰی قَوْلِ مَنْ یَجْعَلُ الْمَخْصُوْصَ خَبَرَ مُبْتَدَاٍ مَحْذُوْفٍ۔

ترجمہ:۔ اور یا جملہ ہوگا، اس کا عطف "اِمَّا جُزْءَ جُمْلَةٍ" پر ہے، پس اگر تو کہے کہ یہاں کیا ارادہ کیا ہے جملہ سے جو شمار نہیں کیا ہے شرط اور جزاء کو جملہ؟ میں کہتا ہوں کہ ارادہ کیا ہے ایسے مستقل کلام کا جو نہ ہو جزء دوسرے کلام کا مسبب ہو سبب مذکور کا جیسے "لِیُحِقَّ الْحَقَّ وَیُبْطِلَ الْبَاطِلَ" پس یہ سبب مذکور ہے حذف کیا گیا ہے اس کا مسبب یعنی کیا گیا جو کچھ کیا گیا، یا سبب ہوگا مذکور کا جیسے "فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ" اگر مقدر مانا جائے "فَضَرَبَهٗ بِهَا" تو ہوگا اس کا قول "فَضَرَبَهٗ بِهَا" جملہ محذوفہ وہ سبب ہوگا اس کے قول "فَانْفَجَرَتْ" کا، اور جائز ہے کہ مقدر مانا جائے "فَاِنْ ضَرَبْتَ بِهَا فَقَدِ انْفَجَرَتْ" تو ہوگا محذوف جملے کا جزء، یعنی شرط، اور اس جیسی فاء کو فاء فصیحہ کہتے ہیں، کہا گیا ہے کہ پہلی تقدیر پر اور کہا گیا ہے دوسری تقدیر پر، اور کہا گیا ہے دونوں تقدیروں پر، یا ان دو کے علاوہ ہوگا یعنی مسبب اور سبب کے علاوہ، جیسے "فَنِعْمَ الْمَاهِدُوْنَ" جیسا کہ گذر چکا ہے استیناف کی بحث میں کہ یہ کلام بتقدیر

مبتدا اُو خبر ہے اس کے قول پر جو مخصوص کو خبر قرار دیتا ہے مبتدا محذوف کی۔

تشریح:۔(۱) "قوله وَامّاجُملَةٌ " یہ معطوف ہے "اِمّاجُزءُ جُملَةٍ " پر۔یعنی ایجاز کا سبب یا تو جملہ کے جزء کا حذف ہوگا جس کی تفصیل گزر چکی،اور یا ایجاز کا سبب کامل جملہ کا حذف ہوگا۔پھر اگر محذوف کامل جملہ ہو تو اس کی تین صورتیں ہیں (۱) ایک یہ کہ محذوف جملہ سبب مذکور کا مسبب ہو، جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾[انفال:۸] (تا کہ حق کا حق ہونا اور باطل کا باطل ہونا ثابت کردے) جس میں محذوف جملہ "فَعَلَ اللّٰہُ مَافَعَلَ " (کردیا اللہ تعالیٰ نے جو کچھ کردیا یعنی کفار کو مغلوب کردیا) ہے جس کا سبب مصنفؒ کے نزدیک حق کا حق ہونا اور باطل کا باطل ہونا ثابت کرنا ہے،یعنی باری تعالیٰ نے جو میدان بدر میں مشرکین مکہ کی شان وشوکت کو مٹا کر کے ان کو مغلوب کردیا اور مسلمانوں کا بول بالا کردیا اس کا سبب یہ تھا تا کہ حق کا بول بالا ہو اور باطل کا منہ کالا ہو۔مصنفؒ کے نزدیک لام تعلیل جس طرح کہ مسبب پر داخل ہوتا ہے جیسے " طُلُوعُ الشَّمسِ سَبَبٌ لِوُجُودِالحَرَارَةِ " (طلوع آفتاب سبب ہے وجودِ حرارت کا) اسی طرح سبب پر بھی داخل ہوتا ہے جیسے "وُجُودُالحَرَارَةِ مُسَبَّبٌ لِوُجُودِالشَّمسِ " (وجودِ حرارت مسبّب ہے وجودِ آفتاب کا)۔مصنفؒ کی تفسیر کے مطابق یہاں لام تعلیل سبب پر داخل ہے۔

☆ سوال یہ ہے کہ مصنفؒ نے یہاں شرط اور جزاء کو جزء جملہ میں شمار کیا حالانکہ یہ دونوں جملے ہیں،تو پھر جملہ سے یہاں ان کی مراد کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ جملہ سے یہاں ایسا کلام مراد ہے جو کسی دوسرے کلام کا جزء نہ ہو۔ظاہر ہے کہ اس اعتبار سے شرط اور جزاء کا مجموعہ جملہ ہے،شرط بغیر جزاء اور جزاء بغیر شرط کے جزءِ جملہ ہے کامل جملہ نہیں،اس لیے شرط اور جزاء کو جزءِ جملہ میں شمار کیا۔

(۲)۔(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ محذوف جملہ سبب ہو مذکور مسبب کے لیے، جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾[بقرہ:۶۰] (تو ہم نے کہا: اپنی لاٹھی پتھر پر مارو، چنانچہ اس پتھر سے بارہ چشمے پھوٹ نکلے) آیتِ مبارکہ میں اگر جملہ "فَضَرَبَهُ بِهَا " کو مقدر مانا جائے تو یہ سبب ہوگا مسبب "فَانفَجَرَتْ " مذکور کے لیے کیونکہ انفجار ماء کا سبب موسیٰ علیہ السلام کا پتھر کو عصا سے مارنا ہے۔آیتِ مبارکہ میں ایک اور احتمال بھی ہے جس کے مطابق بھی محذوف سبب ہی ہے،وہ یہ کہ مقدر شرط ہو یعنی "فَاِنْ ضَرَبْتَ بِهَا فَقَدِ انفَجَرَتْ " اس صورت میں محذوف شرط ہے جو کہ جزءِ جملہ ہے،لہٰذا یہ مانحن فیہ (یعنی حذف جملہ) کی مثال نہیں۔

(۳) شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس جیسی فاء کو فاء فصیحہ کہتے ہیں،فاء فصیحہ اس فاء کو کہتے ہیں جو فاء سے پہلے محذوف جملے پر دلالت کرے،پھر بعض کہتے ہیں کہ پہلی تقدیر پر فاء فصیحہ ہے۔یعنی جب فاء کا ماقبل مقدر سبب ہو فاء کے مدخول کے لیے،اور بعض کے نزدیک دوسری تقدیر پر فاء فصیحہ ہے یعنی جب فاء سے پہلے شرط مقدر ہو،اور بعض کہتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں فاء فصیحہ ہے۔ایسی فاء چونکہ محذوف کو ظاہر کرتی ہے اس لیے اس کو فصیحہ (ظاہر کرنے والی) کہتے ہیں۔

(۴)۔(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ محذوف جملہ سبب اور مسبب کا غیر ہو جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَنِعْمَ

الْمَاهِدُوْنَ﴾[ذاریات:۴۸] (پس ہم کیا خوب بچھانے والے ہیں) جس میں "هُمْ نَحْنُ" جملہ مقدر ہے۔ اور یہ اس جملہ کی ایک ترکیب کے مطابق ہے جس کی تفصیل باب استیناف کی بحث میں گذر چکی ہے، وہ یہ کہ افعال مدح میں مخصوص بالمدح مبتدأ محذوف کے لیے خبر ہوتا ہے، آیت مذکورہ میں مخصوص بالمدح اور اس کا مبتدأ دونوں محذوف ہیں تقدیری عبارت ہے "فَنِعْمَ الْمَاهِدُوْنَ هُمْ نَحْنُ" جس میں "نَحْنُ" مخصوص بالمدح ہے اور مبتدأ مقدر (هُمْ) کے لیے خبر ہے۔ اور یہ محذوف جملہ نہ مسبب ہے اور نہ سبب ہے بلکہ جملہ مستانفہ ہے جو کہ سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ "نِعْمَ الْمَاهِدُوْنَ" کون ہیں جواب دیا کہ "هُمْ نَحْنُ" کہ ہم ہیں۔ اس جملہ میں ایک ترکیب یہ بھی بن سکتی ہے کہ "نَحْنُ" مقدر مبتدأ ہو اور "نِعْمَ الْمَاهِدُوْنَ" خبر ہو، اس صورت میں یہ مانحن فیہ کی مثال نہیں۔

(۱) وَإِمَّا أَكْثَرُ عَطْفٌ عَلٰى إِمَّا جُمْلَةٌ أَيْ أَكْثَرُ مِنْ جُمْلَةٍ وَاحِدَةٍ نَحْوُ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيْلِهِ فَأَرْسِلُوْنِ يُوْسُفُ أَيْ فَأَرْسِلُوْنِيْ إِلٰى يُوْسُفَ لِأَسْتَعْبِرَهُ الرُّؤْيَا فَفَعَلُوْا فَأَتَاهُ فَقَالَ لَهُ يَا يُوْسُفُ (۲) وَالْحَذْفُ عَلٰى وَجْهَيْنِ أَنْ لَا يُقَامَ شَيْءٌ مَقَامَ الْمَحْذُوْفِ بَلْ يُكْتَفٰى بِالْقَرِيْنَةِ كَمَا مَرَّ فِي الْأَمْثِلَةِ السَّابِقَةِ وَأَنْ يُقَامَ (۳) نَحْوُ وَإِنْ يُكَذِّبُوْكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَقَوْلُهُ فَقَدْ كُذِّبَتْ لَيْسَ جَزَاءَ الشَّرْطِ لِأَنَّ تَكْذِيْبَ الرُّسُلِ مُتَقَدِّمٌ عَلٰى تَكْذِيْبِهِ بَلْ هُوَ سَبَبٌ لِمَضْمُوْنِ الْجَوَابِ الْمَحْذُوْفِ أُقِيْمَ مَقَامَهُ أَيْ فَلَا تَحْزَنْ وَاصْبِرْ.

ترجمہ:۔ اور یا زائد ہوگا یہ عطف ہے "إِمَّا جُمْلَةٌ" پر یعنی ایک جملہ سے زائد جیسے "أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيْلِهِ فَأَرْسِلُوْنِ. يُوْسُفُ" یعنی مجھے بھیج دو یوسف علیہ السلام کے پاس تا کہ میں تعبیر طلب کروں اس سے خواب کی پس انہوں نے ایسا ہی کیا اور وہ آیا اس کے پاس اور کہا اس کو اے یوسف، اور حذف دو طریقوں پر ہے، یہ کہ قائم مقام نہ کیا جائے کسی شی کو محذوف کی جگہ، بلکہ اکتفاء کرے قرینہ پر جیسا کہ گذر چکا امثلۂ سابقہ میں، اور یہ کہ قائم مقام کیا جائے جیسے "وَإِنْ يُكَذِّبُوْكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ" پس ان کا قول "فقد كذبت" جزاء نہیں ہے شرط کی کیونکہ تکذیبِ رسل مقدم ہے آپ ﷺ کی تکذیب پر، بلکہ یہ سبب ہے اس جواب کے مضمون کا جو محذوف ہے اور اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے یعنی آپ غمگین نہ ہوں صبر کریں۔

تشریح:۔ (۱) "قوله وَإِمَّا أَكْثَرُ" یہ عطف ہے "إِمَّا جُمْلَةٌ" پر۔ یعنی کبھی ایک جملہ سے زائد محذوف ہوتا ہے جیسے آیت مبارکہ ہے ﴿أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيْلِهِ فَأَرْسِلُوْنِ. يُوْسُفُ﴾ [یوسف:۴۵، ۴۶] (میں آپ کو اس خواب کی تعبیر بتائے دیتا ہوں، پس مجھے بھیج دیجئے، وہاں جا کر کہنے لگا: اے یوسف) جس میں سے ایک جملہ سے زائد محذوف ہے یعنی پانچ جملے محذوف ہیں، ایک "لِأَسْتَعْبِرَهُ الرُّؤْيَا" ہے، دوسرا "فَفَعَلُوْا" ہے، تیسرا "فَأَتَاهُ" ہے، چوتھا "فَقَالَ لَهُ" ہے، پانچواں یا حرفِ ندا ہے کیونکہ یا حرفِ ندا "أَدْعُوْ" کا قائم مقام ہے، تقدیری عبارت ہے "فَأَرْسِلُوْنِيْ إِلٰى يُوْسُفَ لِأَسْتَعْبِرَهُ الرُّؤْيَا فَفَعَلُوْا فَأَتَاهُ فَقَالَ لَهُ يَا يُوْسُفُ" (یعنی مجھے حضرت یوسف علیہ السلام کی طرف بھیج دو تا کہ میں ان سے خواب کی تعبیر دریافت کروں، پس انہوں نے ایسا ہی کیا، اس نے آپ کے پاس آ کر عرض کیا: اے یوسف)۔

(۲) مصنفؒ "مقدارِ حذف" کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ حذف کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ محذوف کا قائم مقام کوئی شی نہ ہو البتہ اس پر قرینہ قائم ہو جیسا کہ گذشتہ مثالوں (لایستوی منکم من انفق الخ. انا ابن جلا الخ) میں گذر چکا۔ دوسری یہ کہ کلام میں محذوف کا قائم مقام اور عوض موجود ہو۔ پھر محذوف کے عوض کی بحث چونکہ مختصر ہے اور قرینہ کی بحث طویل ہے اس لیے مصنفؒ نے عوض والی بحث کو مقدم کر کے مختصر الفاظ میں "ان لا یقام شیء مقام المحذوف" سے ذکر کر دیا۔

(۳) دوسری قسم کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَاِنْ یُّکَذِّبُوْکَ فَقَدْ کُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِکَ﴾ [فاطر:۴] (اور اگر یہ لوگ تمہیں جھٹلا رہے ہیں، تو تم سے پہلے بھی پیغمبروں کو جھٹلایا گیا ہے) جس میں "وان یکذبوک" شرط ہے، جواب شرط محذوف ہے جو کہ "فلاتحزن واصبر" ہے، اور اس محذوف کا قائم مقام "فقد کذبت رسل من قبلک" ہے۔ اور "فقد کذبت الخ" جزاءِ شرط نہیں ہے کیونکہ جزاء شرط پر مترتب اور شرط سے مؤخر ہوتی ہے جبکہ گذشتہ رسولوں کی تکذیب تو ہمارے پیغمبر ﷺ کی تکذیب سے پہلے ہو چکی ہے اس لیے یہ جزاء نہیں ہے بلکہ جوابِ محذوف کے لیے سبب اور اس کا قائم مقام ہے، اور جوابِ محذوف "فلاتحزن واصبر" ہے۔ یاد رہے کہ محذوف کے عوض سے مراد محذوف کا سبب یا اس کی علت ہے کیونکہ اجنبی جملہ محذوف پر دلالت نہیں کر سکتا ہے۔

(۱) ثُمَّ الْحَذْفُ لَابُدَّلَهٗ مِنْ دَلِیْلٍ وَاَدِلَّتُهٗ کَثِیْرَةٌ مِنْهَا اَنْ یَدُلَّ الْعَقْلُ عَلَیْهِ اَیْ عَلَی الْحَذْفِ وَالْمَقْصُوْدُ الْاَظْهَرُ عَلٰی تَعْیِیْنِ الْمَحْذُوْفِ نَحْوُ حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ فَالْعَقْلُ دَلَّ عَلٰی اَنَّ هٰهُنَا حَذْفًا اِذِ الْاَحْکَامُ الشَّرْعِیَّةُ اِنَّمَا تَتَعَلَّقُ بِالْاَفْعَالِ دُوْنَ الْاَعْیَانِ وَالْمَقْصُوْدُ الْاَظْهَرُ مِنْ هٰذِهِ الْاَشْیَاءِ الْمَذْکُوْرَةِ فِی الْاٰیَةِ تَنَاوُلُهَا الشَّامِلُ لِلْاَکْلِ وَشُرْبِ الْاَلْبَانِ فَدَلَّ عَلٰی تَعْیِیْنِ الْمَحْذُوْفِ (۲) وَفِیْ قَوْلِهٖ مِنْهَا اَنْ یَدُلَّ اَدْنٰی تَسَامُحٍ فَکَاَنَّهٗ عَلٰی حَذْفِ مُضَافٍ، (۳) وَمِنْهَا اَنْ یَدُلَّ الْعَقْلُ عَلَیْهِمَا اَیْ عَلَی الْحَذْفِ وَتَعْیِیْنِ الْمَحْذُوْفِ نَحْوُ وَجَاءَ رَبُّکَ فَالْعَقْلُ یَدُلُّ عَلَی امْتِنَاعِ مَجِیْءِ الرَّبِّ تَعَالٰی وَتَقَدَّسَ وَیَدُلُّ اَیْضًا عَلٰی تَعْیِیْنِ الْمُرَادِ اَیْ اَمْرُهٗ اَوْ عَذَابُهٗ (۴) فَالْاَمْرُ الْمُعَیَّنُ الَّذِیْ دَلَّ عَلَیْهِ الْعَقْلُ هُوَ اَحَدُ الْاَمْرَیْنِ لَا اَحَدُهُمَا عَلَی التَّعْیِیْنِ (۵) وَمِنْهَا اَنْ یَدُلَّ الْعَقْلُ عَلَیْهِ وَالْعَادَةُ عَلَی التَّعْیِیْنِ نَحْوُ فَذٰلِکُنَّ الَّذِیْ لُمْتُنَّنِیْ فِیْهِ فَاِنَّ الْعَقْلَ دَلَّ عَلٰی اَنَّ فِیْهِ حَذْفًا اِذْ لَامَعْنٰی لِلَوْمِ الْاِنْسَانِ عَلٰی ذَاتِ الشَّخْصِ وَاَمَّا تَعْیِیْنُ الْمَحْذُوْفِ فَاِنَّهٗ یَحْتَمِلُ اَنْ یُقَدَّرَ فِیْ حُبِّهٖ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا وَفِیْ مُرَاوَدَتِهٖ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهٖ وَفِیْ شَأْنِهٖ حَتّٰی یَشْمَلَهُمَا اَیِ الْحُبَّ وَالْمُرَاوَدَةَ وَالْعَادَةُ دَلَّتْ عَلَی الثَّانِیْ اَیْ عَلٰی مُرَاوَدَتِهٖ لِاَنَّ الْحُبَّ الْمُفْرِطَ لَا یُلَامُ صَاحِبُهٗ عَلَیْهِ فِی الْعَادَةِ لِقَهْرِهٖ اَیِ الْحُبِّ الْمُفْرِطِ اِیَّاهُ اَیْ صَاحِبَهٗ فَلَا یَجُوْزُ اَنْ یُقَدَّرَ فِیْ حُبِّهٖ وَلَا فِیْ شَأْنِهٖ لِکَوْنِهٖ شَامِلًا لَهٗ فَتَعَیَّنَ اَنْ یُقَدَّرَ فِیْ مُرَاوَدَتِهٖ نَظَرًا اِلَی الْعَادَةِ، (۶) وَمِنْهَا الشُّرُوْعُ فِی الْفِعْلِ ☆ یَعْنِیْ مِنْ اَدِلَّةِ تَعْیِیْنِ الْمَحْذُوْفِ لَا مِنْ

ادلۃِ الحذفِ لِاَنّ دَلِیلَ الحذفِ ھٰھُنا ھُوَ انّ الجارَ وَالمجرُورَ لا بُدَّ اَنْ یَتعلّق بشیٍٔ وَالشُّرُوعُ فِی الفِعلِ دَلّ عَلیٰ انّہ ذَالِکَ الفِعلُ الّذِیْ شَرعَ فِیہِ نَحْوُ بِسمِ اللّٰہِ فَیُقدّرُ مَا جُعِلَتِ التَّسمِیۃُ مَبْدَأً لہ فَفِی القِرأۃِ یُقدّرُ بِسمِ اللّٰہِ اَقرأُ وَعَلیٰ ھٰذا القِیاسِ ،(۷) وَمِنھا اَیْ وَمِنْ اَدِلَّۃِ تَعیِینِ المَحذُوفِ الْاِقتِرانُ کَقولِہٖ لِلمُعَرِّسِ بالرِّفاءِ وَالبَنِیْنَ فَاِنّ مُقارنَۃَ ھٰذا الکَلامِ لاعْرَاسِ المُخاطَبِ دَلّ عَلیٰ تَعیِینِ المَحذُوفِ اَیْ اَعْرَسْتَ اَوْ مُقارَنَۃُ المُخاطَبِ بِالْاِعْرَاسِ وَتَلَبُّسُہ بِہٖ دَلّ عَلیٰ ذَالِکَ وَالرِّفاءُ ھُوَ الْاِلتِیامُ وَالْاِتّفاقُ وَالباءُ لِلمُلابَسۃِ.

توجمہ:۔ پھر حذف کے لیے ضروری ہے دلیل کا ہونا اور دلیلیں اس کی بہت ہیں، ان میں سے یہ کہ دلالت کرے عقل اس پر یعنی حذف پر اور مقصود ِ ظاہر یہ کہ تعیین محذوف پر دلالت کرے جیسے "حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃُ" پس عقل دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ یہاں حذف ہے کیونکہ احکام شرعیہ کا تعلق افعال سے ہوتا ہے نہ کہ ذوات سے اور مقصود ِ ظاہر ان اشیاء سے جو آیت میں مذکور ہیں ان کا تناول ہے جو شامل ہے کھانے اور دودھ پینے دونوں کو شامل ہے پس دلالت کرتا ہے تعیین محذوف پر، اور مصنفؒ کے قول "مِنْھَا اَنْ یَدُلَّ" قدرے تسامح ہے گویا بحذف مضاف ہے۔ اور ان میں سے یہ کہ دلالت کرے عقل ہر دو پر یعنی حذف اور تعیین محذوف پر جیسے "جَاءَ رَبُّکَ" پس عقل دلالت کرتی ہے امتناع پر رب تالیٰ کی مجیٔت کے اور دلالت کرتی ہے تعیین مراد پر بھی یعنی باری تعالیٰ کا امر یا اس کا عذاب، پس امر متعین جس پر عقل دال ہے وہ احد الامرین ہے نہ کہ کوئی ایک متعین طور پر، اور ان میں سے یہ کہ دلالت کرے عقل اس پر اور عادت تعیین پر جیسے "فَذٰلِکُنَّ الَّذِیْ لُمْتُنَّنِیْ فِیْہِ" پس عقل دال ہے اس پر کہ اس میں حذف ہے کوئی معنی نہیں ملامت کرنا کسی کی ذات پر، اور بہر حال تعیین محذوف تو اس میں احتمال ہے کہ مقدر ہو "فِیْ حُبِّہٖ" بوجہ قول باری تعالیٰ "قَدْ شَغَفَھَا حُبًّا"، اور یہ بھی کہ "فِیْ مُرَاوَدَتِہٖ" مقدر ہو بوجہ قول باری تعالیٰ "تُرَاوِدُ فَتَاھَا عَنْ نَفْسِہٖ"، اور یہ بھی کہ "فِیْ شَانِہٖ" مقدر ہو، جو شامل ہے دونوں کو، یعنی حب اور مراودت کو، اور عادت دال ہے ثانی پر یعنی مراودت پر کیونکہ حد سے زیادہ محبت پر ملامت نہیں کی جاتی ہے صاحب محبت پر عادت میں، کیونکہ وہ اس کو مغلوب کر دیتی ہے، یعنی حد سے زیادہ محبت اس کو یعنی صاحب محبت کو پس جائز نہیں ہے کہ مقدر مانا جائے "فِیْ حُبِّہٖ" اور نہ "فِیْ شَانِہٖ" کیونکہ وہ شامل ہے اس کو، پس متعین ہو کہ مقدر مانا جائے "فِیْ مُرَاوَدَتِہٖ" عادت کو دیکھتے ہوئے،، اور انہی میں سے شروع فی الفعل ہے یعنی تعیین محذوف کے ادلہ میں سے نہ کہ حذف کے ادلہ میں سے کیونکہ حذف کی دلیل تو یہاں یہ ہے کہ جار مجرور کا کسی شئی کے ساتھ متعلق ہونا ضروری ہے اور شروع فی الفعل اس پر دال ہے کہ وہ فعل وہی ہے جس میں شروع کیا گیا ہے جیسے "بِسْمِ اللّٰہِ" پس مقدر مانا جائے وہ جس کے لیے بسم اللہ سے شروع ہوا ہے پس قراۃ میں مقدر مانا جائے "بِسْمِ اللّٰہِ اَقْرَأُ" وعلیٰ ہذا القیاس۔ اور انہی میں سے ہے یعنی تعیین محذوف کے ادلہ میں سے ہے اقتران جیسے نوشادی شدہ سے "بِالرِّفَاءِ وَالْبَنِیْنَ" کہنا کہ اس کلام کا مقارن ہونا مخاطب کے شادی کرنے سے دال ہے تعیین محذوف پر یعنی "اَعْرَسْتَ" یا مقارن ہونا ہے مخاطب کا اعراس کے ساتھ اور اس کے ساتھ متلبس ہونا دال ہے اس پر، اور رفاء بمعنی اجتماع اور موافقت، اور باء ملابست کے لیے ہے۔

تشریح:۔(۱) ماقبل میں گذر چکا کہ حذف کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ کہ کوئی چیز محذوف کا قائم مقام ہو، دوسری وہ کہ کوئی چیز محذوف کا قائم مقام نہ ہو۔ اس دوسری قسم میں حذف پر کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے بلا دلیل حذف جائز نہیں ہے۔ پھر حذف کی بہت سی دلیلیں ہوتی ہیں، ان میں سے ایک عقل ہے۔ مطلب یہ ہے کہ نفس حذف پر تو دلیل صرف عقل ہے، البتہ محذوف کی تعیین پر بہت سی دلیلیں ہوتی ہیں، جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [سورۃ المائدہ:۳] (حرام کر دیا گیا ہے تم پر مردار جانور) جس کے بارے میں عقل بتا رہی ہے کہ یہاں کوئی چیز محذوف ہے کیونکہ اس کے ظاہر الفاظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ ذات میتہ حرام ہے اور حرام ہونا شرعی حکم ہے، اور شرعی احکام کا تعلق ذوات کے ساتھ نہیں ہوتا ہے بلکہ مکلفین کے افعال کے ساتھ ہوتا ہے، اور آیت مذکورہ میں مذکور اشیاء (اَلْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ) سے ظاہر مقصود ان اشیاء کا تناول ہے جو ان کے کھانے اور انکا دودھ پینے کو شامل ہے لہٰذا ان کا ظاہر مقصود محذوف کی تعیین پر دلالت کر رہا ہے کہ یہاں لفظ ''تَنَاوُل'' محذوف ہے، مطلب یہ کہ مردار کا کھانا اور اس کا دودھ پینا تم پر حرام کر دیا گیا ہے، تقدیری عبارت ہے ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ تَنَاوُلُ الْمَيْتَةِ الخ''۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ سے ''اَنْ يَدُلَّ'' میں تھوڑی سی مسامحت ہوئی ہے کیونکہ ''اَنْ يَدُلَّ'' بمعنی دلالت ہے تقدیری عبارت ہوگی ''مِنَ الْاَدِلَّةِ دَلَالَةٌ'' کہ ادلہ میں سے دلالت ہے۔ اور دلالت کا حمل ادلہ پر صحیح نہیں ہے کیونکہ دلالت دلیل کی صفت ہے بعینہ دلیل نہیں ہے؟ چونکہ یہاں مضاف مقدر مانا جا سکتا ہے ''اى مِنْهَا ذُوْاَنْ يَدُلَّ'' کہ ادلہ میں سے صاحب دلالتِ عقل ہے اور صاحب دلالتِ عقل خود عقل ہے، اس لیے اسے تھوڑی سی مسامحت قرار دیا ہے۔

(۳) اور ادلہ میں سے دوسری دلیل یہ ہے کہ حذف اور تعیینِ محذوف ہر دو پر عقل دلالت کرے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [سورۂ فجر:۲۲] (اور تمہارا پروردگار آئے گا) عقل بتا رہی ہے کہ یہاں کچھ محذوف ہے کیونکہ آمد و رفت اور حرکت کرنا جسم کی صفات ہیں اور باری تعالیٰ کی ذات جسم سے پاک ہے۔ پھر محذوف کی تعیین بھی عقل کرتی ہے کہ ''جَاءَ اَمْرُ رَبِّكَ'' ہے، یا ''جَاءَ عَذَابُ رَبِّكَ'' ہے۔

(۴) سوال یہ ہے کہ ''اَمْرُهُ اَوْ عَذَابُهُ'' میں لفظ ''اَوْ'' تو ابہام کے لیے ہے، اور ابہام و تعیین میں تضاد ہے، لہٰذا تعیین نہیں پائی جا رہی ہے؟ جواب یہ ہے کہ عقل نے احد الامرین کی تعیین پر دلالت کی جو امر اور عذاب میں دائر ہے، اور احد الامرین اگرچہ امر اور عذاب کے اعتبار سے مبہم ہے مگر ایک تیسرے امر کے اعتبار سے متعین ہے، اس طرح یہ تعیینِ نوعی ہے شخصی نہیں، اور مصنفؒ کی مراد عام تعیین ہے خواہ نوعی ہو یا شخصی۔

(۵) اور ادلہ میں سے تیسری دلیل یہ ہے کہ عقل حذف پر دلالت کرے اور عادت وعرف تعیینِ محذوف پر دلالت کرے جیسا کہ آیتِ مبارکہ ہے ﴿قَالَتْ فَذٰلِكُنَّ الَّذِىْ لُمْتُنَّنِىْ فِيْهِ﴾ [یوسف:۳۲] (عزیز کی بیوی نے کہا: اب دیکھو! یہ ہے وہ شخص جس کے بارے میں تم نے مجھے طعنے دیئے تھے) جس میں ''فِيْهِ'' کی ضمیر حضرت یوسف علیہ السلام کی طرف راجع ہے کہ یوسف علیہ السلام وہ

ہیں جن کی وجہ سے تم مجھے ملامت کرتی ہو، حالانکہ ملامت انسان کے اختیاری افعال پر ہوتی ہے نہ کہ ذات پر اس لیے عقل بتارہی ہے کہ "فِیْهِ" کی ضمیر سے پہلے کوئی چیز محذوف ہے، جس میں تین احتمال ہیں، ایک یہ کہ لفظ "حُبّ" محذوف ہو "ای لُمْتُنَّنِیْ فِیْ حُبِّهٖ" جس کا قرینہ دوسری آیت ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ (اس نوجوان کی محبت نے اسے فریفتہ کرلیا ہے) میں لفظ "حُبّ" کا ذکر ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ لفظ "مُرَاوَدَة" محذوف ہو "ای لُمْتُنَّنِیْ فِیْ مُرَاوَدَتِهٖ" جس کا قرینہ دوسری آیت ﴿اِمْرَاَةُ الْعَزِیْزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهٖ﴾ (عزیز کی بیوی اپنے نوجوان غلام کو ورغلا رہی ہے) میں لفظ "تُرَاوِدُ" ہے۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ لفظ "شَان" محذوف ہو "ای لُمْتُنَّنِیْ فِیْ شَانِهٖ" کیونکہ لفظ شان حب اور مراودت دونوں کو شامل ہے۔ پھر ان تین احتمالات میں سے عادت صرف دوسرے احتمال کی صحت بتارہی ہے کیونکہ پہلے احتمال میں مصر کی عورتوں کی جانب سے زلیخا پر ملامت حبّ کی وجہ سے ہوگی اور محبت جب حد سے گذر کر عشق کی حد تک پہنچ جاتی ہے تو عادۃً اس کے صاحب کو ملامت نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ حد سے زیادہ محبت صاحب محبت کو مغلوب کردیتی ہے جس کی وجہ سے وہ بااختیار نہیں رہتا ہے کہ اسے ملامت کیا جائے کیونکہ ملامت اختیاری افعال پر ہوتی ہے، اور تیسرا احتمال چونکہ پہلے احتمال کو شامل ہے اس لیے وہ بھی صحیح نہیں، لہذا عادت کی رُو سے دوسرا احتمال ہی متعین ہے۔

(۶) محذوف کی تعیین کے دلائل میں سے چوتھی دلیل کام میں شروع ہونا ہے جیسے "بِسْمِ اللّٰه" جس فعل کے شروع میں ہوگی وہی فعل اس کے لیے متعلق کے طور پر محذوف مانا جائے گا مثلاً اگر قرأت شروع کرتے وقت "بِسْمِ اللّٰه" پڑھی گئی تو فعل "اَقْرَأُ" محذوف ہوگا "ای اَقْرَأُ بِسْمِ اللّٰهِ" اور اگر "بِسْمِ اللّٰه" پانی پینے کے شروع میں پڑھی گئی تو فعل "اَشْرَبُ" محذوف ہوگا وعلی ھذا القیاس۔

☆ درمیان میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ کام میں شروع ہونا حذف کی دلیل نہیں ہے بلکہ تعیین محذوف کی دلیل ہے کیونکہ حذف کی دلیل تو عقل ہے اس لیے کہ عقل بتارہی ہے کہ جار ومجرور کے لیے متعلق کا ہونا ضروری ہے، لہذا فعل میں شروع ہونا دلیل ہے کہ بطور متعلق یہی فعل محذوف ہے۔

(۷) محذوف کی تعیین کے دلائل میں سے پانچویں دلیل اقتران ہے یعنی جس کلام میں حذف ہے وہ مخاطب کے فعل کے ساتھ مقارن ہو یوں کہ جس وقت مخاطب سے وہ فعل صادر ہورہا ہے اس وقت اس کلام کا تکلم کیا جائے جیسے عرب شادی کرنے والے کو کہا کرتے تھے "بِالرِّفَاءِ وَالْبَنِیْنَ" جس میں اصل حذف پر تو عقل دلالت کرتی ہے کیونکہ جار مجرور کسی نہ کسی فعل کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اس محذوف کی تعیین پر اس کلام کا مخاطب کے فعل (یعنی مخاطب کا شادی والا فعل) کے ساتھ اقتران دال ہے تقدیری عبارت اس طرح ہے "اَعْرَسْتَ مُلْتَبِسًا بِالرِّفَاءِ وَوِلَادَةِ الْبَنِیْنَ" (یعنی تو نے شادی کی اتفاق اور بیٹوں کی ولادت کے ساتھ) مقصد دعاء دینا ہے کہ تو اپنی بیوی کے ساتھ اتفاق سے رہے اور اللہ تعالیٰ تجھے بیٹے دے۔ اور یا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کا شادی والے فعل کے ساتھ مقارن اور ملتبس ہونا دال ہے کہ یہاں "اَعْرَسْتَ" فعل محذوف ہے۔ "اَلرِّفَاءُ" کا معنی جوڑ اور اتفاق ہے۔ اور "بِالرِّفَاءِ" میں باء ملابست

کے لیے ہے۔

(۱) وَالاِطْنَابُ اِمَّا بِالاِیْضَاحِ بَعْدَ الاِبْهَامِ لِیُرَی المَعْنٰی فِی الصُّوْرَتَیْنِ مُخْتَلِفَتَیْنِ اِحْدَاهُمَا مُبْهَمَةٌ وَالاُخْرٰی مُوْضِحَةٌ وَعِلْمَانِ خَیْرٌ مِنْ عِلْمٍ وَاحِدٍ اَوْ لِیَتَمَکَّنَ فِی النَّفْسِ فَضْلَ تَمَکُّنٍ لِمَا جَبَلَ اللّٰهُ النُّفُوْسَ عَلَیْهِ مِنْ اَنَّ الشَّیْءَ اِذَا ذُکِرَ مُبْهَمًا ثُمَّ بُیِّنَ کَانَ اَوْقَعَ عِنْدَهَا اَوْ لِتَکْمُلَ لَذَّةُ العِلْمِ بِهٖ اَیْ بِالمَعْنٰی لِمَا لَا یَخْفٰی مِنْ اَنَّ نَیْلَ الشَّیْءِ بَعْدَ الشَّوْقِ وَالطَّلَبِ اَلَذُّ نَحْوُ رَبِّ اشْرَحْ لِیْ صَدْرِیْ فَاِنَّ اِشْرَحْ لِیْ یُفِیْدُ طَلَبَ شَرْحٍ لِشَیْءٍ مَّا لَهٗ اَیْ لِلطَّالِبِ وَصَدْرِیْ یُفِیْدُ تَفْسِیْرَهٗ اَیْ تَفْسِیْرَ ذَالِکَ الشَّیْءِ، (۲) وَمِنْهُ اَیْ وَمِنَ الاِیْضَاحِ بَعْدَ الاِبْهَامِ بَابُ نِعْمَ عَلٰی اَحَدِ القَوْلَیْنِ اَیْ قَوْلِ مَنْ یَجْعَلُ المَخْصُوْصَ خَبَرَ مُبْتَدَأٍ مَحْذُوْفٍ اِذْ لَوْ اُرِیْدَ الاِخْتِصَارُ اَیْ تَرْکُ الاِطْنَابِ کَفٰی نِعْمَ زَیْدٌ (۳) وَفِیْ هٰذَا اِشْعَارٌ بِاَنَّ الاِخْتِصَارَ قَدْ یُطْلَقُ عَلٰی مَا یَشْمَلُ المُسَاوَاةَ اَیْضًا (٤) وَوَجْهُ حُسْنِهٖ اَیْ حُسْنِ بَابِ نِعْمَ سِوٰی مَا ذُکِرَ مِنَ الاِیْضَاحِ بَعْدَ الاِبْهَامِ اِبْرَازُ الکَلَامِ فِیْ مَعْرَضِ الاِعْتِدَالِ مِنْ جِهَةِ الاِطْنَابِ بِالاِیْضَاحِ بَعْدَ الاِبْهَامِ وَالاِیْجَازِ بِحَذْفِ المُبْتَدَأِ وَاِیْهَامِ الجَمْعِ بَیْنَ المُتَنَافِیَیْنِ الاِیْجَازِ وَالاِطْنَابِ، وَقِیْلَ الاِجْمَالِ وَالتَّفْصِیْلِ وَلَا شَکَّ اَنَّ اِیْهَامَ الجَمْعِ بَیْنَ المُتَنَافِیَیْنِ مِنَ الاُمُوْرِ المُسْتَغْرَبَةِ الَّتِیْ تَسْتَلِذُّ بِهَا النَّفْسُ (۵) وَاِنَّمَا قَالَ اِیْهَامُ الجَمْعِ لِاَنَّ حَقِیْقَةَ جَمْعِ المُتَنَافِیَیْنِ اَنْ یَصْدُقَ عَلٰی ذَاتٍ وَاحِدَةٍ وَصْفَانِ یَمْتَنِعُ اِجْتِمَاعُهُمَا عَلٰی شَیْءٍ وَاحِدٍ فِیْ زَمَانٍ وَاحِدٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ وَهُوَ مُحَالٌ (٦) وَمِنْهُ اَیْ وَمِنَ الاِیْضَاحِ بَعْدَ الاِبْهَامِ التَّوْشِیْعُ وَهُوَ فِی اللُّغَةِ لَفُّ القُطْنِ المَنْدُوْفِ وَفِی الاِصْطِلَاحِ اَنْ یُؤْتٰی فِیْ عَجُزِ الکَلَامِ بِمُثَنًّی مُفَسَّرٍ بِاسْمَیْنِ ثَانِیْهِمَا مَعْطُوْفٌ عَلَی الاَوَّلِ نَحْوُ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ یَشِیْبُ ابْنُ اٰدَمَ وَیَشِبُّ فِیْهِ الخَصْلَتَانِ الحِرْصُ وَطُوْلُ الاَمَلِ.

ترجمہ:۔ اور اطناب یا تو ایضاح بعد الابہام کے ذریعہ ہوتا ہے تا کہ دکھلایا جائے ایک ہی معنی کو دو مختلف صورتوں میں ایک ان دو میں سے مبہم اور دوسری موضحہ، اور دو علم بہتر ہیں ایک علم سے، یا اس لیے کہ جم جائے دل میں اچھی طرح بوجہ اس کے کہ پیدائش اللہ تعالیٰ نے اسی پر کی ہے کہ جب ایک شئی ذکر کیا جائے مبہم اور پھر اسے بیان کیا جائے تو وہ اوقع ہوتی ہے نفس میں، یا تا کہ مکمل ہو علم کی لذت اس سے یعنی معنی سے کیونکہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ کسی شئی کو پانا شوق اور طلب کے بعد زیادہ لذیذ ہے جیسے ''رَبِّ اشْرَحْ لِیْ صَدْرِیْ'' کہ ''اِشْرَحْ لِیْ'' فائدہ دیتا ہے کسی شئی کی شرح طلب کرنے کا طالب کے لیے اور ''صدری'' تفسیر کا فائدہ دیتا ہے یعنی اس شئی کی تفسیر کا، اور اسی سے یعنی ایضاح بعد الابہام کے قبیل سے باب نِعم ہے ایک قول پر یعنی اس کے قول پر جو قرار دیتا ہے مخصوص بالمدح کو مبتدا محذوف کے لیے خبر، کیونکہ اگر مطلوب ہوتا ہے اختصار یعنی ترکِ اطناب تو کافی تھا ''نِعْمَ زَیْدٌ'' اور اس میں اشارہ ہے کہ اختصار کا کبھی اطلاق ہوتا ہے اس پر بھی جو شامل ہو مساوات کو، اور اس کے حسن کی وجہ یعنی باب نعم کی خوبی کی وجہ علاوہ اس کے جو ذکر کی گئی ہے یعنی ایضاح بعد الابہام ظاہر کرنا ہے کلام کو حدِ اعتدال میں اطناب کی جہت سے بذریعہ ایضاح بعد الابہام، اور ایجاز کی جہت سے

کو، اور شک نہیں ہے کہ جمع بین المتنافیین بذریعہ حذف مبتدأ، پایا جاتا ہے جمع بین المتنافیین کو یعنی ایجاز و اطناب یا اجمال و تفصیل جمع کرنے کو، اور شک نہیں ہے کہ جمع بین المتنافیین ان نادر امور میں سے ہے، جن سے لذت حاصل کرتا ہے نفس، اور بہرحال کہا ایہام الجمع کیونکہ حقیقۃً جمع بین المتنافیین یہ ہے کہ صادق آئیں ایک ذات پر دو وصف کہ ممتنع ہو ان کا اجتماع ایک شی پر ایک زمانے میں ایک جہت سے، اور یہ چیز محال ہے، اور اسی سے ہے یعنی ایضاح بعد الابہام کے قبیل سے ہے توشیع اور وہ لغت میں لپیٹنا ہے دھنی ہوئی روئی کو اور اصطلاح میں یہ کہ لایا جائے آخر کلام میں ایک تثنیہ جس کی تفسیر کی جائے ایسے دو اسموں سے کہ دوسرا معطوف ہو پہلے پر جیسے حضور ﷺ کا قول ہے ''یَشِیْبُ ابْنُ آدَمَ وَیَشِبُّ فِیْهِ الْخَصْلَتَانِ اَلْحِرْصُ وَطُوْلُ الْاَمَلِ''۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے کلام کے مقبول تین طریقوں میں سے تیسرے طریق (اطناب) کی تعریف ماقبل میں ''اَنْ یُّزَادَ الْکَلَامُ عَلٰی اَصْلِ الْمُرَادِ لِفَائِدَةٍ'' سے کی تھی، اب یہاں سے اس قسم کی اقسام ذکر کرنا چاہتے ہیں، مصنفؒ نے اطناب کی آٹھ قسمیں ذکر کی ہیں پھر ''وَاِمَّا بِغَیْرِ ذٰلِکَ'' سے اشارہ کیا ہے کہ اس کی مزید قسمیں بھی ہیں۔ وہ آٹھ قسمیں یہ ہیں، ایضاح بعد الابہام، ذکر خاص بعد العام، تکرار، ایغال، تذییل، تکمیل، تتمیم، اعتراض۔ جن کی تفصیل مع امثلہ مصنفؒ نے ذکر کی ہے۔

(۱) ایضاح بعد الابہام یہ ہے کہ ابتداء میں کسی شی کو مبہم ذکر کیا جائے، پھر اس کی وضاحت کی جائے، اس طرح مفہوم میں تکرار پیدا ہو جاتا ہے، جس کے تین فائدے ہیں۔ (۱) کہ شی مخاطب کو مبہم اور واضح دو مختلف صورتوں میں دکھائی جائے جس سے مخاطب کو علم اور ادراک کی دو نوع حاصل ہوں گی، اور دو نوع علم ایک نوع سے بہتر ہیں۔ (۲) تاکہ یہ چیز سامع کے دل میں بہتر اور بیشتر متمکن اور جاگزین ہو کیونکہ باری تعالیٰ نے بندہ کی فطرت اس طرح پیدا فرمائی ہے کہ کسی شی کو مبہم طور پر ذکر کرنے کے بعد جب اس کی وضاحت کی جاتی ہے تو وہ ذہن میں اچھی طرح بیٹھ جاتی ہے۔ (۳) تاکہ واضح مفہوم اور معنی سننے کے بعد سامع کی لذت علم کامل ہو کیونکہ شوق اور طلب کے بعد کسی شی کو پانا زیادہ لذیذ ہوتا ہے، چونکہ مبہم بات سننے سے لذت اور تکلیف دونوں کا احساس ہوتا ہے، لذت کا احساس تو مبہم کے ادراک سے ہوتا ہے اور تکلیف تفصیل سے محرومی کی وجہ سے ہوتی ہے، اب تفصیل سننے کے بعد تکلیف دور ہو جاتی ہے اور لذت کامل ہو جاتی ہے، جیسے آیت مبارکہ ہے ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِیْ صَدْرِیْ﴾ [طٰہٰ:۲۵] (موسیٰ نے کہا: پروردگار! میری خاطر میرا سینہ کھول دیجئے) جو اصل میں ''رَبِّ اشْرَحْ شَیْئًا کَائِنًا لِّیْ'' ہے جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ طالب کسی چیز کی شرح کا طلبگار ہے مگر وہ چیز مبہم ہے، اور ''صَدْرِیْ'' نے اس کی وضاحت کر دی، لہٰذا ''صَدْرِیْ'' اس مبہم شی کے لیے تفسیر بعد الابہام ہے۔

(۲) مصنفؒ فرماتے ہیں ایضاح بعد الابہام میں سے باب ''نِعْمَ'' ہے یعنی افعال مدح و ذم ہیں ان لوگوں کے مذہب پر جو مخصوص بالمدح کو مبتدأ محذوف کے لیے خبر مانتے ہیں مثلاً ''نِعْمَ الرَّجُلُ زَیْدٌ'' میں زید مخصوص بالمدح ہے مبتدأ محذوف کے لیے خبر ہے تقدیری عبارت ہے ''نِعْمَ الرَّجُلُ هُوَ زَیْدٌ'' تو چونکہ ''نِعْمَ الرَّجُلُ'' میں ابہام ہے اور ''هُوَ زَیْدٌ'' نے اس ابہام کو دور کر دیا اس

لیے یہ از قبیل ایضاح بعد الابہام ہے کیونکہ اگر ایضاح بعد الابہام مقصود نہ ہوتا بلکہ اختصار یعنی ترکِ اطناب مقصود ہوتا تو "نِعْمَ زَیْدٌ" کہنا کافی تھا۔ باقی جو لوگ مخصوص بالمدح کو مبتدأ مؤخر اور فعل مدح کو خبر مقدم مانتے ہیں ان کے مذہب کے مطابق افعال مدح وذم ایضاح بعد الابہام کے قبیل سے نہیں ہیں۔

ف:۔ یاد رہے کہ "نِعْمَ زَیْدٌ" استعمال عرب کے اعتبار سے صحیح نہیں، کیونکہ "نِعْمَ" کا فاعل ضروری ہے کہ یا تو معرف باللام ہو، یا معرف باللام کی طرف مضاف ہو، یا ایسی ضمیر ہو جس کی تفسیر تمیز سے کی گئی ہو، جبکہ "نِعْمَ زَیْدٌ" ان تین طریقوں میں سے کسی طریقہ پر بھی نہیں ہے۔ باقی مصنفؒ نے علی سبیل الفرض ذکر کیا کہ اگر مقصود ترکِ اطناب ہوتا تو "نِعْمَ زَیْدٌ" کہتا۔

(۳) سوال یہ کہ مصنفؒ نے "اِذْلَوْ اُرِیْدَ الْاِخْتِصَارُ" کہا کہ اگر اختصار مقصود ہوتا تو "نِعْمَ زَیْدٌ" کہتا، حالانکہ بہتر یہ ہے کہ یوں کہتا "اِذْلَوْ اُرِیْدَ الْمُسَاوَاۃُ" اگر مساوات مقصود ہوتی تو "نِعْمَ زَیْدٌ" کہتا، اور یہ کہنا اس لیے بہتر ہے کہ "نِعْمَ زَیْدٌ" مساوات ہے نہ کہ ایجاز، لہٰذا اس طرح کہنا مناسب تھا کہ "اِذْلَوْ اُرِیْدَ الْمُسَاوَاۃُ کَفٰی نِعْمَ زَیْدٌ"؟ جواب یہ ہے کہ اختصار سے مراد ترکِ اطناب ہے یعنی اختصار کا لغوی معنی (مختصر ہونا) مراد ہے جو ایجاز اور مساوات دونوں کو شامل ہے کیونکہ یہ دونوں اطناب کی بنسبت مختصر ہیں اور مصنفؒ کے قول "اِذْلَوْ اُرِیْدَ الْاِخْتِصَارُ" میں بھی اسی بات کی طرف اشارہ ہے کہ اختصار کا لفظ بعض اوقات ایجاز اور مساوات دونوں پر بولا جاتا ہے۔ اختصار کا اصطلاحی معنی (ایجاز) مراد نہیں ہے۔

(٤) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ افعال مدح وذم میں ایضاح بعد الابہام کے علاوہ دو خوبیاں اور بھی ہیں، ایک یہ کہ اس میں کلام کو معرض اعتدال میں ظاہر کیا جاتا ہے یعنی معتدل کلام کی جگہ میں ظاہر کیا جاتا ہے بایں معنی کہ یہ کلام نہ محض موجز ہے اور نہ محض مطنب ہے بلکہ ایک جہت سے موجز اور دوسری جہت سے مطنب ہے، مطنب اس اعتبار سے ہے کہ اس میں ایضاح بعد الابہام ہے، اور موجز اس اعتبار سے ہے کہ اس میں سے مبتدأ (ھو ضمیر) کو حذف کر دیا گیا ہے۔ اور حسن کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں جمع بین المتنافیین کا ایہام ہے یعنی سامع کے وہم میں یہ بات ڈالی جاتی ہے کہ یہاں جمع بین المتنافیین ہے متنافیین سے مراد ایجاز اور اطناب ہیں، کہ دیکھو اس کلام میں ایجاز بھی ہے اور اطناب بھی ہے۔ اور بعض حضرات کے نزدیک متنافیین سے مراد اجمال اور تفصیل ہیں کہ "نِعْمَ الرَّجُلُ" میں اجمال ہے اور "ھُوَ زَیْدٌ" میں اس کی تفصیل ہے۔ باقی ایہام الجمع بین المتنافیین سے کلام میں حسن اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایہام الجمع بین المتنافیین ان امورِ غریبہ میں سے ہے جن سے نفس لذت حاصل کرتا ہے، لہٰذا ایہام الجمع بین المتنافیین کلام کی خوبی ہے۔

(٥) مصنفؒ نے "نِعْمَ الرَّجُلُ زَیْدٌ" کے بارے میں کہا کہ اس میں ایہام الجمع بین المتنافیین ہے یعنی سامع کو یہ وہم دلاتا ہے کہ اس میں جمع بین المتنافیین ہے، یہ نہیں کہا کہ اس میں حقیقۃً جمع بین المتنافیین ہے، وجہ یہ ہے کہ حقیقۃً جمع بین المتنافیین یہ ہے کہ ذاتِ واحد پر دو ایسے اوصاف صادق آئیں جن کا شئی واحد پر زمانہ واحد میں ایک جہت کے اعتبار سے جمع ہونا ممتنع ہو، ظاہر ہے کہ یہ

محال ہے، لہذا "نِعْمَ الرَّجُلُ زَیْدٌ" میں حقیقۃً جمع بین المتنافیین نہیں ہے بلکہ ایہام جمع بین المتنافیین ہے۔

(٦) ایضاح بعد الابہام میں سے ایک توشیع ہے جس کا لغوی معنی ہے دھنی ہوئی روئی کو لپیٹنا، اور اصطلاح میں توشیع یہ ہے کہ کلام کے آخر میں ایسا تثنیہ لایا جائے جس کی تفسیر آگے دو اسموں کے ذریعہ کی جائے اور ان میں سے دوسرا اسم پہلے پر عطف ہو جیسا کہ پیغمبر ﷺ کا ارشاد ہے "یَشِیْبُ ابْنُ اٰدَمَ وَیَشُبُّ فِیْهِ الْخَصْلَتَانِ اَلْحِرْصُ وَطُوْلُ الْاَمَلِ" (انسان بوڑھا ہو جاتا ہے اور جوان ہو جاتی ہیں اس میں دو خصلتیں، یعنی حرص اور لمبی امیدیں) جس میں "خَصْلَتَانِ" تثنیہ کا صیغہ ہے اور کلام کے آخر میں واقع ہے، اس کے بعد دو اسم "اَلْحِرْصُ" اور "طُوْلُ الْاَمَلِ" سے اس کی تفسیر کی گئی ہے، جن میں سے دوسرا معطوف ہے اول پر، پس اس میں اطناب ہے اگر اختصار اور ایجاز مقصود ہوتا تو لفظ "اَلْخَصْلَتَانِ" نہ لایا جاتا۔

(١) وَاِمَّا بِذِكْرِ الْخَاصِّ بَعْدَ الْعَامِّ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اِمَّا بِالْاِيْضَاحِ بَعْدَ الْاِبْهَامِ وَالْمُرَادُ الذِّكْرُ عَلٰى سَبِيْلِ الْعَطْفِ لِلتَّنْبِيْهِ عَلٰى فَضْلِهٖ اَیْ مَزِيَّةِ الْخَاصِّ حَتّٰى كَاَنَّهٗ لَيْسَ مِنْ جِنْسِهٖ اَیِ الْعَامِّ تَنْزِيْلًا لِلتَّغَايُرِ فِی الْوَصْفِ مَنْزِلَةَ التَّغَايُرِ فِی الذَّاتِ يَعْنِیْ اَنَّهٗ لَمَّا امْتَازَ عَنْ سَائِرِ اَفْرَادِ الْعَامِّ بِمَا لَهٗ مِنَ الْاَوْصَافِ الشَّرِيْفَةِ جُعِلَ كَاَنَّهٗ شَیْءٌ اٰخَرُ مُغَايِرٌ لِلْعَامِّ لَا يَشْمَلُهُ الْعَامُّ وَلَا يُعْرَفُ حُكْمُهٗ مِنْهُ نَحْوُ حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى ☆ اَیِ الْوُسْطٰى مِنَ الصَّلَوٰتِ اَوِ الْفُضْلٰى مِنْ قَوْلِهِمْ لِلْاَفْضَلِ الْاَوْسَطُ وَهِیَ صَلٰوةُ الْعَصْرِ عِنْدَ الْاَكْثَرِ. (٢) وَاِمَّا بِالتَّكْرِيْرِ لِنُكْتَةٍ لِيَكُوْنَ اِطْنَابًا لَا تَطْوِيْلًا وَتِلْكَ النُّكْتَةُ كَتَاكِيْدِ الْاِنْذَارِ فِیْ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ فَقَوْلُهٗ كَلَّا رَدْعٌ عَنِ الْاِنْهِمَاكِ فِی الدُّنْيَا وَتَنْبِيْهٌ وَسَوْفَ تَعْلَمُوْنَ اِنْذَارٌ وَتَخْوِيْفٌ اَیْ سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ الْخَطَاَ فِيْمَا اَنْتُمْ عَلَيْهِ اِذَا عَايَنْتُمْ مَا قُدَّامَكُمْ مِنْ هَوْلِ الْمَحْشَرِ وَفِیْ تَكْرِيْرِهٖ تَاكِيْدٌ لِلرَّدْعِ وَالْاِنْذَارِ (٣) وَفِیْ ثُمَّ دَلَالَةٌ عَلٰى اَنَّ الْاِنْذَارَ الثَّانِیَ اَبْلَغُ مِنَ الْاَوَّلِ تَنْزِيْلًا لِبُعْدِ الْمَرْتَبَةِ مَنْزِلَةَ بُعْدِ الزَّمَانِ وَاسْتِعْمَالًا لِلَّفْظَةِ ثُمَّ فِیْ مُجَرَّدِ التَّدَرُّجِ فِیْ دَرَجِ الْاِرْتِقَاءِ.

ترجمہ: اور یا ذکر خاص بعد العام کے ذریعہ، یہ عطف ہے اس کے قول "اِمَّا بِالْاِيْضَاحِ بَعْدَ الْاِبْهَامِ" پر اور ذکر سے مراد علی سبیل العطف ہے برائے تنبیہ اس کی فضیلت پر یعنی خاص کی فضیلت پر حتی گویا کہ وہ اس کی جنس ہی سے نہیں ہے یعنی عام کی جنس سے، اتارتے ہوئے تغایر وصفی کو تغایر ذاتی کے مرتبہ میں یعنی خاص چونکہ ممتاز ہے عام کے دیگر افراد سے بوجہ اس کے کہ خاص کے لیے اوصاف شریفہ ہیں تو کر دیا گیا گویا وہ دوسری چیز ہے عام سے مغایر جس کو شامل نہیں ہے عام، اور نہیں معلوم ہوتا ہے اس کا حکم عام سے، جیسے "حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى" یعنی درمیان والی نماز نمازوں میں، یا افضل نماز، بوجہ عربوں کے کہنے افضل کو اوسط، اور وہ عصر کی نماز ہے اکثر کے نزدیک۔ اور یا تکریر کے ذریعہ کسی نکتہ کی وجہ سے تاکہ اطناب ہو نہ کہ تطویل، اور وہ نکتہ جیسے انذار کی تاکید "كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ" میں، پس ان کا قول "کلا" زجر ہے انہماک سے دنیا میں اور تنبیہ ہے، اور "سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ" انذار اور تخویف ہے، یعنی عنقریب جان لوگے تم خطاء اس کی جس پر تم ہو جب تم دیکھ لو اس کو جو تمہارے آگے ہے محشر کی

ہولنا کی، اور اس کی تکریر میں تاکید ہے زجر اور انذار کی، اور "ثم" میں دلالت ہے اس بات پر کہ ثانی انذار زیادہ بلیغ ہے اول سے اتارتے ہوئے بعدِ مرتبہ کو بعدِ زمانہ کے مرتبہ میں اور استعمال کرتے ہوئے لفظ "ثم" کو صرف ایک درجہ سے دوسرے درجہ کی طرف انتقال میں۔

تشریح:۔(۱) "قوله وَاِمَّا بِذِكْرِ الْخَاصِ الخ" یہ معطوف ہے "اِمَّا بِالْاِيْضَاحِ بَعْدَ الْاِبْهَام" پر۔ یہ اطناب کی دوسری قسم ہے جس میں خاص کو عام کے بعد اس طرح ذکر کیا جاتا ہے کہ خاص کو عام پر عطف کیا جاتا ہے، خاص کی فضیلت اور شرافت پر تنبیہ مقصود ہوتی ہے کہ خاص اپنے اوصافِ شریفہ کی وجہ سے عام سے اس قدر ممتاز ہے کہ گویا جنسِ عام سے ہی خارج ہے، خاص اور عام میں وصفی تغایر کو ذاتی تغایر کے درجہ میں اتار دیا جاتا ہے یعنی خاص جب اپنے عمدہ اوصاف کی وجہ سے عام کے دیگر افراد سے ممتاز ہو جاتا ہے تو اسے عام سے مغایر اور الگ ایک ایسی چیز قرار دیا جاتا ہے جس کو عام شامل نہیں اور عام کے حکم سے اس کا حکم معلوم نہیں ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى﴾ [بقرہ: ۲۳۸] (تمام نمازوں کا پورا پورا خیال رکھو، اور خاص طور پر بیچ کی نماز کا) جس میں "الصَّلَوَاتِ" کے بعد "الصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى" کو ذکر کیا ہے حالانکہ "الصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى" کو "الصَّلَوَاتِ" شامل ہے مگر صلوۃِ وسطیٰ کی فضیلت ظاہر کرنے کے لیے "اَلصَّلَوَاتِ" کے بعد خاص طور پر اس کو ذکر کر دیا۔

☆ "اَلصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى" کے دو معانی ہیں، ایک درمیانی نماز۔ دوسرا افضل نماز کیونکہ عرب افضل کو اوسط کہتے ہیں۔ صلوۃ وسطیٰ سے کونسی نماز مراد ہے؟ اس میں مختلف اقوال ہیں، مگر اکثر کے نزدیک اس سے عصر کی نماز مراد ہے کیونکہ اس سے پہلے دن کی دو نمازیں (فجر اور ظہر) ہیں اور اس کے بعد رات کی دو نمازیں (مغرب اور عشاء) ہیں۔

(۲) اطناب کی تیسری قسم کسی نکتہ کے لیے تکرار ہے، نکتہ کی قید اس لیے لگائی کہ تکرار میں اگر نکتہ ہو تو اسے اطناب کہتے ہیں اور اگر نکتہ سے خالی ہو تو اسے تطویل کہتے ہیں جو بلاغت سے خارج ہے۔ اور تکرار میں نکتہ اکثر و بیشتر تاکید ہوتی ہے جیسے تاکیدِ انذار باری تعالیٰ کے ارشاد میں ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ﴾ [تکاثر: ۳،۴] (ہرگز ایسا نہیں چاہیے۔ تمہیں عنقریب پتہ چل جائے گا، پھر سن لو کہ: ہرگز ایسا نہیں چاہیے۔ تمہیں عنقریب سب پتہ چل جائے گا) جس میں "كَلَّا" زجر اور دنیا میں انہماک سے منع کرنے کے لیے ہے اور تنبیہ ہے دنیا میں مشغولیت کی خطاء پر۔ اور "سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ" انذار اور تخویف ہے یعنی عنقریب تم اپنی خطاء کو جان لو گے جب تم اپنے سامنے قیامت کی ہولناکیاں دیکھو گے۔ اور "كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ" کے تکرار میں اسی منع کرنے اور انذار کی تاکید ہے۔

(۳) اور "ثُمَّ" عاطفہ لانے میں اس بات پر دلالت ہے کہ انذار ثانی اول سے زیادہ بلیغ ہے۔ لفظ "ثُمَّ" اصل میں تراخی اور بُعدِ زمانی کے لیے استعمال ہوتا ہے جیسے "جَاءَ زَيْدٌ ثُمَّ عَمْرٌو" کا معنی ہے کہ عمرو کی مجیئت زید کی مجیئت کے بعد ہے، مگر یہاں اسے بُعدِ رتبہ کے لیے استعمال کیا گیا ہے یعنی بُعدِ رتبہ کو بُعدِ زمانی کے مرتبہ میں اتار دیا گیا ہے مطلب یہ ہے کہ دوسری مرتبہ کا انذار اور منع کرنا پہلی مرتبہ کے انذار اور منع کرنے سے بہت شدید ہے، اور لفظ "ثُمَّ" کو تراخی اور بُعد کے معنی سے خالی کر کے محض بلندی کے درجات میں چڑھنے

کے لیے استعمال کیا گیا۔ "تَدَرّج" بمعنی چڑھنا، "دَرَج" بمعنی مرتبہ، اور "اِرتِقاء" بمعنی بلندی۔

(۱) وَاِمَّا بِالْاِيْغَالِ مِنْ اَوْغَلَ فِي الْبِلَادِ اِذَا اَبْعَدَ فِيْهَا وَاخْتُلِفَ فِيْ تَفْسِيْرِهٖ فَقِيْلَ هُوَ خَتْمُ الْبَيْتِ بِمَا يُفِيْدُ نُكْتَةً يَتِمُّ الْمَعْنٰى بِدُوْنِهَا كَزِيَادَةِ الْمُبَالَغَةِ فِيْ قَوْلِهَا اَيْ فِيْ قَوْلِ الْخَنْسَاءِ فِيْ مَرْثِيَةِ اَخِيْهَا صَخْرٍ شِعْرٌ: وَاِنَّ صَخْرًا لَتَاْتَمُّ اَيْ لَتَقْتَدِيْ الْهُدَاةُ بِهٖ كَاَنَّهٗ عَلَمٌ اَيْ جَبَلٌ مُرْتَفِعٌ فِيْ رَاْسِهٖ نَارٌ. فَقَوْلُهَا كَاَنَّهٗ عَلَمٌ وَافٍ بِالْمَقْصُوْدِ اَعْنِي التَّشْبِيْهَ بِمَا يُهْتَدٰى بِهٖ اِلَّا اَنَّ فِيْ قَوْلِهَا فِيْ رَاْسِهٖ نَارٌ زِيَادَةَ مُبَالَغَةٍ (۲) وَتَحْقِيْقِ التَّشْبِيْهِ اَيْ وَكَتَحْقِيْقِ التَّشْبِيْهِ فِيْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: كَاَنَّ عُيُوْنَ الْوَحْشِ حَوْلَ خِبَائِنَا اَيْ خِيَامِنَا وَاَرْحُلِنَا الْجَزْعُ الَّذِيْ لَمْ يُثْقَبْ: اَلْجَزْعُ بِالْفَتْحِ اَلْخَرَزُ الْيَمَانِيُّ الَّذِيْ فِيْهِ سَوَادٌ وَبَيَاضٌ شَبَّهَ بِهٖ عُيُوْنَ الْوَحْشِ وَاَتٰى بِقَوْلِهٖ لَمْ يُثْقَبْ تَحْقِيْقًا لِلتَّشْبِيْهِ لِاَنَّهٗ اِذَا كَانَ غَيْرَ مَثْقُوْبٍ كَانَ اَشْبَهَ بِالْعَيْنِ. قَالَ الْاَصْمَعِيُّ اَلظَّبْيُ وَالْبَقَرَةُ اِذَا كَانَا حَيَّيْنِ فَعُيُوْنُهَا كُلُّهَا سَوَادٌ فَاِذَا مَاتَا بَدَا بَيَاضُهَا وَاِنَّمَا شَبَّهَهَا بِالْجَزْعِ وَفِيْهِ سَوَادٌ وَبَيَاضٌ بَعْدَ مَا مَوَّتَتْ وَالْمُرَادُ كَثْرَةُ الصَّيْدِ يَعْنِيْ مِمَّا اَكَلْنَا كَثُرَتِ الْعُيُوْنُ عِنْدَنَا كَذَا فِيْ شَرْحِ دِيْوَانِ اِمْرِئِ الْقَيْسِ فَعَلٰى هٰذَا التَّفْسِيْرِ يَخْتَصُّ الْاِيْغَالُ بِالشِّعْرِ وَقِيْلَ لَا يَخْتَصُّ بِالشِّعْرِ بَلْ هُوَ خَتْمُ الْكَلَامِ بِمَا يُفِيْدُ نُكْتَةً يَتِمُّ الْمَعْنٰى بِدُوْنِهَا وَمَثَّلَ لِذٰلِكَ فِيْ غَيْرِ الشِّعْرِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِيْنَ اتَّبِعُوْا مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ اَجْرًا وَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ فَقَوْلُهٗ وَهُمْ مُّهْتَدُوْنَ مِمَّا يَتِمُّ الْمَعْنٰى بِدُوْنِهٖ لِاَنَّ الرَّسُوْلَ مُهْتَدٍ لَا مَحَالَةَ اِلَّا اَنَّ فِيْهِ زِيَادَةَ حَثٍّ عَلَى الْاِتِّبَاعِ وَتَرْغِيْبٍ فِي الرُّسُلِ.

ترجمہ: ۔ یا ایغال کے ذریعہ، اوغل فی البلاد سے ہے جب دور چلا جائے شہروں میں، اور اختلاف کیا گیا ہے اس کی تفسیر میں، پس کہا گیا ہے کہ وہ ختم کرنا ہے بیت کو ایسی چیز پر جو فائدہ دے ایسے نکتہ کا کہ تام ہو معنی اس کے بغیر، جیسے زیادتی مبالغہ اس کے قول میں یعنی خنساء کے قول میں اپنے بھائی صخر کے مرثیہ میں شعر: بے شک صخر اقتداء کرتے ہیں اس کی ہدایت یافتہ لوگ، گویا وہ ایک بلند پہاڑ ہے جس کی چوٹی میں آگ ہے، پس اس کا قول "كَاَنَّهٗ عَلَمٌ" پورا کرنے والا ہے مقصود کو یعنی اس چیز کے ساتھ تشبیہ کو جس سے ہدایت حاصل کی جاتی ہے، مگر اس کے قول "فِيْ رَاْسِهٖ نَارٌ" میں مبالغہ کی زیادتی ہے۔ اور تحقیق تشبیہ یعنی جیسے تحقیق تشبیہ امرأالقیس کے شعر میں: گویا ہرنوں کی آنکھیں ہمارے خیموں کے اردگرد، یعنی ہمارے خیموں اور کجاووں کے اردگرد ایسے موتی ہیں جن میں سوراخ نہ کیا گیا ہو "الجزع" فتحہ کے ساتھ خرز یمانی کو کہتے ہیں جس میں سیاہی اور سفیدی ہو، تشبیہ دی ہے اس کے ساتھ وحش کی آنکھوں کی اور لایا ہے اپنا قول "لَمْ يُثْقَبْ" تحقیق تشبیہ کے لیے کیونکہ جب اس میں سوراخ نہ ہو تو وہ زیادہ مشابہ ہوتا ہے آنکھ کے ساتھ۔ کہا ہے اصمعی نے کہ ہرن اور نیل گائے جب تک زندہ ہوں تو ان کی آنکھیں مکمل سیاہ ہوتی ہیں اور جب مر جائیں تو ظاہر ہو جاتی ہے اس کی سفیدی، اور بہر حال شاعر نے تشبیہ دی ہے ان کی جزع کے ساتھ اس حال میں کہ اس میں سیاہی اور سفیدی ہو مرنے کے بعد کی حالت میں، اور مراد کثرت شکار بیان کرنا ہے یعنی جو ہم کھا چکے ہیں ان کی آنکھیں کثرت سے ہیں ہمارے پاس، اسی طرح دیوان امرأالقیس کی

شرح میں ہے، پس اس تفسیر کے مطابق خاص ہے ایغال شعر کے ساتھ، بعض نے کہا ہے کہ خاص نہیں ہے شعر کے ساتھ بلکہ وہ ختم کرنا ہے کلام کو اس چیز کے ساتھ جو مفید نکتہ ہو معنی تام ہوا اس کے بغیر، اور مثال دی گئی ہے اس کی غیر شعر میں باری تعالیٰ کے قول "قَالَ يٰقَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ اَجْرًا وَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ" پس ان کا قول "وَهُمْ مُّهْتَدُوْنَ" ایسا ہے کہ معنی تام ہے اس کے بغیر کیونکہ رسول یقیناً ہدایت یافتہ ہوتا ہے، البتہ اس میں زیادہ ابھارنا ہے اتباع پر اور ترغیب ہے رسولوں میں۔

تشریح:۔ (۱) اطناب کی تیسری قسم ایغال ہے، ایغال "اَوْغَلَ فِي الْبِلَادِ" سے ہے جس کا معنی ہے وہ شہروں میں دور چلا گیا۔ ایغال کی اصطلاحی تعریف میں اختلاف ہے، بعض نے کہا ہے کہ ایغال اس کو کہتے ہیں کہ بیت کو ایسی چیز پر ختم کیا جائے جو چیز ایسے نکتہ کا فائدہ دے جس کے بغیر بھی معنی تام ہو۔ اور وہ نکتہ کبھی مبالغہ فی التشبیہ کی زیادتی ہوتی ہے جیسا کہ خنساء نامی شاعرہ کا قول ہے اپنے بھائی صخر کے مرثیہ میں، شعر "وَاِنَّ صَخْرًا لَتَأْتَمُّ الْهُدَاةُ بِهِ:: كَاَنَّهُ عَلَمٌ فِي رَأْسِهِ نَارٌ" (بے شک صخر کی اقتداء کرتے ہیں ہدایت یافتہ لوگ، گویا وہ ایسا پہاڑ ہے جس کی چوٹی میں آگ ہے) جس میں صخر کو پہاڑ کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ جس طرح کہ پہاڑوں سے مسافروں کے قافلے رہنمائی حاصل کرتے ہیں اسی طرح صخر سے بھی لوگ رہنمائی حاصل کرتے تھے، اور خاص کر جبکہ پہاڑ کی چوٹی پر آگ بھی جلائی گئی ہو تو اس سے رات کے وقت بھی قافلے رہنمائی حاصل کرتے ہیں۔ اور شعر میں مقصود یعنی ایسی شی کے ساتھ تشبیہ دینا جس سے لوگ رہنمائی حاصل کرتے ہیں "كَاَنَّهُ عَلَمٌ" تک مکمل ہو جاتا ہے، پھر اس کے بعد "فِي رَأْسِهِ نَارٌ" بڑھانے سے مقصود تشبیہ کے اندر مبالغہ کی زیادتی ہے۔

(۲) اور یا وہ نکتہ تشبیہ کی تحقیق اور تشبیہ کو پکا کرنا ہوتا ہے جیسے امرأ القیس شاعر کا شعر ہے "كَاَنَّ عُيُوْنَ الْوَحْشِ حَوْلَ خِبَائِنَا:: وَاَرْحُلِنَا الْجَزْعُ الَّذِيْ لَمْ يُثَقَّبِ" (گویا ہماری شکار کی ہوئی نیل گائیوں کی آنکھیں ہمارے خیموں اور ہمارے کجاووں کے اردگرد ایسے موتی ہیں جن میں سوراخ نہ کیا گیا ہو)۔ "اَلْجَزْعُ" اس یمنی موتی کو کہتے ہیں جس میں سفید اور کالے دائرے ہوں۔ یہاں نیل گائیوں کی آنکھوں کو تشبیہ دی گئی ہے موتیوں کے ساتھ، کہ جس طرح یمنی موتیوں میں سیاہی اور سفیدی ہوتی ہے اسی طرح ان آنکھوں میں بھی سیاہی اور سفیدی ہوتی ہے۔ اور "لَمْ يُثَقَّبِ" اسی تشبیہ کی تحقیق اور اس کو پکا کرنے کے لیے لایا گیا ہے کیونکہ جب موتی میں سوراخ نہ ہو تو وہ آنکھ کے زیادہ مشابہ ہوگا۔

(۳) اصمعی جو ایک ادیب ہیں فرماتے ہیں کہ ہرن اور نیل گائے جب زندہ ہوں تو ان کی آنکھیں سیاہ ہوتی ہیں اور جب مر جاتی ہیں تو ان کی آنکھوں میں سفیدی ظاہر ہو جاتی ہے۔ چونکہ بقول اصمعی نیل گائیوں کی آنکھیں موت کے بعد سیاہ اور سفید ہو جاتی ہیں، لہذا شاعر نے نیل گائیوں کے مرنے کے بعد ان کی آنکھوں کو سیاہ و سفید موتیوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس سے کثرت سے نیل گائیوں کو شکار کرنے کی طرف اشارہ ہے یعنی ہم نے کثرت سے نیل گائیوں کو شکار کر کے کھایا ہے اور ان کی آنکھیں اپنے خیموں کے اردگرد پھینک دیتے تھے جنہوں نے ایسے یمنی موتیوں کی شکل اختیار کی جن میں سوراخ نہ کیا گیا ہو۔ دیوان امرأ القیس کی شرح میں مذکورہ شعر کی یہی تفسیر کی ہے۔

مذکورہ بالا تفسیر کے مطابق ایغال شعر کے ساتھ خاص ہوگا۔ جبکہ بعض حضرات کے نزدیک ایغال شعر کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ایغال یہ ہے کہ کلام (خواہ شعر ہو یا نثر) کو ایسی چیز پر ختم کیا جائے جو چیز ایسے نکتہ کا فائدہ دے جس کے بغیر بھی معنی تام ہو۔ غیر شعر (یعنی نثر) میں ایغال کی مثال کے طور پر باری تعالیٰ کا یہ ارشاد پیش کیا گیا ہے ﴿قَالَ يَاقَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [یس: ۲۰، ۲۱] (اس نے کہا اے میری قوم کے لوگو! ان رسولوں کا کہنا مان لو، ان لوگوں کا کہنا مان لو جو تم سے کوئی اجرت نہیں مانگ رہے) جس میں "وَهُمْ مُهْتَدُونَ" کے بغیر بھی معنی تام ہے کیونکہ "اِتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ" میں رسول کے اتباع کا حکم ہے اور رسول تو ہدایت یافتہ ہی ہوتے ہیں، مگر "وَهُمْ مُهْتَدُونَ" کے ذریعہ رسولوں کے اتباع پر ابھارا جارہا ہے اور ان کا اتباع کرنے کی ترغیب دی جارہی ہے کہ جب رسول ہدایت یافتہ ہیں تو ان کا اتباع کرنا چاہیے۔

(۱) وَاِمَّا بِالتَّذْيِيلِ وَهُوَ تَعْقِيبُ الْجُمْلَةِ بِجُمْلَةٍ تَشْتَمِلُ عَلَى مَعْنَاهَا اَيْ مَعْنَى الْجُمْلَةِ الْاُوْلَى لِلتَّوْكِيْدِ فَهُوَ اَعَمُّ مِنَ الْاِيْغَالِ مِنْ جِهَةِ اَنَّهُ يَكُوْنُ فِيْ خَتْمِ الْكَلَامِ وَغَيْرِهِ وَاَخَصُّ مِنْ جِهَةِ اَنَّ الْاِيْغَالَ قَدْ يَكُوْنُ بِغَيْرِ الْجُمْلَةِ وَبِغَيْرِ التَّاكِيْدِ (۲) وَهُوَ اَيِ التَّذْيِيْلُ ضَرْبَانِ ضَرْبٌ لَمْ يَخْرُجْ مَخْرَجَ الْمَثَلِ بِاَنْ لَمْ يَسْتَقِلَّ بِاِفَادَةِ الْمُرَادِ بَلْ يُتَوَقَّفُ عَلَى مَاقَبْلَهُ نَحْوُ ذَالِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوْا وَهَلْ نُجَازِيْ اِلَّا الْكَفُوْرَ (۳) عَلَى وَجْهٍ اَنْ يُرَادَ وَهَلْ نُجَازِيْ ذَالِكَ الْجَزَاءَ الْمَخْصُوْصَ فَيَتَعَلَّقُ بِمَاقَبْلَهُ وَاَمَّا عَلَى وَجْهٍ اٰخَرَ وَهُوَ اَنْ يُرَادَ وَهَلْ نُعَاقِبُ اِلَّا الْكَفُوْرَ بِنَاءً عَلَى اَنَّ الْمُجَازَاةَ هِيَ الْمُكَافَاتُ اِنْ خَيْرًا فَخَيْرٌ وَاِنْ شَرًّا فَشَرٌّ فَهُوَ مِنَ الضَّرْبِ الثَّانِيْ. (۴) وَضَرْبٌ اُخْرِجَ مَخْرَجَ الْمَثَلِ بِاَنْ يُقْصَدَ بِالْجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ حُكْمٌ كُلِّيٌّ مُنْفَصِلٌ عَمَّاقَبْلَهُ جَارٍ مَجْرَى الْاَوَّلِ فِي الْاِسْتِقْلَالِ وَفُشُوِّ الْاِسْتِعْمَالِ نَحْوُ وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا.

ترجمہ:۔ اور یا تذییل کے ذریعہ، اور وہ لانا ہے ایک جملہ کے بعد دوسرا جملہ جو مشتمل ہو اس کے معنی پر یعنی پہلے جملے کے معنی پر تاکید کے لیے پس وہ عام ہے ایغال سے اس جہت سے کہ وہ ہوتی ہے ختم کلام میں اور غیر ختم کلام میں، اور اخص ہے اس جہت سے کہ ایغال کبھی بغیر جملہ اور بغیر تاکید کے ہوتا ہے، اور وہ یعنی تذییل دو قسم پر ہے ایک یہ کہ بدرجہ کہاوت نہ ہو یوں کہ مستقل مفید مراد نہ ہو بلکہ موقوف ہو اپنے ماقبل پر جیسے "ذَالِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوْا وَهَلْ نُجَازِيْ اِلَّا الْكَفُوْرَ" جبکہ مراد یہ ہو کہ نہیں بدلہ دیتے ہیں ہم یہ مخصوص بدلہ، اس وقت یہ اپنے ماقبل سے متعلق ہوگا، اور بہر حال دوسری وجہ اور وہ یہ کہ ارادہ کیا جائے اس کا کہ نہیں سزا دیتے ہیں ہم مگر بڑے ناشکرے کو، اس بناء پر کہ مجازات بمعنی مکافات ہے اگر خیر ہو تو خیر اور اگر شر ہو تو شر، پس یہ قسم ثانی سے ہے، اور دوسری قسم یہ کہ بدرجہ کہاوت ہو یوں کہ قصد کیا جائے دوسرے جملے سے حکم کلی جو الگ ہو اپنے ماقبل سے اور کہاوت کی طرح جاری ہو استقلال میں اور عام استعمال میں جیسے "وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا"۔

تشریح:۔ (۱) اطناب کی چوتھی قسم تذییل ہے، تذییل لغت میں ایک چیز کو دوسری چیز کے ذیل میں کرنے کو کہتے ہیں، اور اصطلاح

میں تذییل یہ ہے کہ ایک جملہ کے بعد دوسرا ایسا جملہ تاکید وتقویت کے لایا جائے جو پہلے جملے کے معنی پر مشتمل ہو۔ پھر تذییل اور ایغال میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، تذییل اس اعتبار سے ایغال سے عام ہے کہ تذییل ختم کلام اور وسط کلام دونوں میں ہوسکتی ہے جبکہ ایغال صرف کلام کے آخر میں ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے ایغال سے خاص ہے کہ ایغال کبھی غیر جملہ ہوتا ہے اور تاکید کے لیے بھی نہیں ہوتا ہے حالانکہ تذییل جملہ ہی ہوتی ہے اور تاکید کے لیے ہوتی ہے۔

(۲) تذییل کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ تذییل ضرب المثل کے طور پر نہ ہو یوں کہ بالاستقلال مراد اور مقصود کا فائدہ نہ دیتی ہو بلکہ اپنے ماقبل پر موقوف ہو، دوسری قسم یہ ہے کہ بطور ضرب المثل ہو یعنی بالاستقلال مقصود کا فائدہ دیتی ہو۔ پہلی قسم کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿ذَالِکَ جَزَیْنَاهُمْ بِمَا کَفَرُوْا وَهَلْ نُجَازِیْ اِلَّا الْکَفُوْرَ﴾ [سبأ:۱۷] (یہ سزا ہم نے ان کو اس لیے دی کہ انہوں نے ناشکری کی روش اختیار کی تھی، اور ایسی سزا ہم کسی اور کو نہیں، بڑے بڑے ناشکروں ہی کو دیا کرتے ہیں) جس میں "هَلْ نُجَازِیْ" تذییل ہے کیونکہ یہ دوسرا جملہ ہے جو پہلے جملے کے معنی پر مشتمل ہے۔

(۳) چونکہ اس میں دو احتمال ہیں اس لیے آیت مبارکہ دونوں قسموں کی مثال بن سکتی ہے، یوں کہ اگر ہم اس کا معنی یہ کریں کہ "ہم یہ مخصوص جزاء (ان پر سیلاب چھوڑنے اور ان کے میوؤں کو بدمزہ بنانے والی جزاء) نہیں دیتے مگر کافروں کو" تو اس وقت چونکہ "هَلْ نُجَازِیْ" کا تعلق ماقبل (ذَالِکَ جَزَیْنَا) کے ساتھ ہے اس لیے یہ مثال ضرب المثل کے طور پر نہیں ہے لہٰذا یہ پہلی قسم کی مثال ہے۔ اور اگر ہم اس کا معنی کریں کہ "ہم مطلق سزا نہیں دیتے مگر کافروں کو" اس بناء پر کہ جزاء مکافات عمل ہے یعنی اگر عمل اچھا ہو تو جزاء بھی اچھی ہوگی اور اگر عمل برا ہو تو جزاء بھی بری ہوگی، تو یہ گویا ضابطہ کلیہ ہے ماقبل کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے اس لیے یہ قسم ثانی کی مثال ہے۔

(۴) تذییل کی دوسری قسم یہ ہے کہ ضرب المثل کے طور پر ہو، یوں کہ جملہ ثانیہ سے حکم کلی مقصود ہو جو ماقبل سے الگ ہو، اور دوسرا جملہ پہلے کی طرح ہو مستقل ہونے میں اور استعمال میں مشہور ہونے میں، جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ اِنَّ الْبَاطِلَ کَانَ زَهُوْقًا﴾ [اسراء:۸۱] (آپ کہہ دیجئے کہ حق آیا باطل بھاگ گیا، بے شک باطل ہے ہی بھاگنے والا) جس میں دوسرا جملہ "اِنَّ الْبَاطِلَ کَانَ زَهُوْقًا" ضرب المثل کے طور پر ہے اور ضابطہ کلیہ ہے اس کا معنی پہلے جملے کے معنی پر موقوف نہیں ہے، البتہ پہلے جملے کے معنی پر مشتمل ہے اس لیے یہ دوسری قسم کی مثال ہے۔

(۱) وَهُوَ اَیْضًا اَیِ التَّذْیِیْلُ یَنْقَسِمُ قِسْمَةً اُخْرٰی وَاَتٰی بِلَفْظَةِ اَیْضًا تَنْبِیْهًا عَلٰی اَنَّ هٰذَا التَّقْسِیْمَ لِلتَّذْیِیْلِ مُطْلَقًا لَا لِلضَّرْبِ الثَّانِیْ مِنْهُ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ لِتَاکِیْدِ مَنْطُوْقٍ کَهٰذِهِ الْاٰیَةِ فَاِنَّ زَهُوْقَ الْبَاطِلِ مَنْطُوْقٌ فِیْ قَوْلِهٖ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ

(۲) وَاِمَّا لِتَاکِیْدِ مَفْهُوْمٍ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: وَلَسْتَ ☆ عَلٰی لَفْظِ الْخِطَابِ بِمُسْتَبْقٍ اَخًا لَا تَلُمُّهٗ حَالٌ عَنْ اَخًا لِعُمُوْمِهٖ اَوْ عَنْ ضَمِیْرِ الْمُخَاطَبِ فِیْ لَسْتَ عَلٰی شَعَثٍ اَیْ تَفَرُّقٍ وَذَمِیْمِ خِصَالٍ فَهٰذَا الْکَلَامُ دَلَّ بِمَفْهُوْمِهٖ عَلٰی نَفْیِ الْکَامِلِ مِنَ الرِّجَالِ وَقَدْ اَکَّدَهٗ بِقَوْلِهٖ اَیُّ الرِّجَالِ الْمُهَذَّبُ اِسْتِفْهَامٌ اِنْکَارِیٌّ اَیْ لَیْسَ فِی الرِّجَالِ مُنَقَّحُ الْفِعَالِ مَرْضِیُّ الْخِصَالِ

ترجمہ:۔ اور وہ بھی یعنی تذییل منقسم ہوتی ہے دوسری تقسیم کے ساتھ، اور لایا ہے لفظ ''ایضاً'' اس پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ یہ تقسیم مطلق تذییل کی ہے نہ کہ اس کی دوسری قسم کی، یا تو ہوگی منطوق کی تاکید کے لیے جیسے مذکورہ آیت مبارکہ، کیونکہ ''زہوق باطل'' منطوق ہے ان کے قول ''وَزَهَقَ الْبَاطِلُ'' میں، اور یا ہوگی مفہوم کی تاکید کے لیے جیسے شاعر کا شعر: اور تو نہیں (لفظ خطاب کے ساتھ) باقی رکھنے والا ہے کسی بھائی کو اس حال میں کہ نہ ملائے تو اس کو، یہ حال ہے ''اخاً'' سے بناء برعمومیت، یا ''لست'' کی ضمیر مخاطب سے، باوجود شعث یعنی پراگندگی اور بدخصلتی کے پس یہ کلام دلالت کرتا ہے اپنے مفہوم کے ذریعہ کامل آدمی کی نفی پر اور اسی کی تاکید کی ہے اپنے قول ''اَیُّ الرِّجَالِ الْمُهَذَّبِ'' سے استفہام انکاری ہے، یعنی نہیں ہے لوگوں میں اچھے افعال اور پسندیدہ خصلتوں والا۔

تشریح:۔ (۱) علامہ خلخالیؒ نے مصنفؒ کی ''وَهُوَ اَیْضاً'' کے تحت ذکر کردہ تقسیم کو مطلق تذییل اور تذییل کی قسم ثانی دونوں کی تقسیم قرار دی ہے، علامہ تفتازانیؒ نے ان کی تردید کی ہے کہ یہ صرف مطلق تذییل کی تقسیم ہے قسم ثانی کی تقسیم نہیں ہے، اور مصنفؒ نے بھی لفظ ''اَیْضاً'' بڑھا کر اسی بات پر تنبیہ کی ہے کہ یہ مطلق تذییل کی دوسری تقسیم ہے۔

خلاصہ یہ کہ تذییل کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ تذییلی لفظ منطوق کی تاکید کے لیے ہو، منطوق وہ کلمہ ہے جس کے مادے کے ساتھ تکلم کیا گیا ہو جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقاً﴾ [اسراء:۸۱] (آپ کہہ دیجئے کہ حق آیا باطل بھاگ گیا، بے شک باطل ہے ہی بھاگنے والا) جس میں دوسرا جملہ ''اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقاً'' تاکید ہے زہوق باطل کی جس کے مادے کے ساتھ تکلم اور نطق ہوا ہے پہلے جملے (زَهَقَ الْبَاطِلُ) میں، اور دونوں جملوں میں فرق یہ ہے کہ پہلا جملہ فعلیہ ہے اور دوسرا اسمیہ ہے۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ تذییلی لفظ پہلے جملے کے مفہوم کی تاکید کے لیے ہو جیسے نابغہ ذبیانی کا شعر ہے ''وَلَسْتَ بِمُسْتَبِقٍ اَخاً لَا تَلُمُّهُ: عَلَى شَعْثٍ اَیُّ الرِّجَالِ الْمُهَذَّبِ'' (نہیں ہے تو باقی رکھنے والا کسی بھائی کو اس حال میں کہ نہ ملائے تو اس کو عیب کے ساتھ، کیا ہے کوئی مہذب مرد؟) جس میں پہلے جملے ''وَلَسْتَ بِمُسْتَبِقٍ اَخاً لَا تَلُمُّهُ: عَلَى شَعْثٍ'' کا مفہوم یہ ہے کہ آپ کسی بھائی کو نہیں پاسکتے ہیں مگر یہ کہ وہ عیب کے ساتھ ملا ہوا ہوگا یعنی کامل مردوں کی نفی ہے کہ کامل مرد موجود نہیں، اور دوسرا جملہ ''اَیُّ الرِّجَالِ الْمُهَذَّبِ'' اسی مفہوم کی تاکید کر رہا ہے کہ آدمیوں میں پاکیزہ افعال والا اور پسندیدہ عادتوں والا کوئی نہیں ہے، کیونکہ اس میں ''اَیُّ'' استفہام انکاری کے لیے ہے یعنی مردوں میں کامل مرد موجود نہیں ہے۔

☆ درمیان میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''لَسْتَ'' مخاطب کا صیغہ ہے، اور ''لَا تَلُمُّهُ'' ملانے کے معنی میں ہے، اور حال ہے ''اَخاً'' سے، اس کے عام ہونے کی وجہ سے کیونکہ ''اَخاً'' نکرہ تحت النفی واقع ہے، اب اگرچہ یہ نکرہ ہے پھر بھی اسے حال بنانا صحیح ہے، یہ دراصل اس سوال کا جواب ہے کہ ''اَخاً'' نکرہ ہے اور قاعدہ ہے کہ ذوالحال نکرہ سے حال کو مقدم کرنا واجب ہے حالانکہ یہاں حال ذوالحال سے مقدم نہیں ہے۔ شارحؒ نے جواب دیا کہ مذکورہ قاعدہ نکرۂ محضہ میں ہے، باقی جو نکرہ عموم پر دلالت کر رہا ہو یہ قاعدہ اس

میں جاری نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ مبتدأ بھی بن سکتا ہے اور ذوالحال بھی بن سکتا ہے۔ یا پھر یہ حال ہے "لَسْتَ" کی ضمیر مخاطب سے۔ اور "عَلٰی شَعَثٍ" میں "عَلٰی" بمعنی "مَعَ" ہے اور "شَعَث" کا معنی ہے پراگندگی اور بری صفات اور عیوب۔

(۱) وَاِمَّا بِالتَّکْمِیْلِ وَیُسَمَّی الْاِحْتِرَاسُ اَیْضًا لِاَنَّ فِیْهِ التَّوَقِّیَ وَالْاِحْتِرَازَ عَنْ تَوَهُّمِ خِلَافِ الْمَقْصُوْدِ وَهُوَ اَنْ یُؤْتٰی فِیْ کَلَامٍ یُوْهِمُ خِلَافَ الْمَقْصُوْدِ بِمَا یَدْفَعُهُ اَیْ یَدْفَعُ اِیْهَامَ خِلَافِ الْمَقْصُوْدِ وَذَالِکَ الدَّافِعُ قَدْ یَکُوْنُ فِیْ وَسْطِ الْکَلَامِ وَقَدْ یَکُوْنُ فِیْ اٰخِرِهٖ (۲) فَالْاَوَّلُ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: فَسَقٰی دِیَارَکَ غَیْرَ مُفْسِدِهَا نُصِبَ عَلَی الْحَالِ مِنْ فَاعِلِ سَقٰی وَهُوَ صَوْبُ الرَّبِیْعِ اَیْ نُزُوْلِ الْمَطَرِ وَوُقُوْعُهٗ فِی الرَّبِیْعِ وَدِیْمَةٌ تَهْمِیْ اَیْ تَسِیْلُ فَلَمَّا کَانَ نُزُوْلُ الْمَطَرِ قَدْ یُفْضِیْ اِلٰی خَرَابِ الدِّیَارِ وَفَسَادِهَا اَتٰی بِقَوْلِهٖ غَیْرَ مُفْسِدِهَا دَفْعًا لِذَالِکَ (۳) وَالثَّانِیْ نَحْوُ اَذِلَّةٍ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ فَاِنَّهٗ لَمَّا کَانَ مِمَّا یُوْهِمُ اَنْ یَکُوْنَ ذَالِکَ لِضُعْفِهِمْ دَفَعَهٗ بِقَوْلِهٖ اَعِزَّةٍ عَلَی الْکَافِرِیْنَ تَنْبِیْهًا عَلٰی اَنَّ ذَالِکَ تَوَاضُعٌ مِنْهُمْ لِلْمُؤْمِنِیْنَ وَلِهٰذَا عُدِّیَ الذُّلُّ بِعَلٰی لِتَضَمُّنِهٖ مَعْنَی الْعَطْفِ (۴) وَیَجُوْزُ اَنْ یُّقْصَدَ بِالتَّعْدِیَةِ بِعَلٰی الدَّلَالَةُ عَلٰی اَنَّهُمْ مَعَ شَرَفِهِمْ وَعُلُوِّ طَبَقَتِهِمْ وَفَضْلِهِمْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ خَافِضُوْنَ لَهُمْ اَجْنِحَتَهُمْ۔

ترجمہ:۔ اور یا تکمیل کے ذریعہ جس کو احتراس بھی کہتے ہیں کیونکہ اس میں خلاف مقصود کے وہم سے بچنا اور احتراز ہوتا ہے، اور وہ یہ کہ لایا جائے ایسے کلام میں جس میں وہم ہو خلاف مقصود کا اس چیز کو جو اس ایہام کو دور کردے، اور یہ دافع ایہام کبھی ہوتا ہے وسط کلام میں اور کبھی ہوتا ہے آخر میں کلام میں، پس اول جیسے شعر: سیراب کرے تیرے گھر کو اس حال میں کہ خراب کرنے والا نہ ہو اس کو، منصوب ہے بناء بر حال ہونے "سقی" کے فاعل سے اور وہ "صَوْبُ الرَّبِیْعِ" ہے یعنی بارش کا نزول اور اس کا وقوع موسم ربیع میں اور دیر تک برس کر بہنے والی یعنی جو بہتی ہو، پس جب نزول بارش کبھی مفضی ہوتا ہے گھروں کو خراب اور ان کو فاسد کرنے کی طرف تو شاعر نے لایا اپنا قول "غَیْرَ مُفْسِدِهَا" اسی وہم کو دور کرنے کے لیے، اور ثانی جیسے "اَذِلَّةٍ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ" پس اس سے جب یہ وہم پیدا ہوتا تھا کہ ہو یہ ان کی کمزوری کی وجہ سے تو دفع کر دیا اس کو اپنے قول "اَعِزَّةٍ عَلَی الْکَافِرِیْنَ" سے تنبیہ کرنے کے لیے اس بات پر کہ یہ تواضع ہے ان کی مؤمنوں کے لیے اور اسی وجہ سے متعدی کر دیا گیا "الذل" کو "علی" کے ساتھ بوجہ متضمن ہونے اس کے عطف کے معنی کو، اور جائز ہے کہ قصد کیا گیا ہو "عَلٰی" کے ساتھ متعدی کرنے سے دلالت کرنے کا اس بات پر کہ وہ لوگ اپنی شرافت اور علو مرتبہ کے ساتھ اور ان کے احسان کے مؤمنوں پر پست کرتے ہیں ان کے لیے اپنے بازو۔

تشریح۔ (۱) اطناب کی چھٹی قسم تکمیل ہے، تکمیل کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں خلاف مقصود کو دفع کر کے معنی کی تکمیل کی جاتی ہے اور اسے احتراس بھی کہتے ہیں جس کا معنی ہے بچنا تو چونکہ اس میں خلاف مقصود سے احتراز اور بچنا ہوتا ہے اس لیے اسے احتراس کہتے ہیں۔ تکمیل یہ ہے کہ جس کلام میں خلاف مقصود کا شبہ ہوتا ہو اس میں کوئی ایسا لفظ لایا جائے جو اس شبہ کو زائل کر دے۔ پھر جو لفظ ازالۂ شبہ کے لیے لایا جاتا ہے وہ کبھی وسط کلام یعنی مسند و مسند الیہ کے درمیان میں ہوتا ہے اور کبھی آخر کلام میں ہوتا ہے۔

(۲) وسط کلام کی مثال طرفہ بن عبد کا شعر ہے "فَسَقٰی دِیَارَکَ غَیْرَ مُفْسِدِهَا:: صَوْبُ الرَّبِیْعِ وَدِیْمَةٌ تَهْمِیْ" (سیراب کرے تیرے گھر کو موسم ربیع کی بارش اور مسلسل بہنے والی بارش، اس حال میں کہ وہ بارش کا آنا تیرے گھر کو خراب کرنے والا نہ ہو)۔ "دِیَارَکَ" مفعول مقدم ہے "سَقٰی" فعل کا، اور "صَوْبُ الرَّبِیْعِ" فاعل مؤخر ہے، اور "غَیْرَ مُفْسِدِهَا" حال ہے "سَقٰی" کے فاعل یعنی "صَوْبُ الرَّبِیْعِ" سے۔ "صَوْبُ الرَّبِیْعِ" بمعنی بارش کا موسم بہار میں نازل اور واقع ہونا۔ "دِیْمَةٌ" بمعنی مسلسل بارش، اور "تَهْمِیْ" بمعنی بہنے والی۔ اب اس شعر میں جب یہ کہا کہ "بارش تیرے گھر کو سیراب کردے" تو بارش کا نزول تو کبھی گھروں کو خراب اور برباد بھی کردیتا ہے جس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ شاید بددعاء دے رہا ہے کہ بارش تیرے گھر کو خراب کردے، اس لیے "غَیْرَ مُفْسِدِهَا" بڑھا دیا تاکہ یہ خلاف مقصود وہم دور ہو۔

(۳) ازالۂ شبہ کے لیے جو لفظ لایا جاتا ہے وہ کبھی آخر کلام میں ہوتا ہے اس کی مثال صحابہ کرامؓ کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿اَذِلَّةٍ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ﴾ [مائدہ: ۵۴] (کہ یہ لوگ مؤمنوں کے بارے میں بڑے نرم ہیں) جس سے یہ خلاف مقصود شبہ پیدا ہوا کہ شاید یہ نرمی ان کی کمزوری کی وجہ سے ہے، اس لیے باری تعالیٰ نے آخر میں ﴿اَعِزَّةٍ عَلَی الْکَافِرِیْنَ﴾ (کافروں کے لیے سخت ہیں) بڑھا کر اس خلاف مقصود شبہ کو زائل کردیا گیا کہ ان کی یہ نرمی ان کی انکساری اور تواضع کی وجہ سے ہے ان کی کمزوری کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ وہ کافروں کے مقابلہ میں بڑے سخت اور مضبوط ہیں۔ باقی "اَذِلَّةٍ" اس لیے تواضع کے معنی میں ہے کہ لفظ "ذلّ" لام کے ساتھ متعدی ہوتا ہے نہ کہ "عَلٰی" کے ساتھ، یہاں عطف و مہربانی کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے صلہ میں "عَلٰی" لایا گیا ہے "ای عَاطِفِیْنَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ" (کہ مؤمنوں پر مہربان ہیں)۔

(۴) شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ "اَذِلَّةٍ" عطف اور مہربانی کے معنی کو متضمن نہ ہو بلکہ اپنے ہی معنی میں مستعمل ہو البتہ لفظ "عَلٰی" کے ساتھ متعدی کرنے سے یہ مقصود ہو کہ وہ اپنے شرف اور علو مرتبہ اور مؤمنوں پر ان کو فضیلت حاصل ہونے کے باوجود بھی مؤمنوں کے سامنے اپنے بازو پست کرنے والے اور ان کے سامنے عاجزی کرنے والے ہیں۔

(۱) وَاَمَّا بِالتَّتْمِیْمِ وَهُوَ اَنْ یُّؤْتٰی فِیْ کَلَامٍ لَا یُوْهِمُ خِلَافَ الْمَقْصُوْدِ بِفَضْلَةٍ مِثْلُ مَفْعُوْلٍ اَوْ حَالٍ اَوْ نَحْوِ ذَالِکَ مِمَّا لَیْسَ بِجُمْلَةٍ مُسْتَقِلَّةٍ وَلَا رُکْنِ کَلَامٍ وَمَنْ زَعَمَ اَنَّهٗ اَرَادَ بِفَضْلَةٍ مَا یَتِمُّ اَصْلُ الْمَعْنٰی بِدُوْنِهٖ فَقَدْ کَذَّبَهٗ کَلَامُ الْمُصَنِّفِ فِی الْاِیْضَاحِ وَاَنَّهٗ لَا تَخْصِیْصَ لِذَالِکَ بِالتَّتْمِیْمِ (۲) لِنُکْتَةٍ کَالْمُبَالَغَةِ فِیْ نَحْوِ وَیُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰی حُبِّهٖ مِسْکِیْنًا فِیْ وَجْهٍ وَهُوَ اَنْ یَّکُوْنَ الضَّمِیْرُ فِیْ حُبِّهٖ لِلطَّعَامِ اَیْ یُطْعِمُوْنَهٗ مَعَ حُبِّهٖ وَالْاِحْتِیَاجِ اِلَیْهِ وَاِنْ جُعِلَ الضَّمِیْرُ لِلّٰهِ تَعَالٰی وَتَقَدَّسَ اَیْ یُطْعِمُوْنَهٗ عَلٰی اللّٰهِ تَعَالٰی فَهُوَ لِتَادِیَةِ اَصْلِ الْمُرَادِ.

ترجمہ:۔ اور یا تتمیم کے ساتھ اور وہ یہ ہے کہ لایا جائے کلام میں جو موہم خلاف مقصود نہ ہو کوئی فضلہ، جیسے مفعول یا حال وغیرہ، جو نہ ہو مستقل جملہ، اور نہ ہی رکن کلام ہو، اور جس نے گمان کیا ہے کہ اس نے مراد لیا ہے فضلہ سے وہ کہ تام ہو اس کے بغیر اصل معنی، پس اس

کی تکذیب کی ہے مصنفؒ کے کلام نے ایضاح میں اور اس بات نے کہ کوئی تخصیص نہیں ہے اس کی تتمیم کے ساتھ، کسی نکتہ کے لیے جیسے مبالغہ اس آیت میں "وَيُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰى حُبِّهٖ مِسْكِيْنًا" ایک وجہ میں، اور وہ یہ کہ "حبہ" کی ضمیر طعام کی طرف راجع ہے یعنی وہ کھانا کھلاتے ہیں اس کے محبوب ہونے کے باوجود، اور باوجود احتیاج کے اس کی طرف، اور اگر ضمیر کو اللہ کی طرف راجع کیا جائے یعنی وہ کھانا کھلاتے ہیں اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کی خاطر تو وہ اصل مراد کی ادائیگی کے لیے ہے۔

تشریح :۔(۱) اطناب کی ساتویں قسم تتمیم ہے، وہ یہ کہ ایک ایسے کلام میں جس میں غیر مقصود کا شبہ نہ ہو کسی نکتہ کی غرض سے کلام کے وسط یا آخر میں کوئی فضلہ زائد کر دیا جائے جیسے مفعول یا حال یا جار مجرور وغیرہ، مطلب یہ ہے کہ وہ نہ مستقل جملہ ہو اور نہ ہی کلام کا رکن ہو مثلاً مسند و مسند الیہ نہ ہو۔ بعض حضرات نے فضلہ کا معنی یہ لیا ہے کہ جس کے بغیر کلام کا اصل معنی تام ہو۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے کیونکہ اس کی تکذیب خود مصنفؒ کے کلام سے ہوتی ہے جو انہوں نے اپنی ایضاح نامی کتاب میں ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ مصنفؒ نے وہاں اس کی مثال میں باری تعالیٰ کا یہ ارشاد پیش کیا ہے ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ﴾ [آل عمران:۹۲] (تم نیکی کے مقام تک اس وقت تک ہرگز نہیں پہنچو گے جب تک ان چیزوں میں سے اللہ کے لیے خرچ نہ کرو جو تمھیں محبوب ہیں) جس میں "مِمَّا تُحِبُّوْنَ" اصل معنی سے زائد نہیں جیسا کہ بعض حضرات کہتے ہیں بلکہ اسی سے اصل معنی تام ہو رہا ہے۔ لہٰذا فضلہ کا یہ معنی کرنا کہ جس کے بغیر کلام کا اصل معنی تام ہو درست نہیں۔ نیز فضلہ کا یہ معنی کرنا کہ جس کے بغیر معنی تام ہو یہ بات تتمیم کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یہ بات تو اطناب کی تمام اقسام میں ملحوظ ہے کہ اس کے بغیر معنی تام ہو، ورنہ تو پھر اطناب نہیں رہے گا بلکہ مساوات بن جائے گی۔

(۲) تتمیم کی تعریف میں جو کہا تھا کہ فضلہ کسی نکتہ کے لیے لایا جائے، وہ نکتہ کبھی مدح میں مبالغہ ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَيُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰى حُبِّهٖ مِسْكِيْنًا﴾ [سورۃ الدہر:۸] (اور وہ کھانا کھلاتے ہیں، باوجود اس کے محبوب ہونے کے، مسکینوں کو) جس میں مدح میں مبالغہ کے لیے "عَلٰى حُبِّهٖ" کو بڑھا دیا ہے یعنی صحابہ کرام باوجود اس کے کہ کھانا ان کو محبوب ہے اور خود وہ کھانے کے محتاج ہیں پھر بھی قربانی کر کے اپنا کھانا غریبوں اور مسکینوں کو کھلا دیتے ہیں۔ یہ مطلب اس صورت میں ہے کہ "حُبِّهٖ" کی ضمیر طعام کی طرف راجع ہو، اور اگر "حُبِّهٖ" کی ضمیر اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہو اور معنی یہ ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کی محبت کی وجہ سے مسکینوں کو کھانا کھلاتے ہیں، تو اس صورت میں مذکورہ آیت تتمیم کی مثال نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں "عَلٰى حُبِّهٖ" زائد نہیں ہے بلکہ اصل مراد کی ادائیگی کے لیے ہے۔

(۱) وَاَمَّا بِالْاِعْتِرَاضِ وَهُوَ اَنْ يُّؤْتٰى فِيْ اَثْنَاءِ الْكَلَامِ اَوْ بَيْنَ كَلَامَيْنِ مُتَّصِلَيْنِ مَعْنًى بِجُمْلَةٍ اَوْ اَكْثَرَ لَا مَحَلَّ لَهَا مِنَ الْاِعْرَابِ لِنُكْتَةٍ سِوٰى دَفْعِ الْاِبْهَامِ لَمْ يُرِدْ بِالْكَلَامِ مَجْمُوْعَ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ وَالْمُسْنَدِ فَقَطْ بَلْ مَعَ جَمِيْعِ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِمَا مِنَ الْفَضَلَاتِ وَالتَّوَابِعِ وَالْمُرَادُ بِاتِّصَالِ الْكَلَامَيْنِ اَنْ يَكُوْنَ الثَّانِيْ بَيَانًا لِلْاَوَّلِ اَوْ تَاكِيْدًا اَوْ بَدَلًا كَالتَّنْزِيْهِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَيَجْعَلُوْنَ لِلّٰهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهٗ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُوْنَ فَقَوْلُهٗ سُبْحَانَهٗ جُمْلَةٌ لِاَنَّهٗ مَصْدَرٌ بِتَقْدِيْرِ الْفِعْلِ وَقَعَتْ فِيْ اَثْنَاءِ الْكَلَامِ لِاَنَّ قَوْلَهٗ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُوْنَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ لِلّٰهِ الْبَنَاتِ، (۲) وَالدُّعَاءِ فِيْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: اِنَّ الثَّمَانِيْنَ وَبُلِّغْتَهَا قَدْ اَحْوَجَتْ سَمْعِيْ اِلٰى تَرْجُمَانٍ اَيْ مُفَسِّرٍ وَمُكَرِّرٍ فَقَوْلُهٗ بُلِّغْتَهَا اِعْتِرَاضٌ فِيْ اَثْنَاءِ الْكَلَامِ لِقَصْدِ الدُّعَاءِ وَالْوَاوُ فِيْ مِثْلِهٖ تُسَمّٰى اِعْتِرَاضِيَّةً لَيْسَتْ بِعَاطِفَةٍ وَلَا حَالِيَّةٍ.

ترجمہ:۔اور یا اعتراض کے ذریعہ، اور وہ یہ ہے کہ لایا جائے درمیان کلام میں یا معنی دو متصل کلاموں کے درمیان ایک ایسا جملہ یا جملہ سے زائد جس کے لیے محل اعراب نہ ہو دفع ایہام کے علاوہ کسی اور نکتہ کے لیے، مراد نہیں ہے کلام سے مسند الیہ اور مسند کا مجموعہ فقط بلکہ وہ تمام امور جو متعلق ہوں مسند و مسند الیہ کے ساتھ یعنی فضلات اور توابع، اور مراد دو کلاموں کے اتصال یہ ہے کہ ثانی بیان ہو اول کے لیے یا تاکید یا بدل ہو، جیسے تنزیہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ''وَيَجْعَلُوْنَ لِلّٰهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهٗ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُوْنَ'' پس ان کا قول ''سبحانہ'' جملہ ہے کیونکہ یہ مصدر ہے فعل کی تقدیر کے ساتھ، واقع ہے درمیان کلام میں کیونکہ ان کا قول'' وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُوْنَ'' عطف ہے ان کے قول ''لِلّٰهِ الْبَنَات'' پر، اور جیسے دعاء اس شعر میں ''اِنَّ الثَّمَانِيْنَ وَبُلِّغْتَهَا قَدْ اَحْوَجَتْ سَمْعِيْ اِلٰى تَرْجُمَانٍ'' یعنی مفسر اور دہرانے والا، پس ان کا قول ''بُلِّغْتَهَا'' جملہ معترضہ ہے درمیان کلام میں دعاء کے قصد سے، اور واؤ کو اس جیسے کلام میں واؤ اعتراضیہ کہتے ہیں، نہیں ہے عاطفہ اور نہ حالیہ۔

تشریح:۔(۱) اطناب کی آٹھویں قسم اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ایک کلام کے درمیان یا ایسے دو کلام جو معنی متصل ہوں کے درمیان ایک جملہ یا ایک جملہ سے زائد دفع شبہ اور دفع ایہام کے علاوہ کسی اور نکتہ کے لیے لایا جائے اور اس جملہ کا کوئی محل اعراب بھی نہ ہو۔ مصنفؒ نے جو کہا کہ درمیان کلام میں جملہ لایا جائے، تو کلام سے مراد فقط مسند اور مسند الیہ کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے ساتھ تمام متعلقات اور توابع مراد ہیں۔ اور دو کلاموں کے اتصال سے مراد یہ ہے کہ ثانی کلام اول کا بیان ہو یا تاکید ہو یا بدل ہو، اور وہ نکتہ جس کے لیے کلام کے درمیان میں جملہ لایا جاتا ہے کبھی باری تعالیٰ کی تنزیہ اور پاکی بیان کرنا ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد:۔﴿وَيَجْعَلُوْنَ لِلّٰهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهٗ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُوْنَ﴾ [سورۃ نحل: ۵۷] (یعنی مشرکین اللہ تعالیٰ کے لیے بیٹیاں قرار دیتے ہیں پاک ہے اللہ تعالیٰ اس سے، اور اپنے لیے جو چاہتے ہیں) جس میں ''سُبْحَانَهٗ'' جملہ ہے کیونکہ یہ مصدر ہے اور اس کا فعل محذوف ہے تقدیری عبارت ہے ''اُسَبِّحُ سُبْحَانَهٗ'' اور یہ جملہ درمیان کلام میں واقع ہے کیونکہ ''وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُوْنَ'' معطوف ہے ''لِلّٰهِ الْبَنَاتُ'' پر۔ اور یہاں درمیان میں جملہ کو ذکر کرنے میں نکتہ باری تعالیٰ کی پاکی بیان کرنا ہے۔

(۲) اور کبھی درمیان میں جملہ لانے میں نکتہ دعاء کرنا ہوتا ہے جیسے شاعر کا شعر ہے ''اِنَّ الثَّمَانِیْنَ وَبُلِّغْتَهَا قَدْ اَحْوَجَتْ سَمْعِیْ اِلٰی تَرْجُمَانِ'' (بے شک اسّی سال میری زندگی کے گذر گئے، اور دعاء ہے کہ تو بھی اسی عمر کو پہنچایا جائے، تحقیق محتاج بنا دیا ان سالوں نے میرے کانوں کو ترجمان کی طرف) یعنی کہ کوئی میری بات کو بلند آواز سے بیان کر کے دہرانے والا۔ اب ایک بات چل رہی تھی کہ میری زندگی کے اسی سال گذر گئے اور میرے کان ترجمان کے محتاج ہو گئے لیکن درمیان میں دعاء کے ارادہ سے یہ کہہ دیا کہ ''تجھے بھی اللہ تعالیٰ اس عمر تک پہنچائے''۔ اور ''وَبُلِّغْتَهَا'' میں جو واؤ ہے اس جیسا واؤ جو درمیان کلام میں ہو اس کو واؤ اعتراضیہ کہا جاتا ہے نہ کہ حالیہ اور عاطفہ۔ عاطفہ تو اس لیے نہیں کہ انشاء کا عطف لازم آئے گا خبر پر جو کہ جائز نہیں، اور حالیہ اس لیے نہیں کہ اس کو عامل کے لیے قید بنانے کا قصد نہیں، اور ایسا واؤ حالیہ نہیں ہوتا ہے اعتراضیہ ہوتا ہے۔

(۱) وَالتَّنْبِیْهُ فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: وَاعْلَمْ فَعِلْمُ الْمَرْءِ یَنْفَعُهٗ هٰذَا اِعْتِرَاضٌ بَیْنَ اِعْلَمْ وَمَفْعُوْلِهٖ وَهُوَ اَنْ سَوْفَ یَاْتِیْ کُلُّ مَاقُدِّرَ اَنْ هِیَ الْمُخَفَّفَةُ مِنَ الْمُثَقَّلَةِ وَضَمِیْرُ الشَّانِ مَحْذُوْفٌ یَعْنِیْ اَنَّ الْمُقَدَّرَاتِ اٰتِیَةٌ وَاِنْ وَقَعَ فِیْهِ تَاخِیْرٌ مَّا وَفِیْ هٰذَا تَسْلِیَةٌ وَتَسْهِیْلٌ لِلْاَمْرِ (۲) فَالْاِعْتِرَاضُ یُبَایِنُ التَّتْمِیْمَ لِاَنَّهٗ اِنَّمَا یَکُوْنُ بِفَضْلَةٍ وَالْفَضْلَةُ لَابُدَّلَهَا مِنْ اِعْرَابٍ وَیُبَایِنُ التَّکْمِیْلَ لِاَنَّهٗ اِنَّمَا یَکُوْنُ لِدَفْعِ اِیْهَامِ خِلَافِ الْمَقْصُوْدِ وَیُبَایِنُ الْاِیْغَالَ لِاَنَّهٗ لَایَکُوْنُ اِلَّا فِیْ اٰخِرِ الْکَلَامِ لٰکِنَّهٗ یَشْمُلُ بَعْضَ صُوَرِ التَّذْیِیْلِ وَهُوَ مَایَکُوْنُ بِجُمْلَةٍ لَامَحَلَّ لَهَا مِنَ الْاِعْرَابِ وَقَعَتْ بَیْنَ جُمْلَتَیْنِ مُتَّصِلَتَیْنِ مَعْنًی لِاَنَّهٗ کَمَالَمْ یُشْتَرَطْ فِی التَّذْیِیْلِ اَنْ یَکُوْنَ بَیْنَ کَلَامَیْنِ لَمْ یُشْتَرَطْ فِیْهِ اَنْ لَایَکُوْنَ بَیْنَ کَلَامَیْنِ (۳) فَتَاَمَّلْ حَتّٰی یَظْهَرَ لَکَ فَسَادُ مَاقِیْلَ اَنَّهٗ یُبَایِنُ التَّذْیِیْلَ بِنَاءً عَلٰی اَنَّهٗ لَمْ یُشْتَرَطْ فِیْهِ اَنْ یَکُوْنَ بَیْنَ کَلَامٍ اَوْ کَلَامَیْنِ مُتَّصِلَیْنِ۔

ترجمه:۔ اور جیسے تنبیہ اس شعر میں ''وَاعْلَمْ فَعِلْمُ الْمَرْءِ یَنْفَعُهٗ'' یہ اعتراض ہے ''اِعْلَمْ'' اور اس کے مفعول کے درمیان، اور وہ یہ ہے ''اَنْ سَوْفَ یَاْتِیْ کُلُّ مَاقُدِّرَا''، ''اَنْ'' مخففہ من المثقلہ ہے اور ضمیر شان محذوف ہے یعنی مقدرات یقیناً واقع ہونے والے ہیں، اگرچہ واقع ہو ان میں تاخیر، اور اس میں تسلی اور تسہیل امر ہے، پس اعتراض مباین ہے تتمیم کا کیونکہ تتمیم ہوتی ہے فضلہ کے ذریعہ، اور فضلہ کے لیے ضروری ہے اعراب، اور مباین ہے تکمیل کا کیونکہ تکمیل ہوتی ہے دفع ایہام خلاف مقصود کے لیے، اور مباین ہے ایغال کا کیونکہ ایغال نہیں ہوتا ہے مگر کلام کے آخر میں، لیکن شامل ہوتا ہے تذییل کی بعض صورتوں کو، اور وہ یہ کہ ہو ایسے جملہ کے ساتھ جس کے لیے محل اعراب نہ ہو واقع ہو معنیً دو متصل جملوں کے درمیان کیونکہ جس تذییل میں یہ شرط نہیں ہے کہ دو کلاموں کے درمیان ہو، یہ شرط بھی نہیں ہے اس میں کہ دو کلاموں کے درمیان نہ ہو، پس خوب غور کر لو، یہاں تک کہ ظاہر ہو جائے تیرے لیے فساد اس کا جو کہا گیا ہے کہ اعتراض مباین ہے تذییل کا اس بناء پر کہ شرط نہیں ہے اس میں کہ ہو کلام کے درمیان یا دو متصل کلاموں کے درمیان۔

تشریح:۔ (۱) اور کبھی درمیان میں جملہ لانے میں نکتہ مخاطب کو تنبیہ کرنا ہوتا ہے جیسا کہ اس شعر میں ہے ''وَاعْلَمْ فَعِلْمُ الْمَرْءِ یَنْفَعُهٗ: اَنْ سَوْفَ یَاْتِیْ کُلُّ مَاقُدِّرَ'' (یعنی جان لو، اور آدمی کا علم اس کو نفع دیتا ہے، کہ عنقریب آ جائے گی ہر وہ چیز جو لکھ دی گئی) جس

میں شاعر نے "وَاعْلَمْ" اور اس کے مفعول "اَنْ سَوْفَ الخ" کے درمیان مخاطب کو تنبیہ کرنے کے لیے کہا "فَعِلْمُ الْمَرْءِ يَنْفَعُهُ" (کہ آدمی کا علم اس کو فائدہ دیتا ہے)، لہذا یہ اعتراض ہے، اور اس شعر میں "اَنْ" مخففہ من المثقلہ ہے اور اس کا اسم ضمیر شان ہے جو کہ محذوف ہے اور "سَوْفَ يَاْتِي الخ" اس کی خبر ہے۔

شعر کا مطلب یہ ہے کہ جو بات باری تعالیٰ نے تقدیر میں لکھ دی ہے وہ تجھے پہنچ کر رہے گی، اگرچہ کچھ تاخیر ہو جائے۔ شاعر کا مقصود اس سے مخاطب کو تسلی دینا ہے کہ جو تکلیف اور مصیبت آتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی تقدیر میں لکھی ہوئی ہوتی ہے وہ آکر رہے گی، یوں اس تسلی سے معاملہ آسان ہو جاتا ہے۔

(۲) آگے شارحؒ اعتراض اور دوسری اقسام کے درمیان نسبت کو بیان کر رہے ہیں کہ اعتراض اور تتمیم میں تباین کی نسبت ہے کیونکہ تتمیم تو فضلہ کے ذریعہ ہوتی ہے اور فضلہ کے لیے اعراب ضروری ہے، جبکہ اعتراض کے لیے کوئی محل اعراب نہیں ہوتا، لہذا دونوں میں تباین ہے۔ اور اعتراض و تکمیل میں بھی تباین کی نسبت ہے کیونکہ تکمیل تو خلاف مقصود کے وہم کو دفع کرنے کے لیے ہوتی ہے جبکہ اعتراض اس غرض کے لیے نہیں ہوتا۔ اور اعتراض و ایغال میں بھی تباین کی نسبت ہے کیونکہ ایغال تو آخر کلام میں ہوتا ہے جبکہ اعتراض درمیانِ کلام میں ہوتا ہے یا دو متصل کلاموں کے درمیان میں ہوتا ہے، آخر کلام میں نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اعتراض تذییل کی بعض صورتوں کو شامل ہوتا ہے وہ یہ کہ تذییل ایسے جملے کے ساتھ ہو جو محل اعراب نہ ہو اور وہ جملہ ایسے دو جملوں کے درمیان واقع ہو جو معنیً متصل ہوں تو اعتراض تذییل کی اس صورت کو شامل ہے۔ باقی مذکورہ صورت تذییل کی اس لیے ہے کہ جس طرح تذییل میں یہ شرط نہیں کہ دو کلاموں کے درمیان میں ہو اسی طرح یہ بھی شرط نہیں دو کلاموں کے درمیان میں نہ ہو، لہذا مذکورہ صورت میں اعتراض بھی ہے اور تذییل بھی ہے۔

(۳) شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تقریر میں غور کر لو، تاکہ غور کرنے سے ان لوگوں کے قول کا فساد بھی ظاہر ہو جائے جو کہتے ہیں کہ اعتراض تذییل کے مباین ہے اس وجہ سے کہ تذییل میں یہ شرط نہیں ہے کہ ایک کلام یا دو متصل کلاموں کے درمیان میں ہو، اور اعتراض میں یہ شرط ہے کہ وہ ایک کلام یا دو متصل کلاموں کے درمیان میں ہو، لہذا دونوں ایک دوسرے کے مباین ہوئے۔ تو اس کا جواب ہو گیا کہ شی کے شرط نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا نہ ہونا شرط ہو جائے، مثلاً تذییل کے لیے یہ شرط نہیں کہ کلام کے درمیان میں ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ یہ شرط قرار دیا جائے کہ تذییل درمیان کلام میں نہ ہو۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ بات ہے کہ تذییل اور اعتراض کے مفہوم الگ الگ ہیں مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایک دوسرے پر صادق نہ آئیں، بلکہ ہو سکتا ہے کہ دو مفہوموں میں مغایرت ہو اور ایک دوسرے پر صادق آئیں۔ خلاصہ یہ کہ تذییل میں جب دو کلاموں کے درمیان ہونا شرط نہیں ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ دو کلاموں کے درمیان کبھی نہ آئے۔ ہاں اگر تذییل میں دو کلاموں کے درمیان نہ ہونا شرط ہوتا تب یہ لازم آتا کہ تذییل دو کلاموں کے درمیان نہ ہو۔ حاصل یہ کہ تذییل اور اعتراض کے درمیان تباین کا قول کرنا صحیح نہیں ہے۔

(۱) وَمِمَّا جَاءَ اَیْ وَمِنَ الْاِعْتِرَاضِ الَّذِیْ وَقَعَ بَیْنَ کَلَامَیْنِ وَهُوَ اَکْثَرُ مِنْ جُمْلَةٍ اَیْضاً اَیْ کَمَا اَنَّ الْوَاقِعَ هُوَ بَیْنَه اَکْثَرُ مِنْ جُمْلَةٍ قَوْلُه تَعَالٰی فَاْتُوْهُنَّ مِنْ حَیْثُ اَمَرَکُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ وَیُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِیْنَ فَهٰذَا اِعْتِرَاضٌ اَکْثَرُ مِنْ جُمْلَةٍ لِاَنَّه کَلَامٌ یَشْتَمِلُ عَلٰی جُمْلَتَیْنِ وَقَعَ بَیْنَ کَلَامَیْنِ اَوَّلُهُمَا قَوْلُه فَاْتُوْهُنَّ مِنْ حَیْثُ اَمَرَکُمُ اللّٰهُ وَثَانِیْهُمَا قَوْلُه نِسَاءُ کُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ وَالْکَلَامَانِ مُتَّصِلَانِ مَعْنًی فَاِنَّ قَوْلَه نِسَاؤُکُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ بَیَانٌ لِقَوْلِهِ فَاْتُوْهُنَّ مِنْ حَیْثُ اَمَرَکُمُ اللّٰهُ وَهُوَ مَکَانُ الْحَرْثِ فَاِنَّ الْغَرَضَ الْاَصْلِیَّ مِنَ الْاِتْیَانِ طَلَبُ النَّسْلِ لَا قَضَاءُ الشَّهْوَةِ وَالنُّکْتَةُ فِیْ هٰذَا الْاِعْتِرَاضِ التَّرْغِیْبُ فِیْمَا اُمِرُوْا بِهٖ وَالتَّنْفِیْرُ عَمَّا نُهُوْا عَنْهُ. (۲) وَقَالَ قَوْمٌ وَقَدْ یَکُوْنُ النُّکْتَةُ فِیْهِ اَیْ فِی الْاِعْتِرَاضِ غَیْرَ مَاذُکِرَ مِمَّا سِوٰی دَفْعِ الْاِیْهَامِ حَتّٰی اَنَّه قَدْ یَکُوْنُ لِدَفْعِ اِیْهَامِ خِلَافِ الْمَقْصُوْدِ. (۳) ثُمَّ الْقَائِلُوْنَ بِاَنَّ النُّکْتَةَ فِیْهِ قَدْ تَکُوْنُ دَفْعَ الْاِیْهَامِ اِفْتَرَقُوْا فِرْقَتَیْنِ جَوَّزَ بَعْضُهُمْ وُقُوْعَهٗ اَیْ الْاِعْتِرَاضِ اٰخِرَ جُمْلَةٍ لَا یَلِیْهَا جُمْلَةٌ مُتَّصِلَةٌ بِهَا وَذَالِکَ بِاَنْ لَا تَلِیَ الْجُمْلَةَ جُمْلَةٌ اُخْرٰی اَصْلاً فَیَکُوْنُ الْاِعْتِرَاضُ فِیْ اٰخِرِ الْکَلَامِ اَوْ تَلِیْهَا جُمْلَةٌ اُخْرٰی غَیْرُ مُتَّصِلَةٍ بِهَا مَعْنًی، وَهٰذَا اصْطِلَاحٌ مَذْکُوْرٌ فِیْ مَوَاضِعَ مِنَ الْکَشَّافِ، فَالْاِعْتِرَاضُ عِنْدَ هٰؤُلَاءِ اَنْ یُؤْتٰی فِیْ اَثْنَاءِ الْکَلَامِ اَوْ فِیْ اٰخِرِهٖ اَوْ بَیْنَ کَلَامَیْنِ مُتَّصِلَیْنِ اَوْ غَیْرِ مُتَّصِلَیْنِ بِجُمْلَةٍ اَوْ اَکْثَرَ لَا مَحَلَّ لَهَا مِنَ الْاِعْرَابِ لِنُکْتَةٍ سَوَاءٌ کَانَتْ دَفْعَ الْاِیْهَامِ اَوْ غَیْرَه (٤) فَیَشْمَلُ الْاِعْتِرَاضُ بِهٰذَا التَّفْسِیْرِ التَّذْیِیْلَ مُطْلَقاً لِاَنَّه یَجِبُ اَنْ یَکُوْنَ بِجُمْلَةٍ لَا مَحَلَّ لَهَا مِنَ الْاِعْرَابِ وَاِنْ لَمْ یَذْکُرْهُ الْمُصَنِّفُ. (۵) وَبَعْضَ صُوَرِ التَّکْمِیْلِ وَهُوَ مَا یَکُوْنُ بِجُمْلَةٍ لَا مَحَلَّ لَهَا مِنَ الْاَعْرَابِ فَاِنَّ التَّکْمِیْلَ قَدْ یَکُوْنُ بِجُمْلَةٍ وَقَدْ یَکُوْنُ بِغَیْرِهَا وَالْجُمْلَةُ التَّکْمِیْلِیَّةُ قَدْ تَکُوْنُ ذَاتَ الْاِعْرَابِ وَقَدْ لَا تَکُوْنُ، (٦) لٰکِنَّهَا تُبَایِنُ التَّتْمِیْمَ لِاَنَّ الْفُضْلَةَ لَا بُدَّ لَهَا مِنَ الْاِعْرَابِ (۷) وَقِیْلَ لِاَنَّه لَا یُشْتَرَطُ فِی التَّتْمِیْمِ اَنْ یَکُوْنَ جُمْلَةً کَمَا اشْتُرِطَ فِی الْاِعْتِرَاضِ، وَهُوَ غَلَطٌ کَمَا یُقَالُ اَنَّ الْاِنْسَانَ یُبَایِنُ الْحَیْوَانَ لِاَنَّه لَمْ یُشْتَرَطْ فِی الْحَیْوَانِ النُّطْقُ فَافْهَمْ. (۸) وَبَعْضُهُمْ اَیْ جَوَّزَ بَعْضُ الْقَائِلِیْنَ بِاَنَّ نُکْتَةَ الْاِعْتِرَاضِ قَدْ تَکُوْنُ دَفْعَ الْاِیْهَامِ کَوْنَه اَیْ الْاِعْتِرَاضِ غَیْرَ جُمْلَةٍ فَالْاِعْتِرَاضُ عِنْدَهُمْ اَنْ یُؤْتٰی فِیْ اَثْنَاءِ الْکَلَامِ اَوْ بَیْنَ کَلَامَیْنِ مُتَّصِلَیْنِ مَعْنًی بِجُمْلَةٍ اَوْ غَیْرِهَا لِنُکْتَةٍ مَا فَیَشْمَلُ الْاِعْتِرَاضُ بِهٰذَا التَّفْسِیْرِ بَعْضَ صُوَرِ التَّتْمِیْمِ وَبَعْضَ صُوَرِ التَّکْمِیْلِ وَهُوَ مَا یَکُوْنُ وَاقِعاً فِیْ اَثْنَاءِ الْکَلَامِ اَوْ بَیْنَ الْکَلَامَیْنِ الْمُتَّصِلَیْنِ.

ترجمہ:۔ اور وہ جو آیا ہے یعنی وہ اعتراض جو واقع ہے دو کلاموں کے درمیان اور وہ زائد ہے جملہ سے بھی یعنی جیسا کہ زائد ہے وہ کلام جس میں واقع ہے زائد ہے جملہ سے، جیسے قول باری تعالیٰ "فَاْتُوْهُنَّ مِنْ حَیْثُ اَمَرَکُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ وَیُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِیْنَ نِسَاؤُکُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ" پس یہ اعتراض ہے جملہ سے زائد ہے کیونکہ یہ کلام ہے مشتمل ہے دو جملوں پر واقع ہے دو کلاموں کے درمیان، ان میں سے اول ان کا قول "فَاْتُوْهُنَّ مِنْ حَیْثُ اَمَرَکُمُ اللّٰهُ" ہے اور ثانی ان میں سے ان کا قول "نِسَاءُ

کُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ'' اور دونوں کلام معنیً متصل ہیں کیونکہ ان کا قول ''نِسَاؤُکُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ'' بیان ہے ان کے قول ''مِنْ حَیْثُ اَمَرَکُمُ اللّٰہُ'' کا اور وہ موضع حرث ہے کیونکہ اصل غرض عورتوں کے پاس آنے سے طلبِ نسل ہے نہ کہ قضاءِ شہوت، اور نکتہ اس اعتراض میں ترغیب ہے اس کی جس کا حکم کیا گیا ہے اور تنفیر ہے اس سے جس سے روکا گیا ہے۔ اور کہا ہے قوم نے کہ کبھی نکتہ ہوتا ہے اس میں یعنی اعتراض میں ماذکر کے علاوہ یعنی کبھی اعتراض برائے دفع ایہام خلافِ مقصود ہوتا ہے حتیٰ کہ کبھی ہوتا ہے دفع ایہام خلافِ مقصود کے لیے، پھر جو قائل ہیں کہ نکتہ اس میں کبھی دفع ایہام ہوتا ہے ان میں دو فرقے ہو گئے، بعض نے جائز قرار دیا ہے اس کا وقوع یعنی اعتراض ایسے جملہ کے آخر میں جس کے متصل کوئی جملہ متصلہ نہیں ہوتا اور یہ بایں طور کہ نہیں متصل ہوتا ہے جملہ کے دوسرا جملہ بالکل، پس ہوگا اعتراض کلام کے آخر میں، یا اس کے متصل دوسرا جملہ ہو مگر وہ اس کے ساتھ معنیً متصل نہ ہو، اور یہ اصطلاح مذکور ہے کشاف میں کئی جگہ، پس اعتراض ان کے ہاں یہ ہے کہ لایا جائے درمیان کلام میں یا آخر کلام میں یا دو متصل کلاموں میں، یا دو غیر متصل کلاموں میں ایک جملہ یا زیادہ جس کے لیے محل اعراب نہ ہو کسی نکتہ کے لیے خواہ وہ نکتہ دفع ایہام ہو یا اس کے علاوہ ہو، پس شامل ہوگا اعتراض اس تفسیر کی رُو سے تذییل کو مطلقاً کیونکہ ضروری ہے ایسے جملہ کے ساتھ جس کے لیے محل اعراب نہ ہو اگرچہ ذکر نہیں کیا ہے اس کو مصنفؒ نے، اور تکمیل کی بعض صورتوں کو، اور وہ وہ ہیں جو ایسے جملہ کے ساتھ ہوں جس کے لیے محل اعراب نہ ہو کیونکہ تکمیل کبھی ہوتی ہے جملہ کے ذریعہ اور کبھی غیر جملہ کے ذریعہ، اور جملہ تکملیہ کبھی اعراب والا ہوتا ہے اور کبھی اعراب والا نہیں ہوتا ہے، لیکن اعتراض مباین ہے تتمیم کا کیونکہ فضلہ کے لیے ضروری ہے اعراب، اور بعض نے کہا ہے کہ شرط نہیں ہے تتمیم میں کہ ہو جملہ جیسا کہ شرط ہے اعتراض میں اور یہ غلط ہے جیسے یوں کہا جائے کہ انسان مباین ہے حیوان کے کیونکہ شرط نہیں ہے حیوان میں نطق، پس خوب سمجھ لو، اور بعض نے یعنی جائز قرار دیا ہے بعض نے جو اس کے قائل ہیں کہ نکتہ اعتراض کبھی دفع ایہام ہوتا ہے کہ ہو یعنی اعتراض غیر جملہ، پس اعتراض ان کے نزدیک یہ کہ لایا جائے درمیان کلام میں یا معنیً دو متصل کلاموں میں جملہ یا غیر جملہ کسی نکتہ کے لیے، پس شامل ہوگا اعتراض اس تفسیر کی رُو سے تتمیم کی بعض صورتوں کو اور تکمیل کی بعض صورتوں کو، اور وہ وہ ہیں کہ واقع ہو ایک کلام کے درمیان یا دو متصل کلاموں کے درمیان۔

تشریح:۔(۱) یہاں تک اس اعتراض کا بیان ہوا جو کلام واحد میں ہو اور صرف ایک جملہ ہو، اب یہاں سے ایک ایسے اعتراض کو بیان فرما رہے ہیں جو ایک جملہ سے زائد ہو اور جس کلام کے درمیان میں واقع ہو رہا ہے وہ بھی ایک سے زائد ہو یعنی معنیً دو متصل کلاموں کے درمیان میں واقع ہو جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَأْتُوْهُنَّ مِنْ حَیْثُ اَمَرَکُمُ اللّٰہُ اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ وَیُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِیْنَ نِسَاؤُکُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ﴾ [بقرہ: ۲۲۲۔۲۲۳] (پس ان کے پاس اسی طریقے سے جاؤ جس طرح اللہ تعالیٰ نے تمہیں حکم دیا ہے۔ بے شک اللہ ان لوگوں سے محبت کرتا ہے جو اس کی طرف کثرت سے رجوع کریں، اور ان سے محبت کرتا ہے جو خوب پاک صاف رہیں تمہاری بیویاں تمہارے لیے کھیتیاں ہیں) جس میں ''اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ وَیُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِیْنَ'' اعتراض ہے جو کہ دو جملے ہیں، ایک ''یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ'' ہے اور دوسرا ''یُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِیْنَ'' ہے۔ اور دو کلاموں کے درمیان واقع ہے، ایک ''فَأْتُوْهُنَّ مِنْ

حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ" ہے، اور دوسرا "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ" ہے، اور دونوں معنی متصل ہیں کیونکہ دوسرا کلام پہلے کے لیے بیان ہے، اور "فَاْتُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ" سے مکان حرث یعنی قُبل مراد ہے کیونکہ عورتوں کے پاس آنے سے اصل غرض اولاد کو طلب کرنا ہے نہ کہ شہورت کو پورا کرنا۔ اور اس اعتراض میں نکتہ مامور بہ (اتیان فی القبل) کی ترغیب دینا ہے اور منہی عنہ (اتیان فی الدبر) سے نفرت دلانا ہے۔

(۲) جمہور نے تو اعتراض کی اس طرح تعریف کی تھی کہ "ایک کلام کے درمیان یا ایسے دو کلام جو معنی متصل ہوں کے درمیان ایک جملہ یا ایک جملہ سے زائد دفع شبہ اور دفع ایہام کے علاوہ کسی اور نکتہ کے لیے لایا جائے اور اس جملہ کا کوئی محل اعراب بھی نہ ہو" جبکہ جمہور کے بالمقابل بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اعتراض کا نکتہ جمہور کے ذکر کردہ نکتوں کے سوا بھی ہوسکتا ہے یعنی جمہور نے خلاف مقصود ایہام کو دفع کرنے کے سوا دیگر نکتے بیان کئے تھے، جبکہ ان حضرات کا خیال ہے کہ ان نکتوں کے سوا بھی ہوسکتا ہے یعنی خود خلاف مقصود ایہام کو دفع کرنا بھی اعتراض کا نکتہ ہوسکتا ہے۔

(۳) پھر ان حضرات کے دو فریق ہیں، ایک فریق کہتا ہے کہ اعتراض ایسے جملہ کے آخر میں بھی ہوسکتا ہے جس کے بعد کوئی جملہ متصلہ نہ ہو، جس کی صورت یہ ہے کہ یا تو سرے سے اس جملہ کے بعد کوئی جملہ ہی نہ ہو اس صورت میں جملہ معترضہ کلام کے آخر میں ہوگا، اور یا اس جملہ کے بعد دوسرا جملہ تو ہو لیکن اس کا پہلے جملے کے ساتھ کوئی معنوی اتصال اور تعلق نہ ہو اس صورت میں جملہ معترضہ وسطِ کلام میں ہوگا، اس فریق کی اصطلاح زمخشری کی تفسیر کشاف میں بکثرت ذکر ہے۔ پس اس فریق کے ہاں جملہ معترضہ عام ہے وسط کلام میں ہو یا آخر کلام میں، معنوی طور پر دو متصل کلاموں کے درمیان میں ہو یا غیر متصل کلاموں کے درمیان میں ہو، نکتہ اعتراض دفع ایہام ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور نکتہ ہو۔

(۴) پس ان حضرات کی تعریف کے مطابق اعتراض کی اطناب کی دیگر اقسام کے ساتھ نسبت اس طرح ہے۔ کہ اعتراض تذییل کی سب صورتوں کو شامل ہوگا یعنی اعتراض تذییل سے اعم مطلق ہے کیونکہ جس طرح اعتراض کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کے لیے محل اعراب نہ ہو، اسی طرح تذییل کے لیے بھی یہ شرط ہے کہ اس کے لیے محل اعراب نہ ہو، اگرچہ مصنفؒ نے سابق میں تذییل کی تعریف کرتے ہوئے یہ شرط صراحۃً ذکر نہیں کی ہے۔

(۵) اسی طرح اعتراض مذکورہ بالا تعریف کے مطابق تکمیل کی بھی بعض صورتوں کو شامل ہے وہ یہ کہ تکمیل ایسے جملے کے ساتھ ہو جس کے لیے محل اعراب نہ ہو، کیونکہ تکمیل کبھی بصورت جملہ ہوتی ہے اور کبھی بصورت مفرد، جملہ تکمیلیہ کبھی ذات الاعراب ہوتا ہے کبھی محل اعراب نہیں ہوتا ہے۔ تو جہاں تکمیل بصورت جملہ ہو اور اس کے لیے محل اعراب نہ ہو تو اس کو اعتراض شامل ہوگا، اور جہاں تکمیل بصورت مفرد ہو یا بصورتِ جملہ ذات الاعراب ہو تو ان دو صورتوں کو اعتراض شامل نہ ہوگا۔

(۶) البتہ اعتراض اور تتمیم میں اس فریق کے ہاں بھی تباین ہے جیسا کہ جمہور کے ہاں ہے کیونکہ تتمیم بصورت فضلہ ہوتی ہے

اور فضلہ کے لیے محل اعراب ہوتا ہے، بخلاف اعتراض کے کہ اس کے لیے محل اعراب کا نہ ہونا شرط ہے۔

(۷) بعض حضرات نے اعتراض اور تتمیم کے درمیان تباین کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ تتمیم میں جملہ ہونا شرط نہیں اور اعتراض میں جملہ ہونا شرط ہے اس لیے ان دونوں میں تباین ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ دونوں میں تباین کی یہ وجہ بتانا غلط ہے کیونکہ یہ تو بالکل ایسا ہی جیسے یوں کہا جائے کہ انسان اور حیوان میں تباین ہے کیونکہ انسان میں نطق شرط ہے حیوان میں نہیں ہے، ظاہر ہے کہ یہ غلط ہے کیونکہ انسان اخص مطلق ہے اور حیوان اعم مطلق ہے۔

(۸) وہ حضرات جو اس بات کے قائل ہیں کہ اعتراض کا نکتہ کبھی دفع ایہام ہوتا ہے ان میں سے دوسرا فریق اس کو بھی جائز قرار دیتے ہیں کہ اعتراض غیر جملہ ہو تو ان حضرات کے ہاں اعتراض کی تعریف یہ ہوگی کہ ایک کلام کے درمیان میں یا ایسے دو کلاموں کے درمیان جو معنیً متصل ہوں کسی نکتہ کے لیے جملہ یا غیر جملہ کو لایا جائے خواہ وہ نکتہ دفع ایہام ہو یا اس کا غیر ہو۔ اس تفسیر کے مطابق اعتراض تتمیم اور تکمیل کی بعض ان صورتوں کو بھی شامل ہوگا جن میں تتمیم اور تکمیل کلام کے آخر میں نہ ہو بلکہ درمیانِ کلام میں واقع ہو یا ایسے دو کلاموں کے درمیان میں واقع ہو جو معنیً متصل ہوں۔

(۱) وَاِمَّا بِغَيْرِ ذَالِكَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اِمَّا بِالْاِيْضَاحِ بَعْدَ الْاِبْهَامِ وَاِمَّا بِكَذَا وَكَذَا كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلَّذِيْنَ يَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهٗ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُوْنَ بِهٖ فَاِنَّهٗ لَوِ اخْتُصِرَ ☆ اَیْ تُرِكَ الْاِطْنَابُ فَاِنَّ الْاِخْتِصَارَ قَدْ يُطْلَقُ عَلٰى مَا يَعُمُّ الْاِيْجَازَ وَالْمُسَاوَاةَ كَمَا مَرَّ لَمْ يُذْكَرْ وَيُؤْمِنُوْنَ بِهٖ لِاَنَّ اِيْمَانَهُمْ لَا يُنْكِرُهٗ اَیْ لَا يَجْهَلُهٗ مَنْ يُثْبِتُهُمْ فَلَا حَاجَةَ اِلَى الْاِخْبَارِ بِهٖ لِكَوْنِهٖ مَعْلُوْمًا وَحَسَّنَ ذِكْرَهٗ اَیْ ذِكْرَ قَوْلِهٖ وَيُؤْمِنُوْنَ بِهٖ اِظْهَارُ شَرَفِ الْاِيْمَانِ وَتَرْغِيْبًا فِيْهِ (۲) وَكَوْنُ هٰذَا الْاِطْنَابِ بِغَيْرِ مَا ذُكِرَ مِنَ الْوُجُوْهِ السَّابِقَةِ ظَاهِرًا بِالتَّاَمُّلِ فِيْهَا۔

ترجمہ:۔ یا اس کے علاوہ کے ذریعہ ہو، اس کا عطف ہے ''امابالایضاح بعد الایہام وامابکذاو کذا'' پر جیسے باری تعالیٰ کا قول ''اَلَّذِيْنَ يَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهٗ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُوْنَ بِهٖ'' تو اگر اختصار کیا جاتا یعنی اطناب کو ترک کیا جاتا کیونکہ اختصار کا کبھی اطلاق کیا جاتا ہے جو عام ہو ایجاز اور اطلاق ہر دو کو جیسا کہ گذر چکا، تو ذکر نہ کیا جاتا ہے ''يُؤْمِنُوْنَ بِهٖ'' کیونکہ ان کے ایمان کا انکار نہیں کیا جاتا یعنی بے خبر نہیں رہتا اس سے وہ جو ان کو ثابت مانتا ہے، پس حاجت نہیں ہے اس کی خبر دینے کی کیونکہ یہ معلوم ہے اور مستحسن قرار دیا اس کے ذکر کو یعنی ان کے قول ''يُؤْمِنُوْنَ بِهٖ'' کے ذکر کو شرف ایمان کے اظہار کے لیے اور اس کی ترغیب کے لیے، اور ہونا اس اطناب کا وجوہ سابقہ کے علاوہ ظاہر ہے اس میں غور کرنے سے۔

تشریح:۔ ''قولہ وَاِمَّا بِغَيْرِ ذَالِكَ'' یہ عطف ہے ''اِمَّا بِالْاِيْضَاحِ بَعْدَ الْاِبْهَامِ'' پر۔ شارحؒ نے ''وامابکذاو کذا'' جو کہا ہے یہ زائد ہے اس کی ضرورت نہیں ہے۔

(۱) اب تک اطناب کی آٹھ قسموں کا بیان تھا، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اطناب ان آٹھ قسموں میں منحصر نہیں ہے ان کے علاوہ بھی

اطناب ہوسکتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهٗ یُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَیُؤْمِنُوْنَ بِهٖ﴾ [سورۂ مومن: ۷] (وہ فرشتے جو عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں، اور جو اس کے گرد موجود ہیں، وہ سب اپنے پروردگار کی حمد کے ساتھ اس کی تسبیح کرتے ہیں، اور اس پر ایمان رکھتے ہیں) جس میں اگر اختصار یعنی ترک اطناب مقصود ہوتا تو "یُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" ذکر نہ کرتے جو کہ اصل معنی سے زائد اور اطناب کا سبب ہے کیونکہ جو لوگ فرشتوں کے وجود سے بے خبر نہیں ہیں ان کے وجود کو مانتے ہیں وہ فرشتوں کے رب تعالیٰ پر ایمان لانے کے منکر نہیں ہیں، لہٰذا "یُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" کے ذریعہ ان کا رب تعالیٰ پر ایمان کی خبر دینے کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ اس کلام کا مخاطب اس کو جانتا ہے، مگر یہاں رب تعالیٰ پر ایمان لانے کی شرافت کو ظاہر کرنے کے لیے "یُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" کا ذکر مستحسن ہے تاکہ دوسرے لوگوں کے لیے یہ جملہ رب تعالیٰ پر ایمان لانے کی ترغیب کا سبب بنے۔

☆ درمیان میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کے قول "لَوِ اخْتَصَرَ" میں اختصار بمعنی لغوی (مختصر ہونا) میں مستعمل ہے لہٰذا یہ ایجاز اور مساوات دونوں کو شامل ہے مطلب یہ کہ اگر ایجاز یا مساوات کا قصد ہوتا تو "یُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" ذکر نہ کرتے۔ اور اختصار اصطلاح میں صرف ایجاز کو کہتے ہیں۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں مذکورہ آیت مبارکہ میں جو اطناب ہے اس میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اطناب کی یہ قسم سابقہ آٹھ اقسام سے مختلف ہے۔ اس لیے کہ یہ ایضاح بعد الابہام نہیں کیونکہ ماقبل میں ابہام نہیں کہ "یُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" اس کو دور کردے۔ اور تکرار نہیں، کیونکہ "یُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" کا ماقبل میں ذکر نہیں کہ تکرار ہو۔ اور ایغال نہیں کیونکہ "یُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" کسی کلام یا شعر کے آخر میں نہیں ہے، بلکہ اس کے بعد ﴿وَیَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِیْنَ آمَنُوْا﴾ ہے جو ماقبل پر عطف ہے۔ اور تذییل نہیں کیونکہ "یُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" اپنے ماقبل کے معنی پر مشتمل نہیں بلکہ اس کا ماقبل اس پر مشتمل ہے۔ اور تکمیل نہیں کیونکہ "یُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" دفع ایہام کے لیے نہیں ہے۔ اور تتمیم نہیں کیونکہ "یُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" فضلہ نہیں ہے۔ اور اعتراض نہیں کیونکہ "یُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" میں واو برائے عطف ہے اعتراضیہ نہیں ہے۔

(۱) وَاعْلَمْ اَنَّهُ قَدْ يُوْصَفُ الْكَلَامُ بِالْاِيْجَازِ وَالْاِطْنَابِ بِاعْتِبَارِ قِلَّةِ حُرُوْفِهِ وَكَثْرَتِهَا بِالنِّسْبَةِ اِلٰى كَلَامٍ اٰخَرَ مُسَاوٍ لَهُ اَيْ لِذٰلِكَ الْكَلَامِ فِيْ اَصْلِ الْمَعْنٰى فَيُقَالُ لِلْاَكْثَرِ حُرُوْفًا اِنَّهُ مُطْنِبٌ وَلِلْاَقَلِّ اِنَّهُ مُوْجَزٌ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ: يَصِدُّ اَيْ يُعْرِضُ عَنِ الدُّنْيَا اِذَا عَنَّ اَيْ ظَهَرَ سُؤْدَدٌ اَيْ سِيَادَةٌ وَلَوْ بَرَزَتْ فِيْ زِيِّ عَذْرَاءَ نَاهِدٍ، اَلزِّيُّ اَلْهَيْئَةُ وَالْعَذْرَاءُ اَلْبِكْرُ وَالنُّهُوْدُ اِرْتِفَاعُ الثَّدْيِ وَقَوْلِهِ شِعْرٌ: لَسْتُ بِنَظَّارٍ اِلٰى جَانِبِ الْغِنٰى: اِذَا كَانَتِ الْعَلْيَاءُ فِيْ جَانِبِ الْفَقْرِ ☆ فَقَوْلُهُ لَسْتُ بِالضَّمِّ عَلٰى اَنَّهُ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ بِدَلِيْلِ مَا قَبْلَهُ وَهُوَ قَوْلُهُ وَاِنِّيْ لَصَبَّارٌ عَلٰى مَا يَنُوْبُنِيْ: وَحَسْبُكَ اَنَّ اللّٰهَ اَثْنٰى عَلَى الصَّبْرِ: يَصِفُهُ بِالْمَيْلِ اِلَى الْمَعَالِيْ. يَعْنِيْ اَنَّ السِّيَادَةَ مَعَ التَّعَبِ اَحَبُّ اِلَيْهِ مِنَ الرَّاحَةِ مَعَ الْخُمُوْلِ فَهٰذَا الْبَيْتُ اِطْنَابٌ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْمِصْرَاعِ السَّابِقِ، (۲) وَيَقْرُبُ مِنْهُ اَيْ مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ قَوْلُهُ تَعَالٰى لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ وَقَوْلُ الْحَمَاسِيِّ شِعْرٌ: وَنُنْكِرُ اِنْ شِئْنَا عَلَى النَّاسِ قَوْلَهُمْ: وَلَا يُنْكِرُوْنَ الْقَوْلَ حِيْنَ نَقُوْلُ. يَصِفُ رِيَاسَتَهُمْ وَاِنْفَاذَ حُكْمِهِمْ اَيْ نَحْنُ نُغَيِّرُ مَا نُرِيْدُ مِنْ قَوْلِ غَيْرِنَا وَاَحَدٌ لَا يَجْتَرِئُ عَلَى الْاِعْتِرَاضِ عَلَيْنَا فَالْاٰيَةُ اِيْجَازٌ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْبَيْتِ (۳) وَاِنَّمَا قَالَ يَقْرُبُ لِاَنَّ مَا فِي الْاٰيَةِ يَشْتَمِلُ عَلٰى كُلِّ فِعْلٍ وَالْبَيْتُ مُخْتَصٌّ بِالْقَوْلِ فَالْكَلَامَانِ لَا يَتَسَاوِيَانِ فِيْ اَصْلِ الْمَعْنٰى بَلْ كَلَامُ اللّٰهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰى اَجَلُّ وَاَعْلٰى وَكَيْفَ لَا وَاللّٰهُ اَعْلَمُ. تَمَّ الْفَنُّ الْاَوَّلُ بِعَوْنِ اللّٰهِ وَتَوْفِيْقِهِ وَاِيَّاهُ اَسْأَلُ فِيْ اِتْمَامِ الْفَنَّيْنِ الْاٰخِيْرَيْنِ هِدَايَةَ طَرِيْقِهِ.

ترجمہ:۔ اور جان لو یہ کہ کبھی متصف کیا جاتا ہے کلام کو ایجاز اور اطناب کے ساتھ اس کے حروف کی قلت وکثرت کے اعتبار سے دوسرے کلام کی نسبت سے جو برابر ہو اس کلام کے ساتھ اصل معنی میں، پس کہا جاتا ہے زائد حروف والے کو کہ یہ مطنب ہے اور کم حروف والے کو کہ یہ موجز ہے جیسے شعر "یَصِدُّ" یعنی اعراض کرتا ہے وہ دنیا سے جب ظاہر ہو "سُؤْدَدٌ" یعنی سرداری اگر چہ ظاہر ہو وہ نوجوان بلند پستان لڑکی کی روپ میں، "اَلزِّیُّ" بمعنی ہیئت اور "اَلْعَذْرَاءُ" بمعنی باکرہ، اور "اَلنُّهُوْدُ" بمعنی پستان کا بلند ہونا، اور اس کا قول شعر: "لَسْتُ بِنَظَّارٍ اِلٰى جَانِبِ الْغِنٰى: اِذَا كَانَتِ الْعَلْيَاءُ فِيْ جَانِبِ الْفَقْرِ" پس اس کا قول "لَسْتُ" ضمہ کے ساتھ ہے اس بناء پر کہ یہ فعل متکلم ہے بدلیل اس کے ماقبل کے اور وہ اس کا قول "وَاِنِّيْ لَصَبَّارٌ عَلٰى مَا يَنُوْبُنِيْ: وَحَسْبُكَ اَنَّ اللّٰهَ اَثْنٰى عَلَى الصَّبْرِ" شاعر بیان کرتا ہے اپنا میلان بلند خیالی کی طرف یعنی سرداری تعب کے ساتھ مجھے محبوب ہے راحت سے گمنامی کے ساتھ، پس یہ بیت اطناب ہے سابقہ مصرعہ کی بنسبت، اور اسی کے قریب ہے قول باری تعالیٰ "لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ" اور حماسی کا قول "وَنُنْكِرُ اِنْ شِئْنَا عَلَى النَّاسِ قَوْلَهُمْ: وَلَا يُنْكِرُوْنَ الْقَوْلَ حِيْنَ نَقُوْلُ" شاعر بیان کرتا ہے اپنی سرداری اور نفاذ حکم کو یعنی ہم تغیر کر سکتے ہیں جو ہم چاہے اپنے غیر کے قول میں اور کوئی اعتراض نہیں کر سکتا ہے ہم پر اعتراض کرنے کا، پس آیت ایجاز ہے بیت کی نسبت سے، اور ماتنؒ نے کہا "یقرب" کیونکہ آیت کا مضمون ہر فعل کو شامل ہے اور بیت خاص ہے قول کے ساتھ، پس دونوں کلام مساوی نہیں اصل معنی میں بلکہ اللہ تعالیٰ کا کلام اجل اور اعلیٰ ہے اور کیسے نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ تو سب سے زیادہ جاننے والا ہے۔ پہلا فن باری تعالیٰ کی

مدد اور توفیق سے تام ہوا اور اسی سے سوال کرتا ہے دوسرے دو فنون کے اتمام میں اس کی راہ کی ہدایت۔

تشریح: (۱) سابق میں مصنفؒ نے ایجاز، اطناب اور مساوات کی تفسیر اس طرح کی تھی کہ اگر کلام مقتضیٰ مقام یا متعارف الاوساط سے کم ہو تو موجز ہے اور برابر ہو تو مساوی ہے اور اگر زائد ہو تو مطنب ہے۔ اب فرماتے ہیں کہ کبھی کلام حروف کی قلت وکثرت کے اعتبار سے موجز ومطنب ہوتا ہے مثلاً دو کلام اصل معنیٰ کی ادائیگی میں برابر ہیں، مگر ایک کے حروف زائد ہیں اور دوسرے کے کم ہیں، تو زائد حروف والے کو مطنب اور کم حروف والے کو موجز کہیں گے جیسا کہ ایک شعر ابو تمام کا ہے "يَصِدُّ عَنِ الدُّنْيَا اِذَا عَنَّ سُؤْدَدٌ: وَلَوْ بَرَزَتْ فِيْ زِيِّ عَذْرَاءِ نَاهِدِ" (میرا ممدوح دنیا سے اعراض کرتا ہے جب اس کے لیے سرداری ظاہر ہو جائے، اگر چہ وہ دنیا ظاہر ہو نوجوان اٹھے ہوئے پستانوں والی لڑکی کی شکل میں)۔ "يَصِدُّ" بمعنی اعراض کرتا ہے۔ "عَنَّ" بمعنی ظاہر ہوا۔ "سُؤْدَدٌ" بمعنی سرداری۔ "اَلزِّيّ" بمعنی ہیئت اور شکل۔ "عَذْرَاء" بمعنی باکرہ لڑکی۔ "نُهُوْد" بمعنی پستان کا بلند ہونا۔ اور دوسرا شعر معذّل بن غیلان کا ہے "لَسْتُ بِنَظَّارٍ اِلٰى جَانِبِ الْغِنٰى: اِذَا كَانَتِ الْعُلْيَاءُ فِيْ جَانِبِ الْفَقْرِ" (میں نظر کرنے والا نہیں ہوں مالداری کی طرف، جب ہو بلندی اور عزت فقر کی جانب میں) شاعر بلندیوں کی طرف اپنا میلان بتا رہا ہے۔ دونوں بیتوں کا مطلب یہ ہے کہ "فقر اور زحمت کے ساتھ سر بلندی اور عزت وسرداری کی زندگی بہتر ہے دولت اور راحت کے ساتھ ذلت وخواری بے سرداری کی زندگی سے"۔ پس اصل معنیٰ میں دونوں بیت برابر ہیں مگر دوسرے بیت کے حروف پہلے بیت کے حروف سے زیادہ ہیں اس لیے دوسرے بیت میں پہلے کی بنسبت اطناب اور پہلے میں دوسرے کی بنسبت ایجاز پایا جاتا ہے۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے دوسرے شعر کے لفظ "لَسْتُ" کی صیغوی تحقیق کی ہے کہ "لَسْتُ" تاء کے ضمہ کے ساتھ متکلم کا صیغہ ہے، جس کی دلیل اس کا ماقبل شعر ہے جس میں لفظ "اِنِّیْ" ضمیر متکلم کے ساتھ ہے، وہ شعر یہ ہے "وَاِنِّیْ لَصَبَّارٌ عَلٰى مَا يَنُوْبُنِيْ: وَحَسْبُكَ اَنَّ اللّٰهَ اَثْنٰى عَلَى الصَّبْرِ" (بے شک میں صبر کرنے والا ہوں ان مصائب پر جو مجھ پر آتے ہیں، اور تیرے لیے یہی کافی ہے کہ باری تعالیٰ نے صبر کی تعریف کی ہے)۔

(۲) اوپر جو کہا کہ ایجاز اور اطناب کبھی قلت حروف اور کثرتِ حروف کے لحاظ سے ہوتے ہیں جس کی مثال کے طور پر دو بیتوں کو ذکر کر دیا، اب مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کے قریب قریب باری تعالیٰ کا ارشاد اور حماسی کا شعر بھی ہے، جن میں بھی قلت حروف اور کثرت حروف کے لحاظ سے ایجاز واطناب پایا جاتا ہے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ﴾ [انبیاء: ۲۳] (وہ جو کچھ کرتا ہے، اس کا کسی کو جواب دہ نہیں ہے، اور ان سب کو جواب دہی کرنی ہوگی) اور حماسی کا شعر ہے "وَنُنْكِرُ اِنْ شِئْنَا عَلَى النَّاسِ قَوْلَهُمْ: وَلَا يُنْكِرُوْنَ الْقَوْلَ حِيْنَ نَقُوْلُ" (ہم انکار کر دیتے ہیں اگر ہم چاہیں لوگوں کی باتوں کا، اور لوگ انکار نہیں کر سکتے ہیں جب ہم بات کہیں) شاعر اپنی چودہراہٹ اور حکم کو نافذ کرنا بیان کر رہا ہے یعنی ہم جو چاہیں اپنے غیر کے قول کو بدل دیتے ہیں جبکہ ہم پر کوئی اعتراض کرنے کی جرأت نہیں کر سکتا ہے۔ چونکہ آیت مبارکہ اور شعر کا معنیٰ قریب قریب ہے

کہ ''ہمیں غیر کے مواخذہ پر قدرت حاصل ہے اور غیر کو ہمارے مواخذے کی قدرت حاصل نہیں'' اور آیت مبارکہ کے حروف کم ہیں اور شعر کے زیادہ ہیں اس لیے آیتِ مبارکہ میں شعر کی بنسبت ایجاز اور شعر میں آیتِ مبارکہ کی بنسبت اطناب پایا جاتا ہے۔

(۴) باقی مصنفؒ نے یوں نہیں کہا کہ ''مذکورہ آیتِ مبارکہ اور حماسی کا شعر ایجاز واطناب کے اسی قبیل سے ہیں'' بلکہ یوں کہا ہے کہ ''ایجاز واطناب کے اسی قبیل کے قریب ہیں'' تو اس کی وجہ یہ ہے کہ آیتِ مبارکہ میں عموم ہے فعل اور قول دونوں کو شامل ہے جبکہ شعر میں عموم نہیں صرف قول کو شامل ہے، پس دونوں کلام اصل معنی کی ادائیگی میں برابر نہیں ہیں، اس لیے مصنفؒ نے یہ نہیں کہا کہ آیتِ مبارکہ اور حماسی کا شعر ایجاز واطناب کے اسی قبیل سے ہیں۔

باقی آیتِ مبارکہ اور شعر کے معنوی قرب سے کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ شعر علوِ مرتبہ اور بلاغت میں باری تعالیٰ کے کلام کے برابر ہے بلکہ اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ کا کلام بہت اجل اور اعلیٰ ہے، اور کیوں اجل واعلیٰ نہ ہو کہ باری تعالیٰ تو سب سے زیادہ جاننے والا ہے، پس ایک عاجز بندہ کا کلام اس کے کلام کے برابر کیسا ہوسکتا ہے؟۔ شارحؒ نے ''وَاللّٰهُ اَعْلَمُ'' سے اپنے گذشتہ کلام (کہ باری تعالیٰ کا کلام اجل واعلیٰ ہے) کی دلیل کی طرف بھی اشارہ کیا اور اختتام فن اول کی طرف بھی اشارہ کیا کیونکہ اس جملہ سے مضمون کے اختتام کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔

تَمَّ الْفَنُّ الْاَوَّلُ بِعَوْنِ اللّٰهِ وَتَوْفِيْقِهٖ وَاِيَّاهُ اَسْاَلُ فِيْ اِتْمَامِ الْفَنَّيْنِ الْاٰخِيْرَيْنِ هِدَايَةَ طَرِيْقِهٖ. وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ عَلٰى اِتْمَامِهٖ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ.

اَلْفَنُّ الثَّانِیْ عِلْمُ الْبَیَانِ

(۱) قَدَّمَه عَلَی الْبَدِیْعِ لِلْاِحْتِیَاجِ اِلَیْهِ فِیْ نَفْسِ الْبَلَاغَةِ وَتَعَلُّقِ الْبَدِیْعِ بِالتَّوَابِعِ

ترجمه:۔ مقدم کیا ہے علم بیان کو بدیع پر کیونکہ احتیاج علم بیان کو نفس بلاغت میں ہے اور تعلق بدیع کا توابع سے ہے۔

تشریح:۔ مختصر المعانی تین فنون پر مشتمل کتاب ہے، یہاں تک فن اول یعنی معانی کی بحث مکمل ہوگئی، آگے مصنفؒ فن ثانی یعنی بیان سے بحث فرمانا چاہتے ہیں پھر فن بدیع سے بحث فرمائیں گے۔

(۱) علامہ سعد الدین تفتازانیؒ فن بیان اور بدیع کے درمیان ربط بیان کرنا چاہتے ہیں، فرماتے ہیں، فن بیان کو بدیع پر اس لیے مقدم کیا ہے کہ فن بیان جزء بلاغت ہے یوں کہ بیان کے ذریعہ تعقید معنوی سے احتراز ہوتا ہے اور تعقید معنوی سے احتراز فصاحت کے لیے شرط ہے اور فصاحت جزءِ بلاغت ہے تو فن بیان جزءِ بلاغت قرار پایا، پس نفسِ بلاغت کے حصول کے لیے علم بیان کی ضرورت ہے جبکہ بدیع توابع بلاغت میں سے ہے نفس بلاغت سے خارج ہے، ظاہر ہے کہ جو جزءِ بلاغت ہو وہ اس سے مقدم ہوگا جو بلاغت کا تابع اور بلاغت سے خارج ہو، اس لیے مصنفؒ نے بیان کو بدیع سے مقدم کردیا ہے۔

فائدہ:۔ سعد الدین تفتازانیؒ کی اس بات (کہ علم بدیع علم معانی اور بیان کا تابع ہے) سے علم بدیع کی تعریف کی طرف بھی اشارہ ہوگیا کہ علم بدیع "عِلْمٌ یُعْرَفُ بِهٖ تَحْسِیْنُ الْکَلَامِ بَعْدَ رِعَایَةِ الْمُطَابَقَةِ وَوُضُوْحِ الدَّلَالَةِ"۔ اس تعریف میں "رِعَایَةِ الْمُطَابَقَةِ" سے علم معانی مراد ہے اور "وُضُوْحِ الدَّلَالَةِ" سے علم بیان مراد ہے۔ "التوابع" کا الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے اصل میں "تَوَابِعِهَا" ہے ہاء ضمیر بلاغت کی طرف راجع ہے۔ "وَتَعَلُّقِ الْبَدِیْعِ" عطف ہے "اَلْاِحْتِیَاجِ اِلَیْهِ" پر۔ اور نفسِ بلاغت سے مراد ذات بلاغت ہے۔

(۱) وَهُوَ عِلْمٌ (۲) اَیْ مَلَکَةٌ یَقْتَدِرُ بِهَا عَلٰی اِدْرَاکَاتٍ جُزْئِیَّةٍ اَوْ اُصُوْلٌ وَقَوَاعِدُ مَعْلُوْمَةٌ یُعْرَفُ بِهٖ اِیْرَادُ الْمَعْنَی الْوَاحِدِ اَیِ الْمَدْلُوْلِ عَلَیْهِ بِکَلَامٍ مُطَابِقٍ لِمُقْتَضَی الْحَالِ بِطُرُقٍ وَتَرَاکِیْبَ مُخْتَلِفَةٍ فِیْ وُضُوْحِ الدَّلَالَةِ عَلَیْهِ اَیْ عَلٰی ذٰلِکَ الْمَعْنٰی بِاَنْ یَکُوْنَ بَعْضُ الطُّرُقِ وَاضِحَ الدَّلَالَةِ عَلَیْهِ وَبَعْضُهَا اَوْضَحُ. (۳) وَالْوَاضِحُ خَفِیٌّ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْاَوْضَحِ فَلَا حَاجَةَ اِلٰی ذِکْرِ الْخِفَاءِ (۴) وَتَقْیِیْدُ الْاِخْتِلَافِ بِالْوُضُوْحِ لِیَخْرُجَ مَعْرِفَةُ اِیْرَادِ الْمَعْنَی الْوَاحِدِ بِطُرُقٍ مُخْتَلِفَةٍ فِی اللَّفْظِ وَالْعِبَارَةِ (۵) وَاللَّامُ فِی الْمَعْنَی الْوَاحِدِ لِلْاِسْتِغْرَاقِ الْعُرْفِیِّ اَیْ کُلُّ مَعْنًی وَاحِدٍ یَدْخُلُ تَحْتَ قَصْدِ الْمُتَکَلِّمِ وَاِرَادَتِهٖ (۶) فَلَوْ عَرَفَ وَاحِدٌ اِیْرَادَ مَعْنًی قَوْلِنَا زَیْدٌ جَوَادٌ بِطُرُقٍ مُخْتَلِفَةٍ لَمْ یَکُنْ بِمُجَرَّدِ ذٰلِکَ عَالِمًا بِالْبَیَانِ.

ترجمه:۔ اور وہ ایسا علم ہے یعنی ملکہ ہے جس سے قدرت حاصل ہوتی ہے ادرکات جزئیہ پر، یا اصول اور قواعد معلومہ کا نام ہے جس سے معلوم ہوجاتا ہے ایک معنی کا لانا، وہ معنی جو مدلول علیہ ہو مقتضی الحال کے مطابق کلام کا، ایسے طرق اور تراکیب کے ساتھ جو مختلف ہوں وضوح اور خفاء کے اعتبار سے دلالت کرنے میں اس معنی پر، بایں طور کہ بعض طرق واضح ہوں اس معنی پر دلالت کرنے میں، اور بعض اوضح

ہوں، اور واضح خفی ہے اوضح کی بنسبت، اس لیے ضرورت نہیں ذکرِ خفاء کی، اور مقید کرنا اختلاف کو وضوح کے ساتھ اس لیے ہے تاکہ خارج ہو جائے معنی واحد کو ایسے طریقوں کے ساتھ لانے کی معرفت سے جو صرف لفظ وعبارت میں مختلف ہوں، اور الف لام ''اَلْمَعْنَی الْوَاحِد'' میں استغراق عرفی کے لیے ہے، یعنی ہر وہ ایک معنی جو آ سکتے ہوں قصد وارادۂ متکلم کے تحت، پس اگر کوئی جانتا ہو ہمارے قول ''زَیْدٌ جَوَادٌ'' کے معنی کو مختلف طریقوں سے لانا تو نہ ہوگا صرف اس کی وجہ سے وہ عالم بالبیان۔

تشریح:۔(۱) ماتنؒ نے علم بیان کی تعریف کی ہے کہ ''علم بیان وہ علم ہے جس سے ایک معنی کو ایسے مختلف طریقوں سے بیان کرنے کی معرفت حاصل ہو جائے جو طریقے اس معنی پر دلالت کرنے میں وضوح اور خفاء کے اعتبار سے مختلف ہوں'' یعنی ان میں سے کوئی ایک طریقہ اس معنی پر زیادہ وضاحت سے دلالت کرتا ہو اور دوسرا اس سے کم وضاحت سے دلالت کرتا ہو۔

مثلاً ''زید سخی ہے'' اس معنی کو آپ یوں بیان کریں کہ ''زَیْدٌ کَثِیْرُ الرَّمَادِ'' (یعنی زید کی راکھ زیادہ ہے) کیونکہ جو سخی ہوتا ہے وہ مہمانوں کے لیے کھانا زیادہ پکاتا ہے لہٰذا اس کے ہاں آگ زیادہ جلتی ہے اور جس کے ہاں آگ زیادہ جلتی ہو اس کی راکھ زیادہ ہوتی ہے تو ''زَیْدٌ کَثِیْرُ الرَّمَادِ'' سے زید کی سخاوت کو بیان کیا، پھر اسی معنی کو آپ ''زَیْدٌ جَبَانُ الْکَلْبِ'' (کہ زید کا کتا بزدل ہے) کیونکہ زید سخی ہے اس کے پاس مہمان بہت آتے ہیں اور جس کے پاس مہمان زیادہ آتے ہوں اس کا کتا آخر تھک کر بزدل بن جاتا ہے پھر لوگوں کو نہیں بھونکتا ہے تو ''زَیْدٌ جَبَانُ الْکَلْبِ'' سے بھی زید کی سخاوت کو بیان کیا۔ پس ظاہر ہے کہ عبارتِ اوّل اس معنی پر دلالت کرنے میں زیادہ واضح ہے۔

یوں بھی مثال دی جا سکتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ ہارون الرشید نے خواب دیکھا کہ اس کے سارے دانت گر گئے ہیں صبح خوابوں کی تعبیر کرنے والے سے اپنا خواب بیان کیا انہوں نے یوں تعبیر کی کہ ''خلیفہ کی تمام قومیں خلیفہ کے مرنے سے پہلے مر جائیں گی''۔ ہارون الرشید ناراض ہو کر اسے جیل بھیج دیا دوسرے معبّر کو بلایا انہوں نے یوں تعبیر کی کہ ''خلیفہ کی عمر اس کی تمام قوموں سے لمبی ہوگی'' ہارون الرشید خوش ہو کر اسے انعام دے دیا۔ اب دیکھیں دونوں تعبیروں کا معنی ایک ہے البتہ اول تعبیر دلالت کرنے میں صریح اور اوضح ہے اور دوسری تعبیر کنایہ اور خفی ہے اور اول سے مایوسی ہوئی دوم سے خوشی۔

(۲) **قوله اَیْ مَلَکَةٌ یَقْتَدِرُ الخ** سے علامہ سعد الدین تفتازانیؒ کی غرض یہ بیان کرنا ہے کہ لفظِ علم علی الاشتراک دو معانی میں مستعمل ہے (۱) ملکہ، وہ کیفیت راسخہ جس سے ادرکات جزئیہ پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے۔ (۲) دوسرا علم بمعنی اصول اور قواعد معلومہ۔ اور ان دو معانی میں سے یہاں جو بھی مراد لے صحیح ہے۔

(۳) **قوله وَالْوَاضِحُ خَفِیٌّ الخ** اس عبارت سے علامہ خلخالیؒ پر ردّ کرنا مقصود ہے علامہ خلخالیؒ نے ماتنؒ کی عبارت ''فِیْ وُضُوْحِ الدَّلَالَةِ عَلَیْهِ'' کے بعد لفظ ''وَخِفَائِهَا'' بڑھایا ہے کہ وہ طریقے اس معنی پر دلالت کرنے میں وضوح اور خفاء دونوں کے اعتبار سے مختلف ہوں۔ سعد الدین تفتازانیؒ فرماتے ہیں لفظ ''وَخِفَائِهَا'' بڑھانے کی ضرورت نہیں بلکہ صرف ''فِیْ وُضُوْحِ الدَّلَالَةِ عَلَیْهِ'' کہنے سے مقصود ادا ہو جاتا ہے کیونکہ وضوح اور خفاء نسبتی معانی ہیں لہٰذا کلامِ واضح بنسبت کلامِ اوضح خفی ہوتا ہے اور کلامِ اوضح بنسبتِ

واضح، واضح ہوتا ہے پس وضوح اور خفاء دونوں معانی عبارت ماتن سے مفہوم ہوتے ہیں، لہذا '' وخفائہا '' بڑھانے کی ضرورت نہیں۔

(٤) قَولُهٗ وَتَقْيِيْدُ الْاِخْتِلَافِ بِالْوُضُوْحِ الخ یعنی متن میں جو ''بِطُرُقٍ مُخْتَلِفَةٍ '' کو وضوح کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے یہ قید احترازی ہے، اس سے احتراز ہے اس صورت سے جس میں معنی واحد کو مختلف طرق اور تراکیب سے پیش کردے مگر ان طرق اور تراکیب میں صرف لفظی اختلاف ہو وضوح وخفاء کے اعتبار سے اختلاف نہ ہو مثلاً اسد کی تعبیر لیث، حارث، غضنفر سے کردے تو اس میں باعتبار لفظ تو بے شک اختلاف ہے مگر باعتبار دلالت اختلاف نہیں کہ ایک لفظ ان میں سے اس معنی پر دوسرے کی بنسبت زیادہ واضح طور پر دلالت کرے۔

(٥) قوله وَاللَّامُ فِي الْمَعْنَى الْوَاحِدِ الخ۔ یعنی ''اَلْمَعْنَى الْوَاحِدِ '' کا الف لام استغراق عرفی کے لیے ہے۔ الف لام استغراقی کی دو قسمیں ہیں (١) استغراق حقیقی، یہ وہ الف لام ہے جس کے مدخول سے تمام افراد کا ارادہ کیا جائے جیسے ﴿ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ ﴾ [العصر:٢] (بے شک انسان خسارے میں ہے) جس میں ''الانسان '' کے الف لام سے تمام افرادِ انسان مراد ہیں۔
(٢) استغراقِ عرفی، یہ وہ الف لام ہے جس کے مدخول سے اس کے تمام افرادِ عرفی مراد ہوں جیسے ''جَمَعَ الْاُسْتَاذُ الطُّلَّابَ ''، جس میں ''الطلاب '' کے الف لام سے عرف میں اسی استاد کے طلباء مراد ہیں نہ کہ تمام دنیا کے طلباء ورنہ تو الف استغراقِ حقیقی بن جائیگا۔ پس ''اَلْمَعْنَى الْوَاحِدِ '' کا الف لام استغراق عرفی کے لیے ہے یعنی وہ تمام معانی جو قصد وارادۂ متکلم کے تحت داخل ہوں نہ کہ وہ تمام معانی جو دنیا میں موجود ہیں کیونکہ کسی بشر میں یہ طاقت نہیں کہ دنیا میں موجود تمام معانی کا ارادہ کرے۔

(٦) ''فَلَوْ عَرَفَ الخ '' یہ ''اَلْمَعْنَى الْوَاحِدِ '' کے الف لام کے استغراقی ہونے پر تفریع ہے کہ اگر کوئی شخص صرف ایک یا چند معانی کو مختلف عبارتوں سے تعبیر کر سکے تو اسے عالم بالبیان نہیں کہا جائیگا مثلاً کوئی شخص ''زَيْدٌ جَوَادٌ '' کے معنی کو مختلف طریقوں سے تعبیر کر سکتا ہے اس کے علاوہ دیگر معانی کو مختلف طریقوں سے تعبیر نہیں کر سکتا ہے تو اسے عالم بالبیان نہیں کہا جائے گا، بلکہ عالم بالبیان وہ ہے جو وہ تمام معانی جو قصد وارادۂ متکلم کے تحت داخل ہوں (یعنی جن معانی کا متکلم ارادہ کرتا ہے) کو مختلف عبارتوں سے تعبیر کر سکے۔

(١) ثُمَّ لَمَّا لَمْ يَكُنْ كُلُّ دَلَالَةٍ قَابِلًا لِلْوُضُوْحِ وَالْخِفَاءِ اَرَادَ اَنْ يُشِيْرَ اِلٰى تَقْسِيْمِ الدَّلَالَةِ وَتَعْيِيْنِ مَا هُوَ الْمَقْصُوْدُ هٰهُنَا فَقَالَ (٢) وَدَلَالَةُ اللَّفْظِ (٣) يَعْنِيْ دَلَالَتَهُ الْوَضْعِيَّةَ (٤) وَذٰلِكَ لِاَنَّ الدَّلَالَةَ هِيَ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ اٰخَرَ وَالْاَوَّلُ هُوَ الدَّالُّ وَالثَّانِيْ اَلْمَدْلُوْلُ ثُمَّ الدَّالُّ اِنْ كَانَ لَفْظًا فَالدَّلَالَةُ لَفْظِيَّةٌ وَاِلَّا فَغَيْرُ لَفْظِيَّةٍ كَدَلَالَةِ الْخُطُوْطِ وَالْعُقُوْدِ وَالنُّصُبِ وَالْاِشَارَاتِ ثُمَّ الدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ لِلْوَضْعِ مَدْخَلٌ فِيْهَا اَوْ لَا فَالْاُوْلٰى هِيَ الْمَقْصُوْدَةُ بِالنَّظْرِ هٰهُنَا وَهِيَ كَوْنُ اللَّفْظِ بِحَيْثُ يُفْهَمُ مِنْهُ الْمَعْنٰى عِنْدَ الْاِطْلَاقِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْعَالِمِ بِوَضْعِهٖ (٥) وَهٰذِهِ الدَّلَالَةُ اِمَّا عَلٰى تَمَامِ مَا وُضِعَ اللَّفْظُ لَهٗ كَدَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ اَوْ عَلٰى جُزْئِهٖ كَدَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ اَوِ النَّاطِقِ اَوْ عَلٰى خَارِجٍ عَنْهُ كَدَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلَى الضَّاحِكِ.

ترجمہ:۔ پھر چونکہ ہر دلالت وضوح وخفاء کی قابل نہیں اس لیے ارادہ کیا کہ یہاں تقسیم دلالت کی طرف اشارہ کرے اور ما ہو المقصود کی تعیین کرے پس کہا اللفظ کی دلالت یعنی لفظ کی دلالت وضعیہ اور یہ اس لیے کہ دلالت کی تعریف یہ ہے کہ ایک شی ایسی ہو کہ اس کے علم سے دوسری شی کا علم ہو جائے اور اوّل دال ہے اور ثانی مدلول ہے پھر دال اگر لفظ ہو تو وہ دلالت لفظیہ ہے ورنہ غیر لفظیہ ہے جیسے خطوط، عقود، نصب اور اشارات کی دلالت پھر دلالت لفظیہ یا تو اس میں وضع کو دخل ہوگا یا نہیں پس پہلی یہاں مقصود ہے اور وہ لفظ کا ایسا ہونا کہ بوقت اطلاق اس سے معنی سمجھ میں آجائے بنسبت عالم بالوضع کے اور یہ دلالت یا تو تمام موضوع لہ معنی پر ہوگی جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر یا اس کے جزء پر ہوگی جیسے انسان کی دلالت حیوان پر یا ناطق پر یا موضوع لہ کے خارج پر ہوگی جیسے انسان کی دلالت ضاحک پر۔

تشریح:۔(۱) "ثُمَّ لَمَّا لَمْ يَكُنْ كُلُّ دَلَالَةِ الخ" اس عبارت سے علامہ تفتازانیؒ نے ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے کہ چونکہ اس سے پہلے علم بیان کی تعریف میں ایک جملہ "فِيْ وُضُوْحِ الدَّلَالَةِ" آیا ہے، جس میں لفظ دلالت ذکر ہوا ہے، جس کی تقسیم وتفصیل کی ضرورت ہے کیونکہ ہر دلالت وضوح اور خفاء کی قابل نہیں ہوتی ہے اس لیے آگے ماتنؒ نے دلالت کی تفصیل میں شروع فرمایا، تاکہ جو دلالت قابل وضوح وخفاء ہے اس کی تعیین کردے چنانچہ آگے جا کر "وَالْإِيْرَادُ الْمَذْكُوْرُ لَا يَتَأَتّٰى بِالْوَضْعِيَّةِ الخ" سے اس دلالت کا تعین کیا ہے۔

(۲) ماتنؒ فرماتے ہیں کہ دلالت کی تین اقسام ہیں کیونکہ لفظ کی دلالت یا تو تمام موضوع لہ معنی پر ہوگی یا موضوع لہ معنی کے جزء پر ہوگی یا موضوع لہ معنی کے خارج پر ہوگی، اول کو وضعیہ کہتے ہیں، اور بقیہ دو کو عقلیہ کہتے ہیں۔

(۳) "يَعْنِيْ دَلَالَةُ الْوَضْعِيَّةِ" چونکہ آگے متن میں جن اقسام کا ذکر ہے وہ دلالتِ لفظی وضعی کی اقسام ہیں پس متن میں "دَلَالَةُ اللَّفْظِ" سے دلالتِ لفظیہ وضعیہ متعین ہے لہذا شارحؒ نے اپنے اس جملہ سے اسی تعیین کی طرف اشارہ کیا۔

(۴) "وَذَالِكَ لِأَنَّ الدَّلَالَةَ الخ" چونکہ ماتنؒ نے صرف دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین اقسام بیان کی ہیں دلالت کی تعریف اور دیگر اقسام کو ترک کردیا ہے، اس لیے شارحؒ اپنی اس عبارت میں دلالت کی تعریف اور دیگر اقسام کی طرف وجہ حصر کے ضمن اشارہ فرماتے ہیں۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ مطلق دلالت (نہ کہ دلالتِ لفظیہ) یہ ہے کہ ایک شی ایسی ہو کہ اس کے علم سے دوسری شی کا علم حاصل ہو جائے، شی اوّل کو دال اور ثانی کو مدلول کہتے ہیں۔ پھر دال اگر لفظ ہو تو وہ دلالت لفظیہ ہے، اور اگر دال لفظ نہ ہو تو وہ غیر لفظیہ ہے۔ غیر لفظیہ کی مثال جیسے خطوط، عقود، نصب اور اشارات کی دلالت اپنے مدلولات پر۔

ف:۔ خطوط جمع ہے خط کی، جس سے مراد وہ خط ہے جس کو بندہ ہاتھ سے لکھتا ہے اور واضع نے ان کو منہ سے نکلنے والے الفاظ پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا ہے۔ عقود جمع ہے عقد کی، بمعنی گرہ اور انگلیوں کے پورے، بازاروں میں لوگ ہاتھ چادر میں چھپا کر انگلیوں کے پوروں اور جوڑوں سے مبیع کی قیمت بتاتے ہیں۔ اور نُصُب راستوں پر دو شہروں کے درمیان فاصلہ بتانے کے لیے لگائے گئے بورڈوں کو کہتے ہیں۔ اور اشارات جمع ہے اشارۃ کی، بازاروں میں چوراہوں پر ہرے، پیلے اور سرخ رنگ کے سگنل یا تیر کے نشان کی

مدد سے کوئی جگہ بتانے کو کہتے ہیں۔

پھر دلالت لفظیہ یا تو اس میں وضع کو دخل ہوگا یا نہیں۔ اگر وضع کو اس میں دخل نہیں، تو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) لفظ کی دلالت مدلول پر بتقاضاء عقل ہو، تو یہ دلالت لفظیہ عقلیہ ہے (۲) لفظ کی دلالت مدلول پر بتقاضاء طبعیت ہو، تو یہ دلالت طبعیہ ہے۔

اور اگر دلالت لفظیہ میں وضع کو دخل ہو، تو یہ دلالت لفظیہ وضعیہ ہے، جس کی یوں تعریف کی گئی ہے کہ "لفظ کا ایسا ہونا کہ بوقت اطلاق اس سے معنی سمجھ میں آجائے اور یہ معنی اس وقت سمجھ میں آتا ہو کہ اس کی وضع کا علم آپ کو ہو" کیونکہ لفظ جس معنی کے لیے موضوع ہے اگر اس وضع کا آپ کو علم نہ ہو تو اس سے اس کا معنی نہیں سمجھ سکتے ہیں۔ یہاں یہی قسم یعنی دلالت لفظیہ وضعیہ مقصود ہے۔ پھر دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں، مطابقی، تضمنی اور التزامی۔ ان میں سے ہر ایک کی تعریف ماتنؒ نے کی ہے جس کی طرف اوپر اشارہ ہو چکا ہے۔ اور ان کی مثالیں اس طرح ہیں، دلالت مطابقی کی مثال جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر، اور تضمنی کی مثال انسان کی دلالت صرف حیوان پر یا صرف ناطق پر۔ اور دلالت التزامی کی مثال جیسے انسان کی دلالت ضاحک پر۔

(۱) وَتُسَمَّى الْاَوَّلُ ☆ اَیِ الدَّلَالَۃُ عَلٰی تَمَامِ مَاوُضِعَ لَہٗ وَضْعِیَۃً لِاَنَّ الْوَاضِعَ اِنَّمَاوَضَعَ اللَّفْظَ لِتَمَامِ الْمَعْنٰی وَتُسَمّٰی کُلٌّ مِنَ الْاٰخِیْرَیْنِ اَیِ الدَّلَالَۃِ عَلَی الْجُزْءِ الْخَارِجِ عَقْلِیَۃً لِاَنَّ دَلَالَۃَ اللَّفْظِ عَلَی الْجُزْءِ وَالْخَارِجِ اِنَّمَا ھِیَ مِنْ جِھَۃِ حُکْمِ الْعَقْلِ بِاَنَّ حُصُوْلَ الْکُلِّ وَالْمَلْزُوْمِ یَسْتَلْزِمُ حُصُوْلَ الْجُزْءِ اَوِ اللَّازِمِ (۲) وَالْمَنْطِقِیُّوْنَ یُسَمُّوْنَ الثَّلَاثَۃَ وَضْعِیَۃً بِاِعْتِبَارِ اَنَّ لِلْوَضْعِ مَدْخَلًا فِیْھَا وَیَخُصُّوْنَ الْعَقْلِیَۃَ بِمَا یُقَابِلُ الْوَضْعِیَۃَ وَالطَّبْعِیَۃَ کَدَلَالَۃِ الدُّخَانِ عَلَی النَّارِ (۳) وَتُقَیَّدُ الْاُوْلٰی مِنَ الدَّلَالَاتِ الثَّلَاثِ بِالْمُطَابَقَۃِ لِتَطَابُقِ اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰی وَالثَّانِیَۃُ بِالتَّضَمُّنِ لِکَوْنِ الْجُزْءِ فِیْ ضِمْنِ الْمَعْنَی الْمَوْضُوْعِ لَہٗ وَالثَّالِثَۃُ بِالْاِلْتِزَامِ لِکَوْنِ الْخَارِجِ لَازِمًا لِلْمَوْضُوْعِ لَہٗ۔

ترجمہ:۔ اور نام رکھا جاتا ہے اول کا یعنی اس دلالت کا جو تمام موضوع لہ معنی پر ہو وضعیہ، کیونکہ وضع کیا ہے واضع نے لفظ کو تمام موضوع لہ معنی کے لیے، اور اور نام رکھا جاتا ہے آخری دو میں سے ہر ایک کا یعنی دلالت علی الجزء کا اور دلالت علی الخارج کا عقلیہ، کیونکہ لفظ کی دلالت جزء اور خارج پر حکم عقل کی جہت سے ہے، کہ کل اور ملزوم کا حصول مستلزم ہے جزء اور لازم کے حصول کو، اور مناطقہ نام رکھتے ہیں تینوں کا وضعیہ اس اعتبار سے کہ ان میں وضع کو دخل ہے، اور خاص کرتے ہیں عقلیہ کو اس کے ساتھ جو وضعیہ اور طبعیہ کے مقابل ہے جیسے دھویں کی دلالت آگ پر اور پہلی قسم کو مقید کیا جاتا ہے تینوں دلالتوں میں سے مطابقہ کے ساتھ لفظ اور معنی کے مطابق ہونے کی وجہ سے اور دوسری تضمن کے ساتھ کیونکہ جزء ضمن میں ہے موضوع لہ معنی کے اور تیسری التزام کے ساتھ کیونکہ خارجی معنی لازم ہے موضوع لہ کے لیے۔

تشریح:۔ (۱) ماتنؒ فرماتے ہیں کہ دلالت کی مذکورہ بالا اقسام میں سے پہلی قسم (یعنی وہ جس میں لفظ کی دلالت تمام موضوع لہ معنی پر ہو) کو وضعیہ کہتے ہیں اور باقی دو اقسام (یعنی وہ جس میں لفظ موضوع لہ معنی کے جزء پر دال ہو یا موضوع لہ معنی کے خارج پر دال ہو) میں سے ہر ایک کو دلالت عقلیہ کہتے ہیں۔ اور دلالت کی اقسام ثلاثہ میں سے پہلی قسم کو مطابقی کی قید کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے اور دو

سری کو تضمنی کی قید کے ساتھ اور تیسری کو التزامی کی قید کے ساتھ۔

☆ درمیان میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ "الاول" سے مراد وہ ہے جس میں لفظ کی دلالت تمام موضوع لہ معنی پر ہو، اور اس قسم کو وضعی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں واضع نے لفظ کو تمام موضوع لہ معنی کے لیے وضع کیا ہے نہ کہ اس کے جزء یا لازم کے لیے۔ اور "الاخیرین" سے لفظ کا معنی موضوع لہ کے جزء یا اس کے خارج پر دلالت کرنا مراد ہے، اور ان دو قسموں کو عقلیہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کی دلالت جزء پر یا خارج پر عقل کی وجہ سے ہے کیونکہ عقل کہتی ہے کہ حصول کل (جو لفظ کا مطابقی معنی ہے) مستلزم ہے حصول جزء کو اور حصولِ ملزوم (جو لفظ کا مطابقی معنی ہے) مستلزم ہے حصول لازم کو۔

فائدہ: ۔شارحؒ کی عبارت میں "حصول الكل او الملزوم" سے دلالتِ مطابقی مراد ہے بایں اعتبار کہ اس سے جزء کا ارادہ کیا جائے تو یہ کل ہے اور اس اعتبار سے کہ اس سے لازم کا ارادہ کیا جائے ملزوم ہے۔

(۲) **قوله والمنطقيون يسمون الثلاثة الخ** بابِ دلالت میں مناطقہ اور بیانیین کی اصطلاح میں دو موقعوں پر اختلاف ہے شارحؒ اسی اختلاف کو بیان کرنا چاہتے ہیں (۱) مناطقہ دلالتِ مطابقی، تضمنی اور التزامی تینوں کو دلالتِ وضعیہ کہتے ہیں اس وجہ سے کہ تینوں میں وضع کو دخل ہے کیونکہ جب تک کہ لفظ معنی کے لیے وضع نہ ہو اس سے کل معنی یا جزء یا لازم کا ارادہ کرنا ممکن نہیں، جبکہ بیانیین صرف دلالتِ مطابقی کو دلالتِ وضعیہ کہتے ہیں (۲) مناطقہ کی اصطلاح میں دلالتِ عقلیہ مقابل ہے دلالتِ وضعیہ اور طبعیہ کا جیسے دھویں کی دلالت آگ پر، مگر بیانیین کی اصطلاح میں دلالتِ عقلیہ کا اطلاق دلالتِ تضمنی اور التزامی دونوں پر ہوتا ہے۔

(۳) پھر مناطقہ کی اصطلاح یہ ہے کہ تینوں قسموں (مطابقی، تضمنی اور التزامی) میں سے پہلی قسم کو مقید کیا جاتا ہے مطابقہ کے ساتھ یعنی پہلی قسم کو دلالت مطابقی کہتے ہیں۔ شارحؒ نے دلالتِ مطابقی کی وجہ تسمیہ ذکر کی ہے کہ اسے مطابقی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں لفظ اور معنی میں مطابقت اور موافقت ہوتی ہے۔ اور دوسری قسم کو مقید کیا جاتا ہے تضمن کے ساتھ یعنی دوسری قسم کو دلالت تضمنی کہتے ہیں کیونکہ دلالتِ تضمنی میں لفظ کی دلالت کل موضوع لہ معنی کے جزء پر ہوتی ہے اور جزء کل موضوع لہ معنی کے ضمن میں ہوتا ہے۔ اور تیسری قسم کو مقید کیا جاتا ہے التزام کے ساتھ یعنی تیسری قسم کو دلالت التزامی کہتے ہیں کیونکہ لفظ جس التزامی اور خارجی معنی پر دلالت کرتا ہے وہ معنی لفظ کے موضوع لہ معنی کو لازم ہوتا ہے اس مناسبت سے اسے التزامی کہتے ہیں۔

(۱) فَإِنْ قِيلَ إِذَا فَرَضْنَا لَفْظًا مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْكُلِّ وَجُزْئِهِ وَلَازِمِهِ كَلَفْظِ الشَّمْسِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْجِرْمِ وَالشُّعَاعِ وَمَجْمُوعِهِمَا فَإِذَا أُطْلِقَ عَلَى الْمَجْمُوعِ مُطَابَقَةً وَاعْتُبِرَ دَلَالَتُهُ عَلَى الْجِرْمِ تَضَمُّنًا وَالشُّعَاعِ الْتِزَامًا فَقَدْ صَدَقَ عَلَى هٰذَا التَّضَمُّنِ وَالْاِلْتِزَامِ أَنَّهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى تَمَامِ الْمَوْضُوعِ لَهُ وَإِذَا أُطْلِقَ عَلَى الْجِرْمِ أَوِ الشُّعَاعِ مُطَابَقَةً صَدَقَ عَلَيْهَا أَنَّهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى جُزْءِ الْمَوْضُوعِ لَهُ أَوْ لَازِمِهِ وَحِينَئِذٍ يَنْتَقِضُ تَعْرِيفُ كُلٍّ مِنَ الدَّلَالَاتِ الثَّلَاثِ بِالْأُخْرَيَيْنِ (۲) وَالْجَوَابُ أَنَّ قَيْدَ الْحَيْثِيَّةِ مَأْخُوذٌ فِي تَعْرِيفِ الْأُمُورِ الَّتِي تَخْتَلِفُ بِاعْتِبَارِ الْإِضَافَاتِ حَتَّى أَنَّ الْمُطَابَقَةَ هِيَ الدَّلَالَةُ عَلَى تَمَامِ مَا وُضِعَ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ تَمَامُ مَا وُضِعَ لَهُ وَالتَّضَمُّنُ الدَّلَالَةُ عَلَى جُزْءِ مَا وُضِعَ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ جُزْءُ مَا وُضِعَ لَهُ وَالْاِلْتِزَامُ الدَّلَالَةُ عَلَى لَازِمِهِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَازِمُ مَا وُضِعَ لَهُ

(۳) وَكَثِيرًا مَا يَتْرُكُونَ هٰذَا الْقَيْدَ اِعْتِمَادًا عَلَى شُهْرَةِ ذٰلِكَ وَانْسِيَاقِ الذِّهْنِ إِلَيْهِ.

ترجمہ:۔ اگر کہا جائے کہ جب ہم فرض کرلیں ایک ایسا لفظ جو مشترک ہو کل اور اس کے جزء اور اس کے لازم کے درمیان جیسے مثلاً لفظِ شمس جو مشترک ہے جرم، شعاع اور ان دونوں کے مجموعہ میں، پس جب بولا جائے مجموع پر مطابقۃً اور اعتبار کیا جائے اس کی دلالت کا جرم پر تضمناً اور شعاع پر التزاماً، تو صادق آتا ہے اس تضمن اور التزام پر یہ کہ یہ دلالت ہے لفظ کی تمام موضوع لہ معنی پر، اور جب بولا جائے جرم پر یا شعاع پر مطابقۃً تو صادق آتا ہے اس پر کہ یہ دلالت ہے لفظ کی موضوع لہ معنی کے جزء پر یا موضوع لہ معنی کے لازم پر، اور اس وقت ٹوٹ جاتی ہے تعریف ہر ایک کی تینوں دلالتوں میں سے دوسری دو کے ساتھ؟ اور جواب یہ ہے کہ حیثیت کی قید ماخوذ ہوتی ہے ان امور کی تعریف میں جو مختلف ہو جاتے ہیں اضافت کے اعتبار سے، حتیٰ کہ مطابقہ وہ دلالت ہے تمام موضوع لہ معنی پر اس حیثیت سے کہ تمام موضوع لہ معنی ہے، اور تضمن وہ دلالت ہے جزء موضوع لہ معنی پر اس حیثیت سے کہ وہ جزءِ موضوع لہ معنی ہے، اور التزام وہ دلالت ہے لازم موضوع لہ پر اس حیثیت سے کہ وہ لازم موضوع لہ ہے، اور کثرت سے چھوڑ دیتے ہیں اس قید کو اعتماد کرتے ہوئے اس کی شہرت پر اور ذہن کے منتقل ہونے پر اس کی طرف۔

تشریح:۔ (۱) یہ دلالتِ مطابقی، تضمنی اور التزامی کی تعریف پر ایک مشہور اعتراض ہے شارحؒ یہاں اسی کو ذکر کر کے جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ تعریفات دخول غیر سے مانع نہیں ہیں، کیونکہ تینوں دلالتوں کی تعریفوں میں سے ہر ایک کی تعریف باقی دو سے ٹوٹ جاتی ہے مطابقی کی تعریف تضمنی اور التزامی سے ٹوٹ جاتی ہے، تضمنی کی تعریف مطابقی اور التزامی سے ٹوٹ جاتی ہے اور التزامی کی تعریف مطابقی اور تضمنی سے ٹوٹ جاتی ہے اس طرح نقض کی کل چھ صورتیں بنتی ہیں۔

مثلاً جب ہم فرض کرلیں کہ ایک لفظ اپنے کل موضوع لہ معنی اور جزء موضوع لہ معنی اور لازم موضوع لہ معنی میں مشترک ہے جیسے لفظ ''شمس'' کے بارے میں فرض کرلیں کہ تین معانی میں مشترک اور ہر ایک کے لیے الگ وضع ہے۔ سورج کے جسم کروی اور شعاع دونوں کے مجموعہ کے لیے وضع ہو، صرف سورج کے جسم کروی کے لیے موضوع ہو، صرف سورج کی شعاع کے لیے موضوع

ہو۔ اس طرح ان تینوں معانی پر لفظِ شمس کی دلالت اپنی اپنی وضع کے اعتبار سے مطابقی ہے، اور وضع اول کے اعتبار سے لفظ شمس کی دلالت صرف جسم کروی پر تضمنی اور صرف شعاع پر التزامی ہے، پس لفظِ شمس کی دلالت وضع اول (جس میں لفظ شمس جسم کروی اور شعاع دونوں کے مجموعہ کے لیے موضوع ہو) کے اعتبار سے جب اس کا معنی جسم کروی اور شعاع کا مجموعہ ہو مطابقی ہے اور اسی وضع کے اعتبار سے صرف جرم شمس پر دلالت تضمنی ہے اور صرف شعاع شمس پر التزامی ہے، حالانکہ اس تضمنی اور التزامی پر یہ وضع ثانی وثالث کے اعتبار سے یہ صادق ہے کہ یہ دلالت ہے تمام موضوع لہ معنی پر، یوں مطابقی میں تضمنی اور التزامی داخل ہوگئی، لہٰذا مطابقی کی تعریف مانع عن دخول غیر نہ ہوگی، اور جب لفظِ شمس صرف جرم یا صرف شعاع کے معنی میں مطابقۃً مستعمل ہو جیسا کہ وضع ثانی میں لفظِ شمس کا مطابقی معنی جرم ہے اور وضع ثالث میں مطابقی معنی شعاع ہے، جبکہ وضع اول کے اعتبار سے ان پر یہ صادق ہے کہ لفظ شمس اپنے موضوع لہ معنی کے جزء یا لازم پر دلالت کر رہا ہے، یوں تضمنی اور التزامی کی تعریف میں مطابقی داخل ہوگئی، لہٰذا تضمنی اور التزامی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں، خلاصہ یہ ہے کہ دلالاتِ ثلاثہ میں سے ہر ایک دیگر دو سے ٹوٹ رہی ہے؟

ف: نقض کی مذکورہ بالا چار صورتیں (مطابقی کا تضمنی سے ٹوٹ جانا، التزامی سے ٹوٹ جانا، تضمنی کا مطابقی سے ٹوٹ جانا، التزامی کا مطابقی سے ٹوٹ جانا) شارحؒ نے بیان کی ہیں، دو صورتیں رہ گئی ہیں، دلالتِ تضمنی کا التزامی سے ٹوٹ جانا، دلالتِ التزامی کا تضمنی سے ٹوٹ جانا۔ پہلی صورت کی مثال جیسے لفظِ شمس جرم اور شعاع کے لیے وضع ہو اس صورت میں صرف شعاع پر دلالت تضمنی ہے اور چونکہ وضع دوم کے مطابق لفظِ شمس کا معنی جرم ہے جس کے لیے شعاع کا ہونا لازم ہے پس شعاع التزامی معنی قرار پایا جو کہ اس سے پہلے ہم اسے تضمنی معنی قرار دے چکے ہیں، یوں دلالت تضمنی التزامی سے ٹوٹ گئی۔ اور دوسری صورت کی مثال اس کا عکس ہے یعنی لفظ شمس کی دلالت شعاع پر التزامی ہے جبکہ وضع اول کے اعتبار سے تضمنی بھی ہے یوں دلالتِ التزامی تضمنی سے ٹوٹ گئی۔

(۲) **جواب:** شارحؒ جواب دیتے ہیں۔ تمہیداً یہ سمجھ لیجئے کہ امور دو قسم پر ہیں، حقیقی، اضافی۔ امور حقیقیہ کو متباینہ بالذات کہتے ہیں کیونکہ وہ اپنے معنی میں مستقل ہوتے ہیں دوسری چیز کے ساتھ جمع نہیں ہوتے جیسے مقادیر مثلاً ایک من، دو من، ایک میٹر دو میٹر کہ یہ ایک دوسرے کے ساتھ ذاتاً متباین ہیں۔ اور امورِ اضافی اپنے معنی میں مستقل نہیں ہوتے ہیں یہ دوسری چیز کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں جیسے ابوّت، فوقیت، کہ ابوّت معلوم ہوتی ہے بنوّت سے اور فوقیت معلوم ہوتی ہے تحتیت سے کیونکہ جب تک کہ بیٹا نہ ہو باپ نہیں بن سکتا اور جب تک کہ ماتحت نہ ہو مافوق کا تصور نہیں ہو سکتا اسی وجہ سے امورِ اضافی کو امور نسبی کہتے ہیں یعنی ان کا معنی دیگر امور کے واسطے سے متحقق ہوتا ہے۔

پس دلالت کی یہ تینوں قسمیں بھی امورِ اضافیہ میں سے ہیں اور امورِ اضافیہ میں حیثیت کی قید ملحوظ ہوتی ہے لہٰذا ان کی تعریفات میں قیدِ حیثیت ضروری ہے مثلاً دلالت مطابقی کی تعریف یوں کی جائے کہ "لفظ کی دلالت تمام موضوع لہ معنی اس حیثیت سے ہو کہ وہ تمام موضوع لہ معنی ہے"۔ پس حیثیت کی قید لگانے کے بعد یہ تعریف تضمنی اور التزامی سے نہیں ٹوٹے گی اور نہ اسکی مانعیت باطل ہوگی مثلاً لفظِ

شمس جب جرم اور شعاع کے لیے موضوع مانا جائے تو اس وقت یہ دلالت مطابقی ہوگی اور اس وقت اگر چہ لفظ شمس فقط جرم اور فقط شعاع پر دلالت کرتا ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ جرم اس کا تمام موضوع لہ معنی ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ جزء موضوع لہ معنی ہے، اور نہ اس حیثیت سے کہ شعاع اس کا تمام موضوع لہ معنی ہے، بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ لازم موضوع لہ معنی ہے لہذا تعریف نہیں ٹوٹے گی۔ اسی طرح اگر لفظ شمس کا اطلاق فقط جرم پر یا فقط شعاع پر کیا جائے تو یہ دلالت جزء موضوع لہ یا لازم موضوع لہ پر ہونے کی وجہ سے تضمنی اور التزامی ہے مگر اس پر مطابقی صادق نہیں آتی کیونکہ یہ دلالت جزء موضوع لہ یا لازم موضوع لہ پر جزء موضوع لہ یا لازم موضوع لہ کی حیثیت سے ہے نہ اس حیثیت سے کہ تمام موضوع لہ پر ہے۔

(۳) **قوله و کثیراً مایترکون هذا القید الخ** یہ عبارت سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اگر قید حیثیت امور اضافیہ میں معتبر ہے تو مصنفؒ اور دیگر حضرات اس قید کو ذکر کیوں نہیں کرتے؟

جواب:۔ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ علماء اس قید کی شہرت اور اس کی طرف انتقال ذہنی پر اعتماد کرتے ہوئے بکثرت اس کو چھوڑ دیتے ہیں کہ بلا ذکر بھی اس کی طرف ذہن سبقت کرتا ہے لہذا اس کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

(۱) وَشَرْطُهٗ اَیْ اَلْاِلْتِزَامِ اَللُّزُوْمُ الذِّهْنِیُّ (۲) اَیْ کَوْنُ الْمَعْنَی الْخَارِجِیِّ بِحَیْثُ یَلْزَمُ مِنْ حُصُوْلِ الْمَعْنَی الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فِی الذِّهْنِ حُصُوْلُهٗ فِیْهِ (۳) اِمَّا عَلَی الْفَوْرِ اَوْ بَعْدَ التَّاَمُّلِ فِی الْقَرَائِنِ وَالْاَمَارَاتِ وَلَیْسَ الْمُرَادُ بِاللُّزُوْمِ عَدَمُ اِنْفِکَاکِ تَعَقُّلِ الْمَدْلُوْلِ الْاِلْتِزَامِیِّ عَنْ تَعَقُّلِ الْمُسَمّٰی فِی الذِّهْنِ اَصْلاً اَعْنِی اللُّزُوْمَ الْبَیِّنَ الْمُعْتَبَرَ عِنْدَ الْمَنْطِقِیِّیْنَ وَاِلَّا لَخَرَجَ کَثِیْرٌ مِنْ مَعَانِی الْمَجَازَاتِ وَالْکِنَایَاتِ عَنْ اَنْ یَکُوْنَ مَدْلُوْلَاتِ اِلْتِزَامِیَةٍ (۴) وَلَمَّا تَاَتّٰی الْاِخْتِلَافُ بِالْوُضُوْحِ فِیْ دَلَالَةِ الْاِلْتِزَامِ اَیْضاً (۵) وَتَقْیِیْدُ اللُّزُوْمِ بِالذِّهْنِ اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّهٗ لَا یُشْتَرَطُ اللُّزُوْمُ الْخَارِجِیُّ کَالْعَمٰی فَاِنَّهٗ یَدُلُّ عَلَی الْبَصَرِ اِلْتِزَاماً لِاَنَّهٗ عَدَمُ الْبَصَرِ عَمَّا مِنْ شَاْنِهٖ اَنْ یَکُوْنَ بَصِیْراً مَعَ التَّنَافِیْ بَیْنَهُمَا فِی الْخَارِجِ (۶) وَمَنْ نَازَعَ فِی اِشْتِرَاطِ اللُّزُوْمِ الذِّهْنِیِّ فَکَاَنَّهٗ اَرَادَ بِاللُّزُوْمِ اللُّزُوْمَ الْبَیِّنَ بِمَعْنٰی عَدَمِ اِنْفِکَاکِ تَعَقُّلِهٖ عَنْ تَعَقُّلِ الْمُسَمّٰی.

ترجمه:۔ اور اس کی شرط یعنی التزامی کی شرط لزوم ذہنی ہے یعنی خارجی معنی کا اس طرح ہونا کہ لازم آئے موضوع لہ معنی کے ذہن میں حاصل ہونے سے اس کا حصول ذہن میں، خواہ فوری طور پر ہو یا قرائن اور علامات میں غور وفکر کرنے کے بعد ہو، اور لزوم سے یہ مراد نہیں کہ بالکل جدا نہ ہو مدلول التزامی کا تصور مسمّٰی کے تصور سے ذہن میں یعنی لزوم بیّن مراد نہیں جو معتبر ہے مناطقہ کے ہاں ورنہ نکل جائیں گے بہت سارے مجازی معانی اور کنائی معانی اس سے کہ ہوں مدلولات التزامیہ، اور نہیں آسکے گا اختلاف فی الوضوح دلالت التزامی میں بھی، اور مقید کرنے میں لزوم کو ذہنی کی قید کے ساتھ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ شرط نہیں ہے لزوم خارجی جیسے ''عمی'' کہ یہ دلالت کرتا ہے بصر پر التزاماً کیونکہ وہ عدم بصر ہے اس کا جس کی شان یہ ہو کہ بصیر ہو حالانکہ ان دونوں میں منافات ہے خارج میں، اور جس نے تنازع کیا ہے لزوم ذہنی کے شرط ہونے میں گویا انہوں نے مراد لیا ہے لزوم سے لزوم بیّن بایں معنی کہ جدا نہ ہوتا ہے اس کے تصور

کا سمی کے تصور سے۔

تشریح :۔(۱) دلالت مطابقی اور تضمنی واضح ہونے کی وجہ سے کسی شرط کی محتاج نہیں البتہ دلالت التزامی محتاج شرط ہے کیونکہ ہر معنی جولفظ کے معنی موضوع لہ سے خارج ہو وہ اس لفظ کا مدلول التزامی نہیں ہوتا لہذا شرط لگا کر متعین کرنا ضروری ہے کہ کون کونسے معانی پر لفظ التزاماً دلالت کرتا ہے اور کس کس معنی پر نہیں۔ چنانچہ ماتنؒ نے فرمایا کہ دلالتِ التزامی کے لیے شرط ہے کہ التزامی معنی لفظ کے موضوع لہ معنی کے ساتھ ذہن میں لازم ہو جیسے شجاعت جو اسد کے موضوع لہ معنی سے خارج ایک التزامی معنی ہے (اسد کا موضوع لہ معنی حیوان مفترس ہے) مگر اسد کے موضوع لہ معنی یعنی شیر کے لیے شجاعت ذہن میں لازم ہے۔

(۲) قولہ ای کون المعنی الخارجی بحیث یلزم الخ شارحؒ لزوم ذہنی کی تعریف کرنا چاہتے ہیں کہ لزوم ذہنی خارجی معنی کا اس طور پر ہونا کہ موضوع لہ معنی کے ذہن میں حاصل ہونے سے اس خارجی معنی کا حصول بھی ذہن میں لازم ہو خواہ یہ لزوم علی الفور ہو یعنی لزوم بیّن بمعنی الاخص ہو یا بیّن بمعنی الاعم ہو، یا یا قرائن اور علامات میں غور وفکر کے بعد ہو جیسا کہ لزوم غیر بیّن میں ہوتا ہے۔

(۳) قولہ اما علی الفور الخ شارحؒ اس عبارت سے مناطقہ پر رد کرنا چاہتے ہیں جس کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ لزوم تین قسم پر ہے (۱) لزوم ذہنی فقط، یہ عبارت ہے "عَدَمُ اِنفِكَاكِ الشَّيءِ عَنِ الآخَرِ فِي الذِّهنِ" سے یعنی ذہن میں ایک چیز کا دوسری سے الگ نہ ہونے کو لزومِ ذہنی کہا جاتا ہے جیسے "عَمیٰ" کے تصور کو "بصر" کا تصور لازم فی الذہن ہے نہ کہ فی الخارج اس لیے کہ خارج میں تو "عمی" اور "بصر" میں تضاد ہے۔ (۲) لزومِ خارجی فقط۔ یہ عبارت ہے "عَدَمُ اِنفِكَاكِ الشَّيءِ عَنِ الآخَرِ فِي الخَارِجِ" سے یعنی خارج میں ایک چیز کا دوسری سے عدم انفکاک کو لزومِ خارجی کہا جاتا ہے جیسے خارج میں نار کو جلانا لازم ہے۔ (۳) لزوم ذہنی وخارجی یعنی ذہناً وخارجاً ایک چیز کا دوسری سے عدمِ انفکاک لزومی ذہنی وخارجی ہے جیسے چار کے لے جفت ہونا ذہناً بھی لازم ہے اور خارجاً بھی۔

لزومِ ذہنی کی پھر دو قسمیں ہیں بیّن، غیر بیّن۔ بیّن وہ ہے کہ لازم اور ملزوم کے تصوّر سے عقل کو ان کے درمیان جزم باللزوم حاصل ہو جائے۔ اور غیر بیّن وہ ہے کہ جزم باللزوم کے لیے لازم وملزوم کا تصوّر کافی نہ ہو بلکہ جزم کے لیے ذہن دیگر قرائن کا محتاج ہو جیسے سخاوت کے لیے کثرت راکھ لازم ہے مگر جزم باللزوم کے لیے صرف طرفین کا تصور کافی نہیں بلکہ دیگر قرائن اور امارات کو دیکھ کر جزم باللزوم حاصل ہوتا ہے۔

لازم بیّن کی پھر دو قسمیں ہیں، بیّن بمعنی الاخص، بیّن بمعنی الاعم۔ بیّن بمعنی الاخص وہ ہے کہ ملزوم کے تصور سے جزم باللزوم حاصل ہو جائے جیسے عمی کے تصور سے بصر کا تصور۔ اور بیّن بمعنی الاعم وہ ہے کہ صرف ملزوم کے تصور سے جزم باللزوم حاصل نہ ہو بلکہ جزم باللزوم کے لیے لازم وملزوم دونوں کا تصور لازم ہو جیسے زوجیت کے تصور سے زوجیت کا چار کے لیے لازم ہونے کا جزم حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ چار کا تصور بھی نہ کرے۔

ان اقسام کو ذہن نشین کرنے کے بعد معلوم ہونا چاہیے کہ مناطقہ اور اہل عربیت کا اس پر تو اتفاق ہے کہ دلالت التزامی میں لزوم ذہنی شرط ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ لزوم ذہنی کی کونسی قسم شرط ہے پس مناطقہ میں سے محققین تو اس کے قائل ہیں کہ لزوم ذہنی بالمعنی الاخص شرط ہے اور بعض مناطقہ کہتے ہیں کہ لازم بیّن ہونا شرط ہے خواہ بالمعنی الاخص ہو یا بالمعنی الاعم ہو۔ اہل عربیت کے ہاں صرف لزوم ذہنی شرط ہے پھر خواہ لزوم ذہنی بیّن ہو یا غیر بیّن، اور بیّن بالمعنی الاخص ہو یا بالمعنی الاعم ہو۔ پس بیانیین کے نزدیک لزوم سے یہ مراد نہیں کہ مدلول التزامی کا تصور موضوع لہ معنی کے تصور سے ذہن میں بالکل جدا نہ ہو یعنی لزوم بیّن شرط نہیں جیسا کہ مناطقہ کہتے ہیں ورنہ تو بہت سے مجازی اور کنائی معانی مدلولات التزامیہ ہونے سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ بہت سے مجازات وکنایات میں انفکاک جائز ہے حالانکہ ان کا مدلولات التزامیہ سے خارج ہونا باطل ہے کیونکہ تمام بلغاء ان کو مدلولات التزامیہ شمار کرتے ہیں۔ شارحؒ کی عبارت ''اِمَّا عَلَى الْفَوْرِ'' سے لازم بیّن کی طرف اشارہ ہے خواہ بالمعنی الاخص ہو یا بالمعنی الاعم ہو اور عبارت ''اَوْ بَعْدَ التَّامُّلِ فِي الْقَرَائِنِ وَالْاَمَارَاتِ'' سے لازم غیر بیّن کی طرف اشارہ ہے۔

(۴) قولہ ولما تأتی الاختلاف الخ اس عبارت سے شارحؒ دوسری وجہ بیان کرتے ہیں کہ اگر مناطقہ کی طرح لزوم بیّن کو شرط قرار دیا جائے تو پھر دلالت مطابقی کی طرح دلالتِ التزامی میں بھی وضوح میں اختلاف متحقق نہ ہوگا کیونکہ جب لزوم ذہنی سے لزوم بیّن (یعنی عدم انفکاک عن الملزوم) مراد ہو تو اس تقدیر پر کوئی لازم بھی ملزوم سے جدا نہ ہوگا لہذا سب کے سب لوازم برابر ہونگے پس وضوح وخفاء میں اختلاف کا نہ ہونا یقینی ہوا جبکہ دلالت التزامی میں وضوح وخفاء کے اعتبار سے اختلاف کا ہونا مسلم امر ہے لہذا لزوم ذہنی سے مراد فقط لزوم بیّن نہیں بلکہ لزوم بیّن وغیر بیّن دونوں ہیں۔

(۵) ''قولہ وتقیید اللزوم بالذھن الخ '' شارحؒ بتانا چاہتے ہیں کہ متن میں لفظ ''الذھنی '' قید احترازی ہے اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ دلالتِ التزامی میں لزوم خارجی شرط نہیں، نہ بالاستقلال شرط ہے اور نہ لزوم ذہنی کے ضمن میں، جیسا کہ ''عمی '' بصر پر التزاماً دلالت کرتا ہے کیونکہ ''عمی '' بصر کا نہ ہونا ہے اس کے لیے جس کی شان بصیر ہونا ہے تو بصر ''عمی '' کے لیے لازم بلزومی ذہنی ہے خارجی نہیں کیونکہ خارج میں تو ان دونوں میں منافات ہے۔

(۶) ''قولہ ومن نازع فی الاشتراط الخ '' یہ سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ تو دلالت التزامی میں لزوم ذہنی کو شرط قرار دیتے ہیں حالانکہ علامہ ابن حاجبؒ نے اپنی کتاب ''مختصر الاصول '' میں لزوم ذہنی کے شرط ہونے میں اختلاف نقل کیا ہے، معلوم ہوا کہ بعض لوگ لزوم ذہنی کے شرط ہونے سے منکر ہیں؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ ابن حاجبؒ کی مراد یہ ہے کہ علماء کا اختلاف لزوم ذہنی بیّن میں ہے کہ مناطقہ لزوم بیّن کو شرط قرار دیتے ہیں اور بیانیین اس کا انکار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مطلق لزوم ذہنی شرط ہے لزوم بیّن شرط نہیں ہے۔ یہ مراد نہیں کہ لزومِ ذہنی میں اختلاف ہے کیونکہ لزومِ ذہنی کے اشتراط کے تو سب قائل ہیں۔ لزوم بیّن کا معنی ہے ''لازم کے تصور کا موضوع لہ معنی کے تصور سے جدا نہ ہونا''۔

(۱) وَالْمُصَنِّفُ اَشَارَ اِلٰی اَنْ لَیْسَ الْمُرَادُ بِاللُّزُوْمِ الذِّهْنِیِّ اَللُّزُوْمُ الْبَیِّنُ الْمُعْتَبَرُ عِنْدَ الْمَنْطِقِیِّیْنَ بِقَوْلِهٖ وَلَوْ لِاعْتِقَادِ الْمُخَاطَبِ بِعُرْفٍ ☆ اَیْ وَلَوْ کَانَ ذَالِکَ اللُّزُوْمُ مِمَّا یُثْبِتُهٗ اِعْتِقَادُ الْمُخَاطَبِ بِسَبَبِ عُرْفٍ عَامٍّ اِذْ هُوَ الْمَفْهُوْمُ مِنْ اِطْلَاقِ الْعُرْفِ اَوْ غَیْرِهٖ ☆ یَعْنِی الْعُرْفَ الْخَاصَّ کَالشَّرْعِ وَاصْطِلَاحَاتِ اَرْبَابِ الصِّنَاعَاتِ وَغَیْرِ ذَالِکَ.

ترجمہ:۔ اور مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے اس بات کی طرف کہ مراد نہیں ہے لزوم ذہنی سے لزوم بیّن جو معتبر ہے مناطقہ کے ہاں، اپنے اس قول سے "اور اگر چہ اعتقادِ مخاطب کی وجہ سے بسببِ عرف ہی کیوں نہ ہو" یعنی اگر چہ ہو یہ لزوم اس میں سے ہو جس کو ثابت کرتا ہو مخاطب کا اعتقاد عرفِ عام کی وجہ سے کیونکہ یہی مفہوم ہوتا ہے اطلاق عرف سے یا بسبب اس کے غیر کے یعنی عرف خاص کی وجہ سے جیسے شرع اور اربابِ فنون کی اصطلاحات وغیرہ۔

تشریح:۔ (۱) شارحؒ نے اپنے قول "والمصنف اشار الخ" سے مصنفؒ کے آنے والے متن کی غرض بیان کی ہے کہ مصنفؒ نے اپنی عبارت "وَلَوْ لِاعْتِقَادِ الْمُخَاطَبِ الخ" (اگر چہ لزوم ذہنی عرفِ عام یا خاص کی بناء پر اعتقادِ مخاطب کی وجہ سے ہو) اس بات کو سمجھانے کے لیے لائی ہے کہ اصطلاح بیانیین میں دلالت التزامی کے لیے صرف لزوم بیّن شرط نہیں جیسا کہ مناطقہ کے ہاں شرط ہے بلکہ لزومِ غیر بیّن بھی کافی ہے، کیونکہ ماتنؒ کی اس عبارت سے لزوم غیر بیّن مفہوم ہوتا ہے کیونکہ جب لزوم بغیر قرینہ اور بغیر دلالتِ عقلیہ کے ہو تو وہ بیّن ہے اور اگر بوجہ قرینہ و دلالتِ غیر عقلیہ کے ہو جیسے عرفِ عام یا عرفِ خاص کی وجہ سے تو یہ لزوم غیر بیّن ہے لہذا ماتنؒ کے مذکورہ قول سے مفہوم ہوا کہ اگر چہ لزوم ذہنی عرفِ عام یا عرفِ خاص کی بناء پر اعتقادِ مخاطب کی وجہ سے ہو جو لزوم غیر بیّن ہے تو یہ لزوم بھی دلالت التزامی کے لیے کافی ہے۔ باقی ایسے لزوم کی مثال جو عرفِ عام میں ہو اسد اور جراءت کا لزوم ہے اور ایسے لزوم کی مثال جو عرفِ خاص میں ہو تسلسل اور بطلان کا لزوم ہے کہ عرفِ خاص یعنی متکلمین کی اصطلاح میں تسلسل اور بطلان میں لزوم ہے۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے اپنے قول "قوله اذهو المفهوم الخ" سے ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن میں عرف مطلق ذکر ہے جبکہ آپ نے شرح میں اس کو عرفِ عام قرار دیا ہے؟ جواب:۔ کہ کلمہ "عـــرف" جب مطلق ذکر ہو تو اس سے عرفِ عام مراد ہوتا ہے اس لیے کہ جہاں عرفِ خاص مراد ہوتا ہے وہاں عرف کو خاص کی قید کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے۔ ☆ "قوله یعنی العرف الخاص الخ" شارحؒ نے "غیرہ" کا مصداق بیان کیا ہے کہ غیر عرفِ عام سے مراد عرفِ خاص ہے مثلاً اصطلاح شریعت اور اربابِ فنون کی اصطلاحات۔

(۱) وَالْاِیْرَادُ الْمَذْکُوْرُ اَیْ اِیْرَادُ الْمَعْنَی الْوَاحِدِ بِطُرُقٍ مُخْتَلِفَةٍ فِی الْوُضُوْحِ لَایَتَأَتّٰی بِالْوَضْعِیَّةِ اَیْ بِالدَّلَالَةِ الْمُطَابِقِیَّةِ لِاَنَّ السَّامِعَ اِنْ کَانَ عَالِمًا بِوَضْعِ الْاَلْفَاظِ لِذٰلِکَ الْمَعْنٰی لَمْ یَکُنْ بَعْضُهَا اَوْضَحَ دَلَالَةً عَلَیْهِ مِنْ بَعْضٍ وَّاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ یَکُنْ عَالِمًا بِوَضْعِ الْاَلْفَاظِ لَمْ یَکُنْ کُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْاَلْفَاظِ دَالًّا عَلَیْهِ لِتَوَقُّفِ الْفَهْمِ عَلَی الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ مَثَلًا اِذَا قُلْنَا خَدُّهٗ یُشْبِهُ الْوَرْدَ فَالسَّامِعُ اِنْ کَانَ عَالِمًا بِوَضْعِ الْمُفْرَدَاتِ وَالْهَیْئَةِ التَّرْکِیْبِیَّةِ اِمْتَنَعَ اَنْ یَّکُوْنَ کَلَامٌ یُؤَدِّیْ هٰذَا الْمَعْنٰی بِطَرِیْقِ الْمُطَابَقَةِ دَلَالَةً اَوْضَحَ اَوْ اَخْفٰی لِاَنَّهٗ اِذَا اُقِیْمَ مَقَامَ کُلِّ لَفْظٍ مَا یُرَادِفُهٗ فَالسَّامِعُ اِنْ عَلِمَ الْوَضْعَ فَلَا تَفَاوُتَ فِی الْفَهْمِ وَاِلَّا لَمْ یَتَحَقَّقِ الْفَهْمُ (۲) وَاِنَّمَا قَالَ لَمْ یَکُنْ کُلُّ وَاحِدٍ دَالًّا لِاَنَّ قَوْلَنَا هُوَ عَالِمٌ بِوَضْعِ الْاَلْفَاظِ مَعْنَاهُ اَنَّهٗ عَالِمٌ بِوَضْعِ کُلِّ لَفْظٍ فَنَقِیْضُهُ الْمُشَارُ اِلَیْهِ بِقَوْلِهٖ وَاِلَّا یَکُوْنُ سَلْبًا جُزْئِیًّا اَیْ اِنْ لَمْ یَکُنْ عَالِمًا بِوَضْعِ کُلِّ لَفْظٍ فَیَکُوْنُ اللَّازِمُ عَدَمَ دَلَالَةِ کُلِّ لَفْظٍ وَیَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ الْبَعْضُ مِنْهَا دَالًّا لِاِحْتِمَالِ اَنْ یَّکُوْنَ عَالِمًا بِوَضْعِ الْبَعْضِ۔

ترجمہ:۔ اور ایراد مذکور یعنی معنی واحد کو لانا ایسے طریقوں سے جو مختلف ہوں وضوح کے اعتبار سے، نہیں حاصل ہو سکتا ہے وضعیہ سے یعنی دلالت مطابقی سے کیونکہ سامع اگر واقف ہو وضع الفاظ سے اس معنی کے لیے تو نہیں ہوں گے بعض ان میں سے زیادہ واضح اس پر دلالت کرنے میں دیگر بعض سے، ورنہ، یعنی اگر نہ ہو واقف وضع الفاظ سے تو نہ ہوگا ہر ایک ان الفاظ میں سے دال اس معنی پر بوجہ موقوف ہونے فہم معنی کا علم بالوضع پر مثلاً جب ہم کہیں ''خَدُّهٗ یُشْبِهُ الْوَرْدَ'' تو سامع اگر عالم ہو وضع مفردات اور ہیئت ترکیبیہ کا، تو ممتنع ہے یہ کہ ہو کوئی کلام ایسا جو ادا کرے اس معنی کو بطریق مطابقت، دلالت میں واضح تر یا خفی تر، کیونکہ جب رکھا جائے ہر لفظ کی جگہ میں وہ جو اس کا مرادف ہو تو سامع اگر جانتا ہو وضع، تو تفاوت نہ ہوگا سمجھنے میں، ورنہ تو متحقق نہ ہوگا فہم معنی، اور'' لَمْ یَکُنْ کُلُّ وَاحِدٍ دَالًّا'' اس لیے کہا کہ ہمارا قول ''عَالِمٌ بِوَضْعِ الْاَلْفَاظِ'' کا معنی ہے کہ وہ واقف ہے ہر لفظ کی وضع سے پس اس کی نقیض، جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اپنے قول ''وَاِلَّا'' سے، ہوگی سلب جزئی یعنی اگر نہ ہو عالم ہر لفظ کی وضع کا، پس ہوگا لازم ہر لفظ کا دال نہ ہونا، اور احتمال رکھتا ہے کہ بعض ان میں سے دال ہو کیونکہ احتمال ہے کہ عالم ہو بعض کی وضع سے۔

تشریح:۔ (۱) سابق میں علم بیان کی تعریف اس طرح کی تھی کہ ''ایک معنی کو ایسے متعدد طریقوں سے پیش کرنا جو طریقے وضوح اور خفاء دلالت میں مختلف ہوں'' پھر دلالت کی تین قسمیں مطابقی، تضمنی اور التزامی کو بیان کیا تھا، اب یہاں سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ وضوح اور خفاء کس قسم کی دلالت میں پائے جاتے ہیں اور کس میں نہیں پائے جاتے ہیں۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ دلالت مطابقی کے ذریعہ ایک معنی کو متعدد ایسے طریقوں سے بیان نہیں کیا جا سکتا ہے جو طریقے وضوح اور خفاء میں مختلف ہوں کیونکہ دلالت مطابقی میں وضوح اور خفاء نہیں پائے جاتے ہیں اس لیے کہ دلالت مطابقی کا مدار سامع کا وضع کو جاننے یا نہ جاننے پر ہے اگر سامع معنی واحد کے لیے موضوع ہر ایک لفظ کا اس معنی کے لیے موضوع ہونے کو جانتا ہے تو وہ ہر ایک لفظ سے اس معنی واحد کو بھی اس طرح سمجھے گا کہ بعض الفاظ کی دلالت دیگر بعض سے زیادہ واضح نہ ہوگی۔ اور اگر معنی واحد کے لیے موضوع ہر ایک لفظ کا اس معنی کے لیے موضوع ہونے کو نہیں جانتا ہے تو مذکورہ

الفاظ میں سے ہر ایک اس معنی پر دال بھی نہ ہوگا کیونکہ فہم معنی موقوف ہے علم بالوضع پر جب علم بالوضع نہیں تو فہم معنی بھی نہ ہوگا جیسے " خَدُّهُ يُشْبِهُ الْوَرْدَ " (اس کا رخسار مشابہ ہے گلاب کا) کے کلمات کی وضع اگر سامع جانتا ہے کہ فلاں لفظ فلاں معنی کے لیے موضوع ہے اور اس کی ہیئت ترکیبیہ یعنی اس کے مسند و مسند الیہ کو بھی جانتا ہے تو وہ اس کے معنی کو بھی سمجھ لے گا، مگر اب ایسا نہیں ہوسکتا کہ کوئی کلام اس طرح پایا جائے کہ وہ اسی معنی کو دلالتِ مطابقی کے ساتھ اس طرح ادا کرے کہ اس کی دلالت مذکورہ بالا ترکیب سے زیادہ واضح یا زیادہ خفی ہو کیونکہ جب مذکورہ ترکیب کے ہر لفظ کی جگہ میں اس کا کوئی مرادف لفظ رکھا جائے مثلاً یوں کہا جائے " وَجْنَتُهُ تُمَاثِلُ الْحَوْجَمَ " (اس کا رخسار مشابہ ہے گلاب کا) تو سامع اگر اس ترکیب کے مفردات کی وضع سے باخبر ہو تو مذکورہ دونوں ترکیبوں میں اس اعتبار سے کوئی فرق نہ ہوگا کہ ان سے معنی سمجھ میں آجائے گا اور اگر سامع اس دوسری ترکیب کے مفردات کی وضع سے باخبر نہ ہو تو وہ اس کا معنی بھی نہیں سمجھے گا، اس لیے اس صورت میں بھی وضاحت اور عدم وضاحت متصور نہیں۔

(۲) یہ عبارت مصنفؒ کے دو متون کی وضاحت کے لیے ہے ایک وہ جو " الا " سے پہلے ہے یعنی " اَلسَّامِعُ اِنْ كَانَ عَالِمًا بِوَضْعِ الْاَلْفَاظِ لَمْ يَكُنْ بَعْضُهَا اَوْضَحَ " اور دوسرا وہ جو " الا " کے بعد ہے یعنی " لَمْ يَكُنْ كُلٌّ وَاحِدًا الَّا عَلَيْهِ " جن میں سے " الا " کے بعد والا متن یعنی " لم يكن كل واحد " سالبہ جزئیہ ہے کیونکہ " الا " سے پہلے متن یعنی " اِنْ كَانَ عَالِمًا بِوَضْعِ الْاَلْفَاظِ " قضیہ موجبہ کلیہ ہے کیونکہ لفظِ " الالفاظ " جمع معرف باللام ہے جو معنی کلی کا فائدہ دیتا ہے یعنی ہر ایک لفظ کی وضع، پھر بوسیلہ " الا " اس کلی معنی کو توڑ دیا، لہٰذا اس کے بعد متن یعنی " لَمْ يَكُنْ كُلٌّ وَاحِدًا الَّا عَلَيْهِ " سالبہ جزئیہ ہوگا جس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ " كل " جب نفی کے بعد آتا ہے تو سلب جزئی کا فائدہ دیتا ہے، لہٰذا اس سے لازم آتا ہے ہر لفظ کا دلالت نہ کرنا، جس میں پھر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ کوئی لفظ بھی دلالت نہ کرے کیونکہ سامع کو کسی بھی لفظ کی وضع معلوم نہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ بعض دلالت کرے اور بعض دلالت نہ کرے کیونکہ سامع کو بعض الفاظ کی وضع معلوم ہے اور بعض کی معلوم نہیں۔ پس شارحؒ کا مقصد یہ ہے کہ مصنفؒ کے دونوں متون صحیح ہیں کیونکہ موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ ہے، اور اگر مصنفؒ " الا " کے بعد " لَمْ يَكُنْ كُلٌّ وَاحِدٍ " کی بجائے " لَمْ يَكُنْ وَاحِدٌ مِنْهَا " کہتا تو عبارت خراب ہو جاتی کیونکہ " واحد " نکرہ تحت النفی سلبِ کلی کا معنی دیتا ہے اور سلبِ کلی موجبہ کلیہ کی نقیض نہیں ہے۔

(۱) وَلِقَائِلٍ اَنْ يَقُوْلَ لَا نُسَلِّمُ عَدَمَ التَّفَاوُتِ فِي الْفَهْمِ عَلٰى تَقْدِيْرِ الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ بَلْ يَجُوْزُ اَنْ يَحْضُرَ فِي الْعَقْلِ مَعَانِيْ بَعْضِ الْاَلْفَاظِ الْمَخْزُوْنَةِ فِي الْخَيَالِ بِاَدْنَى الْتِفَاتٍ لِكَثْرَةِ الْمُمَارَسَةِ وَالْمُؤَانَسَةِ وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِهَا بِخِلَافِ الْبَعْضِ فَاِنَّهُ يَحْتَاجُ اِلَى الْتِفَاتٍ اَكْثَرَ وَمُرَاجَعَةٍ اَطْوَلَ مَعَ كَوْنِ الْاَلْفَاظِ مُتَرَادِفَةً وَالسَّامِعُ عَالِمًا بِالْوَضْعِ وَهٰذَا مِمَّا نَجِدُهُ مِنْ اَنْفُسِنَا، وَالْجَوَابُ اَنَّ التَّفَاوُتَ اِنَّمَا هُوَ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ تَذَكُّرِ الْوَضْعِ وَبَعْدَ تَحَقُّقِ الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ وَحُصُوْلِهِ بِالْفِعْلِ فَالْفَهْمُ ضَرُوْرِيٌّ۔

ترجمہ:۔ اور کوئی قائل یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں عدم تفاوت فی الفہم کو علم بالوضع کی تقدیر پر، بلکہ جائز ہے کہ حاضر ہو جائیں ذہن میں معانی بعض ان الفاظ کے جو مخزون ہوں قوتِ خیالیہ میں ادنیٰ توجہ کے ذریعہ، کثرتِ ممارست اور انس کی وجہ

سے اور اس کے ساتھ قرب عہد کی وجہ سے، بخلاف بعض دیگر الفاظ کے، کیونکہ وہ محتاج ہیں زیادہ توجہ اور طویل مراجعت کے، باوجودیکہ الفاظ مترادف ہیں، اور سامع عالم بالوضع ہے، اور یہ چیز ہم پاتے ہیں اپنے دلوں میں، اور جواب یہ ہے کہ تفاوت بوجہ وضع یاد نہ ہونے کے ہے اور تحقق علم بالوضع اور اس کے حصول بالفعل کے بعد تو فہم معنی ضروری ہے۔

تشریح: (۱) شارحؒ نے اپنی اس عبارت میں ایک سوال اور اس کا جواب نقل کیا ہے، سوال ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ "اگر سامع کو تمام الفاظ کی وضع کا علم ہو تو پھر ان الفاظ سے معنی سمجھنے میں تفاوت نہ ہوگا" یہ عدم تفاوت ہمیں تسلیم نہیں، بلکہ علم بالوضع کے باوجود معنی سمجھنے میں تفاوت پایا جاتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ بعض الفاظ کے معانی جو خیال میں جمع ہوں ادنیٰ التفات سے عقل میں حاضر ہو جائیں ان الفاظ کے کثیر الاستعمال ہونے اور ان کے ساتھ سامع کے مانوس ہونے اور ان الفاظ کے ساتھ قریبی زمانے میں تعلق کی وجہ سے، بخلاف دوسرے بعض الفاظ کے جن کے معانی سمجھنے کے لیے ان کی طرف بہت زیادہ متوجہ ہونے اور ان کے معانی جاننے کے لیے کتابوں کی طرف طویل رجوع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، باوجودیکہ یہ دونوں قسم کے الفاظ مترادف ہیں اور سامع کو ان کی وضع کا علم ہے جیسے اسد کا معنی بھی شیر ہے اور غضنفر کا معنی بھی شیر ہے مگر لفظ اسد سے یہ معنی جلدی سمجھ میں آجاتا ہے اور لفظ غضنفر سے جلدی سمجھ میں نہیں آتا ہے حالانکہ سامع کو دونوں کی وضع کا علم بھی ہے، اور یہ فرق ہم اپنے وجدان میں پاتے ہیں اس کے لیے کسی دوسری دلیل کو پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے؟

شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ یہ فرق وضع یاد ہونے اور یاد نہ ہونے کی وجہ سے ہے یعنی سامع کو بعض الفاظ کی وضع یاد ہوتی ہے اور بعض کی وضع یاد نہیں ہوتی ہے، پس اگر سامع کو ان بعض الفاظ کی وضع بھی یاد ہو اور ان کے ذہن میں وضع بالفعل متحضر بھی ہو تو ان کے معانی سمجھنا ضروری ہے اس لیے اس صورت میں ان کے معانی سمجھنے میں کوئی تفاوت نہ ہوگا۔

(۱) وَيَتَأَتَّى الْإِيْرَادُ الْمَذْكُوْرُ بِالْعَقْلِيَّةِ مِنَ الدَّلَالَاتِ لِجَوَازِ اَنْ يَّخْتَلِفَ مَرَاتِبُ اللُّزُوْمِ فِي الْوُضُوْحِ اَيْ مَرَاتِبُ لُزُوْمِ الْاَجْزَاءِ لِلْكُلِّ فِي التَّضَمُّنِ وَمَرَاتِبُ لُزُوْمِ اللَّوَازِمِ لِلْمَلْزُوْمِ فِي الْاِلْتِزَامِ (۲) وَهٰذَا فِي الْاِلْتِزَامِ ظَاهِرٌ فَاِنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ لِلشَّيْءِ لَوَازِمُ مُتَعَدِّدَةٌ بَعْضُهَا اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ بَعْضٍ وَاَسْرَعُ اِنْتِقَالًا مِنْهُ اِلَيْهِ لِقِلَّةِ الْوَسَائِطِ فَيُمْكِنُ تَادِيَةُ الْمَلْزُوْمِ بِالْاَلْفَاظِ الْمَوْضُوْعَةِ لِهٰذِهِ اللَّوَازِمِ الْمُخْتَلِفَةِ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ وُضُوْحًا وَخِفَاءً وَكَذَا يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ لِلَازِمٍ مَلْزُوْمَاتٌ لُزُوْمُهٗ لِبَعْضِهَا اَوْضَحُ مِنْهُ لِلْبَعْضِ الْاٰخَرِ فَيُمْكِنُ تَادِيَةُ اللَّازِمِ بِالْاَلْفَاظِ الْمَوْضُوْعَةِ لِلْمَلْزُوْمَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ وُضُوْحًا وَخِفَاءً (۳) وَاَمَّا فِي التَّضَمُّنِ فَلِاَنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَعْنٰى جُزْءً مِنْ شَيْءٍ وَجُزْءً لِجُزْءٍ مِنْ شَيْءٍ اٰخَرَ فَدَلَالَةُ الشَّيْءِ الَّذِيْ يَكُوْنُ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى جُزْءً مِنْهُ عَلٰى ذٰلِكَ الْمَعْنٰى اَوْضَحُ مِنْ دَلَالَةِ الشَّيْءِ الَّذِيْ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى جُزْءٌ مِنْ جُزْئِهٖ مَثَلًا دَلَالَةُ الْحَيَوَانِ عَلَى الْجِسْمِ اَوْضَحُ مِنْ دَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلَيْهِ وَدَلَالَةُ الْجِدَارِ عَلَى التُّرَابِ اَوْضَحُ مِنْ دَلَالَةِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ. (۴) فَاِنْ قُلْتَ بَلِ الْاَمْرُ بِالْعَكْسِ فَاِنَّ فَهْمَ الْجُزْءِ سَابِقٌ عَلٰى فَهْمِ الْكُلِّ؟ قُلْتُ نَعَمْ وَلٰكِنَّ الْمُرَادَ هٰهُنَا اِنْتِقَالُ الذِّهْنِ اِلَى الْجُزْءِ وَمُلَاحَظَتُهٗ بَعْدَ فَهْمِ الْكُلِّ وَكَثِيْرًا مَا يُفْهَمُ الْكُلُّ مِنْ غَيْرِ اِلْتِفَاتٍ اِلَى الْاَجْزَاءِ كَمَا ذَكَرَ الشَّيْخُ الرَّئِيْسُ فِي الشِّفَاءِ اَنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَّخْطُرَ النَّوْعُ بِالْبَالِ وَلَا يُلْتَفَتُ الذِّهْنُ اِلَى الْجِنْسِ.

ترجمہ:۔اور حاصل ہوتا ہے ایرادِ مذکور دلالات میں سے دلالت عقلیہ کے ذریعہ کیونکہ جائز ہے کہ مختلف ہوں مراتب وضوح لزوم میں یعنی لزوم اجزاء کے مراتب کل کے لیے تضمنی میں اور لوازم کے لزوم کے مراتب التزامی میں، اور یہ دلالت التزامی میں تو ظاہر ہے کیونکہ جائز ہے کہ ہوں شی کے لیے متعدد لوازم جن کے بعض اقراب ہوں اس کو دیگر بعض سے، اور جلدی منتقل ہوتا ہو ذہن اس شی سے ان لوازم کی طرف قلت وسائط کی وجہ سے، پس ممکن ہے معنی ملزوم کی ادائیگی الفاظ موضوعہ کے ساتھ ان لوازم کے لیے جو مختلف ہوں دلالت میں اس پر وضوح اور خفاء میں اور اسی طرح جائز ہے کہ ہوں لازم کے لیے ایسے ملزومات کہ لزوم اس کا ان میں سے بعض کے لیے واضح تر ہو دیگر بعض سے، پس ممکن ہے ادا کرنا لازم کو ایسے الفاظ کے ساتھ جو موضوع ہوں ان ملزومات کے لیے جو مختلف ہوں وضوح اور خفاء میں۔اور بہرحال تضمنی میں تو اس لیے کہ جائز ہے کہ ہو معنی ایک شی کے لیے جزء اور دوسری شی کے جزء کے لیے جزء، پس دلالت اس شی کی جس کے لیے یہ معنی جزء ہے اس معنی پر واضح تر ہوگی اس شی کی دلالت کے لحاظ سے جس کے لیے یہ معنی جزء الجزء ہے مثلاً حیوان کی دلالت جسم پر زیادہ واضح ہے انسان کی دلالت سے اس پر (کیونکہ انسان بواسطہ حیوان کے جسم پر دلالت کرتا ہے)اور جدار کی دلالت مٹی پر زیادہ واضح ہے بیت کی دلالت سے اس پر۔اگر تو کہے کہ معاملہ تو برعکس ہے کیونکہ جزء کا فہم سابق ہے کل کے فہم پر؟ میں کہتا ہوں کہ ہاں، لیکن یہاں مراد ذہن کا منتقل ہونا ہے جزء کی طرف اور اس کے ملاحظہ کی طرف کل کے فہم کے بعد، اور بکثرت سمجھ میں آتا ہے کل جزء کی طرف توجہ کیے بغیر، جیسا کہ ذکر کیا ہے شیخ الرئیس نے شفا نامی کتاب میں کہ یہ جائز ہے کہ نوع دل میں آجائے اور ذہن متوجہ نہ ہو جنس کی طرف۔

تشریح:۔(۱) مصنفؒ نے اس سے پہلے کہا تھا کہ ایک معنی کو وضوح دلالت میں مختلف طریقوں کے ساتھ لانا دلالت وضعیہ میں ممکن نہیں ہے کیونکہ دلالت وضعیہ میں وضوح اور خفاء نہیں پایا جاتا ہے، لہذا دلالت وضعیہ علم بیان کی تعریف (ایراد المعنی الواحد بطرق مختلفۃ الخ) سے خارج ہے۔اب یہاں سے فرماتے ہیں کہ ایک معنی کو وضوح دلالت میں مختلف طریقوں کے ساتھ لانا دلالت عقلیہ یعنی دلالت تضمنی اور التزامی میں ہوسکتا ہے لہذا دلالت تضمنی اور التزامی علم بیان کے مباحث میں سے ہیں کیونکہ دلالت تضمنی اور التزامی میں سے ہر ایک کا وضوح اور خفاء کے اعتبار سے اپنے ملزوم کے ساتھ کئی مراتب ہیں مثلاً تضمنی کبھی اپنے ملزوم کا جزء اور کبھی جزء الجزء اور کبھی جزء جزء الجزء ہوتی ہے جیسے حیوان، جسم اور جوہر میں سے ہر ایک انسان کا جزء ہے مگر حیوان براہ راست جزء ہے اور جسم بواسطۂ حیوان جزء ہے اور جوہر بواسطۂ جسم وحیوان کے جزء ہے، پس انسان کی دلالت حیوان پر واضح تر ہے بنسبت انسان کی دلالت جسم پر، اور انسان کی دلالت جسم پر واضح تر ہے بنسبت انسان کی دلالت جوہر پر۔اسی طرح التزامی کبھی اپنے ملزوم کے ساتھ لازم ہوتی ہے اور کبھی ملزوم کے لازم کے ساتھ لازم ہوتی ہے مثلاً وصف سخاوت کے ساتھ مہمانوں کی کثرت لازم ہے اور مہمانوں کی کثرت کے ساتھ کثرت راکھ لازم ہے، پس سخاوت پر مہمانوں کی کثرت کی دلالت واضح تر ہے کثرت راکھ کی دلالت سے۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ وضوح میں اختلاف مراتب دلالت التزامی میں تو ظاہر ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک شی کے

متعدد لوازم ہوں ان میں سے بعض اس شی کے زیادہ قریب ہوں دیگر بعض سے اور قلت وسائط کی وجہ سے ذہن اس ملزوم شی سے اس قریبی لازم کی طرف جلدی منتقل ہوتا ہو لہذا یہ ممکن ہے کہ مذکورہ ملزوم کو ادا کیا جائے ان الفاظ کے ساتھ جو الفاظ موضوع ہیں ان لوازم کے لیے جو لوازم مختلف ہوں وضوح اور خفاء کے اعتبار سے مذکورہ ملزوم پر دلالت کرنے میں۔ اسی طرح یہ جائز ہے کہ ایک لازم کے لیے متعدد ایسے ملزومات ہوں جن میں سے بعض کے ساتھ اس لازم کا لزوم واضح تر ہو دیگر بعض کے ساتھ لزوم سے، پس ممکن ہے کہ مذکورہ لازم کو ادا کیا جائے ان الفاظ کے ساتھ جو الفاظ موضوع ہیں ان ملزومات کے لیے جو ملزومات مختلف ہوں وضوح اور خفاء کے اعتبار سے مذکورہ لازم پر دلالت کرنے میں، جیسے حرارت لازم ہے سورج، آگ اور تیز حرکت کے لیے اور حرارت کا لزوم آگ کے ساتھ زیادہ واضح ہے سورج اور تیز حرکت کی بنسبت۔

ف:۔ ''وکذا یجوز الخ'' سے شارحؒ کی غرض یہ بیان کرنا ہے کہ انتقال ملزوم سے لازم کی طرف ہوتا ہے جیسا کہ ''فانہ یجوز الخ'' سے غرض یہ بیان کرنا تھا کہ انتقال لازم سے ملزوم کی طرف ہوتا ہے۔ دراصل ان دو جملوں سے مصنفؒ اور علامہ سکاکیؒ کے مذہب کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ کیونکہ مصنفؒ کا مذہب مجاز اور کنایہ کے بارے میں یہ ہے کہ ان میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال پایا جاتا ہے، اور علامہ سکاکیؒ کا مذہب مجاز کے بارے میں تو یہی ہے البتہ کنایہ کے بارے میں ان کا مذہب یہ ہے کہ اس میں انتقال لازم سے ملزوم کی طرف ہوتا ہے۔

(۳) باقی وضوح اور خفاء میں اختلاف مراتب دلالت تضمنی میں اس لیے پایا جاتا ہے کہ یہ جائز ہے کہ ایک معنی کسی شی کے لیے جزء ہو اور یہی معنی دوسری شی کے لیے جزء الجزء ہو پس اس شی کی دلالت جس کے لیے یہ معنی جزء ہے واضح تر ہوگی اس معنی پر اس شی کی دلالت سے جس کے لیے یہ معنی جزء الجزء ہے جیسے جسم حیوان کا جزء ہے اور انسان کا جزء الجزء ہے لہذا حیوان کی دلالت جسم پر واضح تر ہے انسان کی دلالت سے اس پر، اسی طرح جدار کی دلالت مٹی پر واضح تر ہے بیت کی دلالت سے مٹی پر کیونکہ مٹی جدار کا جزء ہے اور بیت کا جزء الجزء ہے۔

(۴) معترض کہتا ہے کہ دلالت تضمنی میں جو یہ کہا گیا کہ ''کل کی دلالت جزء پر واضح تر ہے کل کی دلالت سے جزء الجزء پر'' اس پر اشکال یہ ہے کہ ہر کلی اجزاء سے مرکب ہوتی ہے اور اجزاء طبعاً کل پر مقدم ہوتے ہیں پس مطلب اس کے برعکس ہے یعنی کل کی دلالت جزء الجزء پر واضح تر ہے کل کی جزء پر دلالت کرنے سے کیونکہ جب تک کہ جزء الجزء معلوم نہ ہو جزء معلوم نہیں ہوسکتا ہے لہذا انسان کی دلالت جسم پر واضح تر ہے جسم پر حیوان کی دلالت سے، اسی طرح بیت کی دلالت مٹی پر واضح تر ہے جدار کی دلالت سے مٹی پر؟

شارحؒ نے اس سوال کے دو جواب دیئے ہیں، ایک تسلیمی ہے اور دوسرا منعی ہے۔ جواب تسلیمی یہ ہے کہ ہمیں تسلیم ہے کہ جزء الجزء مقدم ہوتا ہے جزء سے اور جزء مقدم ہوتا ہے کل سے، مگر ہماری بحث جزء کا کل پر مقدم ہونے میں نہیں ہے بلکہ ہمارا کلام دلالت تضمنی میں ہے کہ جب انسان کسی لفظ کا مطابقی معنی سنتا ہے تو مطابقی معنی کے جزء یعنی تضمنی معنی کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے لہذا اس

صورت میں کل سے جزء کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے جب تک کہ کل کا لحاظ نہ کیا جائے جزء کی طرف انتقال نہیں پایا جائے گا، لہذا کل مقدم ہے جزء سے اور جزء مقدم ہے جزء الجزء سے۔ اور ''وکثیر اما الخ'' سے منعی جواب دیا ہے کہ ہمیں تسلیم نہیں کہ جزء الجزء کا فہم مقدم ہے جزء کے فہم سے اور جزء کا فہم مقدم ہے کل کے فہم سے، کیونکہ ابو علی سینا اپنی الشفاء نامی کتاب میں فرماتے ہیں کہ ہم بکثرت پاتے ہیں کہ کل مثلاً نوع ذہن میں آتی ہے مگر اس کا جزء یعنی جنس اور فصل ذہن میں نہیں آتی ہیں، لہذا اس طرح نہیں کہ جب تک کہ جزء کا تصور نہ کیا جائے کل کا تصور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ابھی ثابت ہوا کہ کبھی کل کا تصور کیا جاتا ہے مگر جزء اور جزء الجزء کی طرف ذہن متوجہ ہی نہیں ہوتا ہے بلکہ ان کی طرف مستقل طور پر ذہن کو متوجہ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا لفظ کی دلالت جزء پر واضح تر ہے جزء الجزء پر اس کی دلالت سے۔

(۱) ثُمَّ اللَّفْظُ الْمُرَادُ بِهِ لَازِمُ مَاوُضِعَ لَهُ ☆ سَوَاءٌ كَانَ اللَّازِمُ دَاخِلًا كَمَا فِي التَّضَمُّنِ أَوْ خَارِجًا كَمَا فِي الْإِلْتِزَامِ إِنْ قَامَتْ قَرِينَةٌ عَلَى عَدَمِ إِرَادَتِهِ أَىْ إِرَادَةِ مَاوُضِعَ لَهُ فَمَجَازٌ وَإِلَّا فَكِنَايَةٌ فَعِنْدَ الْمُصَنِّفِ الْإِنْتِقَالُ فِي الْمَجَازِ وَالْكِنَايَةِ كِلَيْهِمَا مِنَ الْمَلْزُوْمِ إِلَى اللَّازِمِ إِذْ لَا دَلَالَةَ لِلَّازِمِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَازِمٌ عَلَى الْمَلْزُوْمِ (۲) إِلَّا أَنَّ إِرَادَةَ الْمَوْضُوْعِ لَهُ جَائِزَةٌ فِي الْكِنَايَةِ دُوْنَ الْمَجَازِ (۳) وَقُدِّمَ الْمَجَازُ عَلَيْهَا أَىْ عَلَى الْكِنَايَةِ لِأَنَّ مَعْنَاهُ أَىْ الْمَجَازِ كَجُزْءِ مَعْنَاهَا أَىْ الْكِنَايَةِ لِأَنَّ مَعْنَى الْمَجَازِ هُوَ اللَّازِمُ فَقَطْ وَمَعْنَى الْكِنَايَةِ يَجُوْزُ أَنْ يَكُوْنَ هُوَ اللَّازِمُ وَالْمَلْزُوْمُ جَمِيْعًا وَالْجُزْءُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْكُلِّ طَبْعًا فَيُقَدَّمُ بَحْثُ الْمَجَازِ عَلَى بَحْثِ الْكِنَايَةِ وَضْعًا (٤) وَإِنَّمَا قَالَ كَجُزْءِ مَعْنَاهَا لِظُهُوْرِ أَنَّهُ لَيْسَ جُزْءُ مَعْنَاهَا حَقِيْقَةً فَإِنَّ مَعْنَى الْكِنَايَةِ لَيْسَ هُوَ مَجْمُوْعُ اللَّازِمِ وَالْمَلْزُوْمِ بَلْ هُوَ اللَّازِمُ مَعَ جَوَازِ إِرَادَةِ الْمَلْزُوْمِ (۵) ثُمَّ مِنْهُ أَىْ مِنَ الْمَجَازِ مَا يَبْتَنِىْ عَلَى التَّشْبِيْهِ وَهُوَ الْإِسْتِعَارَةُ الَّتِىْ كَانَ أَصْلُهَا التَّشْبِيْهُ فَتَعَيَّنَ التَّعَرُّضُ لَهُ أَىْ لِلتَّشْبِيْهِ أَيْضًا قَبْلَ التَّعَرُّضِ لِلْمَجَازِ الَّذِىْ أَحَدُ أَقْسَامِهِ الْإِسْتِعَارَةُ الْمَبْنِيَّةُ عَلَى التَّشْبِيْهِ ☆ وَلَمَّا كَانَ فِي التَّشْبِيْهِ مَبَاحِثُ كَثِيْرَةٌ وَفَوَائِدُ جَمَّةٌ لَمْ يُجْعَلْ مُقَدِّمَةً لِبَحْثِ الْإِسْتِعَارَةِ بَلْ جُعِلَ مَقْصَدًا بِرَأْسِهِ فَانْحَصَرَ الْمَقْصُوْدُ مِنْ عِلْمِ الْبَيَانِ فِي الثَّلَاثَةِ التَّشْبِيْهِ وَالْمَجَازِ وَالْكِنَايَةِ.

ترجمہ: پھر وہ لفظ جس سے مراد لازم موضوع لہ ہو خواہ لازم داخل ہو جیسا کہ تضمن میں ہوتا ہے یا خارج ہو جیسا کہ التزام میں ہوتا ہے اگر قائم ہو قرینہ اس کے عدم مراد پر یعنی موضوع لہ معنی کے عدم ارادہ پر، تو مجاز ہے، ورنہ کنایہ ہے، پس مصنف کے نزدیک مجاز اور کنایہ ہر دو میں انتقال ملزوم سے لازم کی طرف ہوتا ہے، کیونکہ دلالت نہیں ہے لازم کی اس حیثیت سے کہ وہ لازم ہے ملزوم پر، مگر موضوع لہ معنی کا ارادہ جائز ہے کنایہ میں نہ مجاز میں۔ اور مقدم کیا گیا ہے مجاز کو اس پر یعنی کنایہ پر کیونکہ اس کا معنی یعنی مجاز کا معنی بمنزلہ جزء ہے اس کے معنی کے لیے یعنی کنایہ کے معنی کے لیے، کیونکہ مجاز کا معنی صرف لازم ہے اور کنایہ کا معنی جائز ہے کہ ہو لازم و ملزوم

دونوں، اور جزء مقدم ہے کل پر طبعاً پس مقدم کردیا گیا بحثِ مجاز کو کنایہ پر وضعاً بھی، اور بہر حال مصنفؒ نے کہا "کجزء معناھا" کیونکہ ظاہر ہے کہ وہ معنیٰ جزء نہیں ہے کنایہ کا حقیقۃً، کیونکہ کنایہ کا معنیٰ نہیں ہے مجموعہ لازم وملزوم کا بلکہ وہ لازم ہے ارادۂ ملزوم کے جواز کے ساتھ، پھر اس میں سے یعنی مجاز میں سے ایک وہ ہے جو تشبیہ پر مبنی ہو اور وہ وہ استعارہ ہے جس کی اصل تشبیہ ہے پس متعین ہوگیا اس سے تعرض کرنا یعنی تشبیہ سے بھی، اس مجاز سے تعرض کرنے سے پہلے جس کی ایک قسم استعارہ ہے جو تشبیہ پر مبنی ہے، اور جب تشبیہ میں مباحث اور فوائد کثیر تھے تو نہیں بنایا گیا مقدمہ بحثِ استعارہ کے لیے بلکہ قرار دیا گیا مستقل مقصد، اور منحصر ہوا مقصودِ علم بیان کا تین چیزوں میں یعنی تشبیہ، مجاز اور کنایہ میں۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ بیان کی تعریف، تحقیق اور تفصیلات سے فارغ ہوگئے، تو اب یہاں سے اس شی کی تعیین میں شروع فرمایا جس سے اس فن میں بحث کی جاتی ہے یعنی اس فن میں تشبیہ، مجاز اور کنایہ سے بحث کی جاتی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ وہ لفظ جس سے موضوع لہ معنیٰ کا لازم مراد ہو اس پر اگر قرینہ موجود ہو کہ اس سے موضوع لہ معنیٰ مراد نہیں تو ایسے لفظ کو مجاز کہتے ہیں اور اگر موضوع لہ معنیٰ کے مراد نہ ہونے پر قرینہ موجود نہ ہو تو ایسے لفظ کو کنایہ کہتے ہیں۔

☆ درمیان میں شارحؒ اپنے قول "سواء کان الخ" سے تعمیم کرنا چاہتے ہیں کہ عام ہے کہ وہ لازم ملزوم (لفظ کے موضوع لہ معنیٰ) میں داخل ہو جیسا کہ تضمن میں ہوتا ہے مثلاً لفظ انسان کا موضوع لہ معنیٰ حیوان ناطق ہے جس کے لیے صرف حیوان لازم ہے اور حیوان لفظِ انسان کے موضوع لہ معنیٰ (یعنی حیوان ناطق) میں داخل بھی ہے۔ اور یا لازم ملزوم سے خارج ہو جیسا کہ التزام میں ہوتا ہے مثلاً لفظ انسان کا موضوع لہ معنیٰ حیوان ناطق ہے جس کے لیے ضحک لازم ہے اور ضحک موضوع لہ معنیٰ سے خارج ہے۔ اور "فعِندَ المُصَنِّفِ" سے شارحؒ نے مصنفؒ کی رائے ذکر کی ہے کہ مجاز اور کنایہ دونوں میں انتقال ملزوم سے لازم کی طرف ہوتا ہے نہ کہ لازم سے ملزوم کی طرف جیسا کہ علامہ سکاکیؒ کی رائے ہے کہ کنایہ میں انتقال لازم سے ملزوم کی طرف ہوتا ہے۔ مصنفؒ کی دلیل یہ ہے کہ لازم سے ملزوم کی طرف انتقال اس لیے نہیں ہوتا ہے کہ لازم کبھی ملزوم سے عام ہوتا ہے جیسا کہ حرارۃ لازم ہے اور شمس ملزوم ہے مگر حرارت شمس سے عام ہے کیونکہ حرارت کبھی آگ اور کبھی تیز حرکت سے بھی حاصل ہوتی ہے لہٰذا ضروری نہیں کہ حرارت سے ذہن شمس کی طرف منتقل ہو۔

(۲) مگر سوال یہ ہے کہ جب مجاز اور کنایہ دونوں میں انتقال ملزوم سے لازم کی طرف ہوتا ہے تو پھر مجاز اور کنایہ میں فرق کیا ہوگا؟ شارحؒ نے فرق بیان فرمایا ہے کہ مجاز میں صرف موضوع لہ معنیٰ کا لازم مراد ہوتا ہے اس کے ساتھ موضوع لہ معنیٰ کو مراد لینا جائز نہیں ہوتا جبکہ کنایہ میں لازم معنیٰ کے ساتھ ساتھ بالتبع موضوع لہ معنیٰ کا ارادہ کرنا بھی جائز ہوتا ہے۔

(۳) پھر سوال یہ ہے کہ مجاز کی بحث اور تقسیم کو کنایہ کی بحث اور تقسیم سے کیوں مقدم کیا گیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مجاز کا معنیٰ صرف لازم موضوع لہ ہے جبکہ کنایہ میں یہ جائز ہے کہ لازم اور ملزوم دونوں مراد ہوں اگرچہ مقصودِ اصلی لازم معنیٰ ہو، یوں ثابت ہوا کہ مجاز بمنزلہ

جزء ہے اور کنایہ بمنزلہ کل ہے اور جزء کل سے طبعاً مقدم ہوتا ہے (یعنی کل اپنے وجود میں جزء کا محتاج ہوتا ہے اگرچہ کل کے لیے علت تامہ نہیں ہوتا) پس بحثِ مجاز کو بحثِ کنایہ سے مقدم ذکر کیا جائے گا تاکہ وضع (ذکر) طبع کے مطابق ہو۔

(٤) سوال یہ ہے کہ مصنفؒ نے "کَجُزْءِ مَعْنَاهَا" کہا، یوں کیوں نہیں کہا کہ "لِاَنَّ مَعْنَاهُ جُزْءُ مَعْنَاهَا" کہ مجاز کا معنی کنایہ کے معنی کا جزء ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ تو ظاہر ہے کہ مجاز کا معنی حقیقۃً کنایہ کے معنی کا جزء نہیں کیونکہ کنایہ کا معنی قطعی طور پر لازم وملزوم کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ کنایہ کا معنی قطعی طور پر فقط لازم ہے البتہ اس کے ساتھ ملزوم کا ارادہ کرنا بھی جائز ہوتا ہے پس جوازِ ارادہ کو وقوع کے درجہ میں اتار دیا گیا لہذا مجاز گویا کہ کنایہ کا جزء ہے، حقیقۃً جزء نہیں ہے۔

(٥) پھر مجاز کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو مبنی بر تشبیہ نہیں ہوتا ہے اس کو مجاز مرسل کہتے ہیں، دوسری قسم وہ ہے جو تشبیہ پر مبنی ہوتی ہے یہ قسم درحقیقت استعارہ ہے جس کی اصل تشبیہ ہے جیسے "رَاَيْتُ اَسَدًا فِي الْحَمَّامِ اَيْ رَاَيْتُ رَجُلًا شُجَاعًا كَالْاَسَدِ فِي الْحَمَّامِ" (یعنی میں نے شیر کی طرح بہادر شخص کو حمام میں دیکھا) پھر مشبہ (رجلا) اور اداتِ تشبیہ (کاف) کو حذف کر دیا گیا اس لیے یہ استعارہ ہے جو کہ اصل میں تشبیہ تھی، چونکہ مجاز کی یہ دوسری قسم تشبیہ پر مبنی ہے اس لیے مجاز (جس کی ایک قسم استعارہ ہے جو تشبیہ پر مبنی ہے) سے تعرض کرنے سے پہلے تشبیہ کی کچھ تفصیلات بیان کرنا ضروری ہے۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے سوال کا جواب دیا ہے، سوال یہ ہے کہ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ تشبیہ فن کے مقاصد میں سے نہیں، بلکہ استعارہ کے لیے مقدمہ کی حیثیت رکھتی ہے لہذا اس کو مستقل باب کا عنوان نہیں دینا چاہیے بلکہ استعارہ کے مقدمہ کے طور پر ذکر کرنا چاہیے؟ علامہ تفتازانیؒ نے جواب دیا کہ چونکہ تشبیہ کے مباحث اور فوائد بہت زیادہ ہیں اس لیے اسے بحثِ استعارہ کے لیے بطور مقدمہ ذکر نہیں کیا گیا بلکہ اسے مستقل مقصد بنایا گیا۔ پس بیان کا مقصود تین امور میں منحصر ہے، یعنی تشبیہ، مجاز اور کنایہ میں منحصر ہے۔

(۱) اَلتَّشْبِیْهُ اَیْ هٰذَا بَابُ التَّشْبِیْهِ الْاِصْطِلَاحِیِّ الْمَبْنِیِّ عَلَیْهِ الْاِسْتِعَارَةُ اَلتَّشْبِیْهُ اَیْ مُطْلَقُ التَّشْبِیْهِ اَعَمُّ مِنْ اَنْ یَّکُوْنَ عَلٰی وَجْهِ الْاِسْتِعَارَةِ اَوْ عَلٰی وَجْهٍ یَبْتَنِیْ عَلَیْهِ الْاِسْتِعَارَةُ اَوْ غَیْرِ ذَالِکَ (۲) فَلَمْ یَاْتِ بِالضَّمِیْرِ لِئَلَّا یَعُوْدَ اِلَی التَّشْبِیْهِ الْمَذْکُوْرِ الَّذِیْ هُوَ اَخَصُّ (۳) وَمَا یُقَالُ اِنَّ الْمَعْرِفَةَ اِذَا اُعِیْدَتْ کَانَتْ عَیْنَ الْاُوْلٰی فَلَیْسَ عَلٰی اِطْلَاقِهٖ (۴) یَعْنِیْ اَنَّ مَعْنَی التَّشْبِیْهِ فِی اللُّغَةِ الدَّلَالَةُ هُوَ مَصْدَرُ قَوْلِکَ دَلَلْتُ فُلَانًا عَلٰی کَذَا اِذَا هَدَیْتَهٗ لَهٗ عَلٰی مُشَارَکَةِ اَمْرٍ لِاَمْرٍ آخَرَ فِیْ مَعْنًی هٰذَا شَامِلٌ لِمِثْلِ قَاتَلَ زَیْدٌ عَمْرًوا وَجَاءَ نِیْ زَیْدٌ وَعَمْرٌو (۵) وَالْمُرَادُ بِالتَّشْبِیْهِ الْمُصْطَلَحِ عَلَیْهِ هٰهُنَا اَیْ فِیْ عِلْمِ الْبَیَانِ مَا لَمْ یَکُنْ اَیِ الدَّلَالَةُ عَلٰی مُشَارَکَةِ اَمْرٍ لِاَمْرٍ آخَرَ فِیْ مَعْنًی بِحَیْثُ لَا تَکُوْنُ الدَّلَالَةُ عَلٰی وَجْهِ الْاِسْتِعَارَةِ التَّحْقِیْقِیَّةِ نَحْوُ رَاَیْتُ اَسَدًا فِی الْحَمَّامِ وَلَا عَلٰی وَجْهِ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْکِنَایَةِ نَحْوُ اَنْشَبَتِ الْمَنِیَّةُ اَظْفَارَهَا وَلَا عَلٰی وَجْهِ التَّجْرِیْدِ الَّذِیْ یُذْکَرُ فِی الْعِلْمِ الْبَدِیْعِ مِنْ نَحْوِ لَقِیْتُ بِزَیْدٍ اَسَدًا وَلَقِیَنِیْ مِنْهُ اَسَدٌ فَاِنَّ فِیْ هٰذِهِ الثَّلَاثَةِ دَلَالَةً عَلٰی مُشَارَکَةِ اَمْرٍ لِاَمْرٍ فِیْ مَعْنًی مَعَ اَنَّ شَیْئًا لَا یُسَمّٰی تَشْبِیْهًا اِصْطِلَاحًا (۶) وَاِنَّمَا قَیَّدَ الْاِسْتِعَارَةَ بِالتَّحْقِیْقِیَّةِ وَالْکِنَایَةِ لِاَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ التَّخْیِیْلِیَّةَ کَاِثْبَاتِ الْاَظْفَارِ لِلْمَنِیَّةِ فِی الْمِثَالِ الْمَذْکُوْرِ لَیْسَ فِیْهِ شَیْءٌ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلٰی مُشَارَکَةِ اَمْرٍ لِاَمْرٍ عَلٰی رَاْیِ الْمُصَنِّفِ اِذِ الْمُرَادُ بِالْاَظْفَارِ مَعْنَاهُ الْحَقِیْقِیُّ عَلٰی مَا سَیَجِیْءُ فَالتَّشْبِیْهُ الْاِصْطِلَاحِیُّ هُوَ الدَّلَالَةُ عَلٰی مُشَارَکَةِ اَمْرٍ لِاَمْرٍ فِیْ مَعْنًی لَا عَلٰی وَجْهِ الْاِسْتِعَارَةِ التَّحْقِیْقِیَّةِ وَالْاِسْتِعَارَةِ بِالْکِنَایَةِ وَالتَّجْرِیْدِ (۷) فَدَخَلَ فِیْهِ نَحْوُ قَوْلِنَا زَیْدٌ اَسَدٌ بِحَذْفِ اَدَاةِ التَّشْبِیْهِ وَنَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰی صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ بِحَذْفِ الْاَدَاةِ وَالْمُشَبَّهِ جَمِیْعًا اَیْ هُمْ کَصُمٍّ فَاِنَّ الْمُحَقِّقِیْنَ عَلٰی اَنَّهٗ تَشْبِیْهٌ بَلِیْغٌ لَا اِسْتِعَارَةٌ لِاَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ اِنَّمَا تُطْلَقُ حَیْثُ یُطْوٰی ذِکْرُ الْمُسْتَعَارِ لَهٗ بِالْکُلِّیَّةِ وَیُجْعَلُ الْکَلَامُ خِلْوًا عَنْهُ صَالِحًا لِاَنْ یُرَادَ بِهِ الْمَنْقُوْلُ عَنْهُ وَالْمَنْقُوْلُ اِلَیْهِ لَوْ لَا دَلَالَةُ الْحَالِ اَوْ فَحْوَی الْکَلَامِ.

ترجمہ: تشبیہ یعنی یہ باب ہے اصطلاحی تشبیہ کا جس پر مبنی ہے استعارہ، تشبیہ یعنی مطلق تشبیہ عام اس سے کہ وہ بطریق استعارہ ہو یا ایں طریق ہو کہ اس پر استعارہ مبنی ہو یا اس کے علاوہ، پس نہیں لائی ضمیر تا کہ نہ لوٹے اس تشبیہ مذکور کی طرف جو خاص ہے، اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ معرفہ کا جب اعادہ کیا جائے تو عین اول ہوتا ہے تو وہ اپنے اطلاق پر نہیں ہے، یعنی تشبیہ کا معنی لغت میں دلالت کرنا ہے، وہ مصدر ہے تیرے قول "دَلَلْتُ فُلَانًا عَلٰی کَذَا" کا، جب تو اس کی رہنمائی کرے، ایک امر کی مشارکت پر دوسرے امر کے ساتھ کسی معنی میں، اور یہ شامل ہے "قَاتَلَ زَیْدٌ عَمْرًوا" اور "جَاءَ نِیْ زَیْدٌ وَعَمْرٌو" جیسی ترکیبوں کو، اور مراد تشبیہ سے جس پر اصطلاح قائم ہے یہاں یعنی علم بیان میں وہ ہے جو نہ ہو، یعنی دلالت کرنا ایک امر کا دوسرے امر کے ساتھ کسی معنی میں مشارکت پر بایں حیثیت کہ نہ ہو دلالت بطریق استعارہ تحقیقیہ جیسے "رَاَیْتُ اَسَدًا فِی الْحَمَّامِ" اور نہ بطریق استعارہ بالکنایہ جیسے "اَنْشَبَتِ الْمَنِیَّةُ اَظْفَارَهَا" اور نہ بطریق تجرید جو مذکور ہے علم بدیع میں جیسے "لَقِیْتُ بِزَیْدٍ اَسَدًا وَلَقِیَنِیْ مِنْهُ اَسَدٌ" کہ ان تینوں میں دلالت ہے ایک

امر کی دوسرے امر کے ساتھ ایک معنی میں مشارکت پر باوجود اس کے کہ ان میں سے کسی کو اصطلاحاً تشبیہ نہیں کہا جاتا ہے، اور بہر حال مقید کیا ہے استعارہ کو تحقیقیہ اور کنایہ کے ساتھ کیونکہ استعارہ تخییلیہ جیسے موت کے لیے "اظفار" کا اثبات مثال مذکور میں نہیں ہے اس میں دلالت ایک امر کی دوسرے امر کے ساتھ مشارکت پر مصنفؒ کی رائی کے مطابق، کیونکہ مراد اظفار سے اس کا حقیقی معنا ہے جیسا کہ عنقریب آرہا ہے، پس تشبیہ اصطلاحی وہ دلالت ہے ایک امر کی دوسرے امر کے ساتھ کسی معنی میں مشارکت پر، نہ کہ استعارہ تحقیقیہ اور استعارہ کنایہ اور تجرید کے طور پر، پس داخل ہو گیا اس میں جیسے ہمارا قول "زَیْدٌ اَسَدٌ" ادات تشبیہ کے حذف کے ساتھ اور جیسے قول باری تعالیٰ "صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ" ادات تشبیہ اور مشبہ سب کے حذف کے ساتھ "اَیْ هُمْ کَصُمٍّ" کیونکہ محققین اس بات پر ہیں کہ یہ تشبیہ بلیغ ہے نہ استعارہ کیونکہ استعارہ کا اطلاق وہاں ہوتا ہے جہاں مستعار لہ کا ذکر بالکلیہ لپیٹ دیا گیا ہو اور کلام کو اس سے خالی کر کے اس قابل کر دیا جائے کہ اس سے مراد ہو منقول عنہ اور منقول الیہ اگر دلالت حال یا فحوی کلام نہ ہو۔

تشریح:۔(۱) پس جب یہ ثابت ہوا کہ تشبیہ مستقل بحث ہے تو علم بیان کا مقصود تین امور میں منحصر ہوا یعنی تشبیہ، مجاز اور کنایہ، یعنی اس فن میں مقصودی طور پر ان تین اُمور سے بحث ہوگی۔ اس لیے ماتنؒ نے "التشبیه" کا عنوان قائم کیا ہے۔ علامہ تفتازانیؒ نے "هٰذَا بَابُ التَّشْبِیْهِ" سے اشارہ کیا کہ "التشبیه" مضاف مقدر (یعنی لفظِ باب) کا مضاف الیہ ہے اور مضاف و مضاف الیہ ملکر خبر ہے مبتدأ محذوف (هذا) کے لیے۔ اور "التشبیه" کا الف لام عہدی ہے اس سے مراد تشبیہ اصطلاحی ہے جس پر استعارہ مبنی ہوتا ہے۔

لفظ "التشبیه" ماتنؒ کے کلام میں بلا فصل دو مرتبہ ذکر ہے، پہلے لفظ "التشبیه" سے تشبیہ اصطلاحی مراد ہے اور دوسرے سے مطلق تشبیہ مراد ہے، خواہ علی سبیل الاستعارہ ہو یعنی بالفعل استعارہ ہو، یا اس طور پر کہ استعارہ اس پر مبنی ہو یعنی بالقوہ استعارہ ہو اور یا ان دو کے علاوہ ہو مثلاً تجرید ہو۔

ف۔ بالفعل استعارہ سے مراد ایسی تشبیہ ہے جس میں سے مشبہ اور وجہ شبہ کو حذف کر دیا گیا ہو جیسے "رَاَیْتُ اَسَدًا فِی الْحَمَّامِ اَیْ رَاَیْتُ رَجُلًا شُجَاعًا کَالْاَسَدِ فِی الْحَمَّامِ"۔ اور بالقوہ استعارہ وہ تشبیہ ہے جس میں مشبہ مشبہ بہ اور وجہ شبہ تینوں مذکور ہوں جیسے "زید کالاسد"۔ اور یہاں مقصود یہی ہے یہ قسم بالقوہ استعارہ اس لیے کہ جب اس سے مشبہ اور ادات تشبیہ کو حذف کر دیا جائے اور مقصود پر قرینہ قائم ہو جائے تو پھر یہ استعارہ بن جائے گا۔ اور تجرید فن بدیع کی اصطلاح ہے، یعنی ایک ذی صفت امر سے برائے مبالغہ دوسرے اسی جیسے ذی صفت امر کا انتزاع کرنے کو تجرید کہتے ہیں جیسے "لَقِیْتُ مِنْ زَیْدٍ اَسَدًا" جس میں اسد کو زید سے نکالا ہے اور اسد مشبہ بہ ہے اور مقصود اس سے مبالغہ ہے کہ مشبہ میں وجہ شبہ ایسی کامل طور پر پائی جارہی ہے کہ اب مشبہ سے مشبہ بہ کا انتزاع کیا جا سکتا ہے، پس اس میں تشبیہ مضمر فی النفس ہے۔

(۲) سوال یہ ہے کہ دوبارہ لفظ "اَلتَّشْبِیْهُ" صراحۃً ذکر کرنے کی بجائے ضمیر ذکر کرتے اس طرح کہتے "اَلتَّشْبِیْهُ هُوَ الدَّلَالَةُ الـخ" شارح نے جواب دیا کہ اس سے یہ اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ثانی اول کا غیر ہے اس لیے ضمیر کو ذکر نہیں کیا کیونکہ ضمیر ذکر کرنے کی

صورت میں ضمیر اول کی طرف راجع ہوتی حالانکہ اول ثانی سے خاص ہے کیونکہ اول سے اصطلاحی تشبیہ مراد ہے اور ثانی سے مطلق تشبیہ مراد ہے۔

(۳) بعض حضرات نے یہ اشکال پیش کیا ہے کہ ضمیر لانے اور "اَلتَّشْبِیْهُ" معرفہ بالف لام لانے میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ایک شی معرفہ بالف لام مکرر ذکر کرنے کی صورت میں ثانی عین اول ہوتی ہے لہذا "هِیَ" ضمیر ہو یا "اَلتَّشْبِیْهُ" معرف بالف لام ہو دونوں میں اس اعتبار سے کوئی فرق نہیں کہ "اَلتَّشْبِیْهُ" ثانی سے اول ہی مراد ہے۔ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ یہ قاعدہ مطلق اور کلیہ نہیں بلکہ اکثری ہے یعنی اکثر اس طرح ہوتا ہے کہ ایک چیز معرفہ مکرر ذکر ہو تو ثانی عین اول ہوتی ہے، مگر یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے کہ ہمیشہ ایسا ہی ہو کہ ثانی عین اول ہو، جیسا کہ یہاں ثانی عین اول نہیں ہے۔

(۴) یعنی لغت میں تشبیہ ایک امر کا دوسرے کے ساتھ وجہ شبہ میں شریک ہونے پر دلالت کرنے کو کہتے ہیں، اور "الدلالة" مصدر ہے ماخوذ ہے "دَلَلْتُ فُلَانًا عَلٰی کَذَا" سے جب تو اس کی رہنمائی کرے کسی بات کی طرف۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ دلالت لغوی "قَاتَلَ زَیْدٌ عَمْرًا" اور "جَاءَنِیْ زَیْدٌ وَعَمْرٌو" جیسی مثالوں کو شامل ہے کیونکہ پہلی مثال زید اور عمرو کی لڑائی میں مشارکت پر دال ہے اور دوسری مثال زید اور عمرو کی مجیت میں مشارکت پر دال ہے، لہذا ان دونوں مثالوں پر دلالت لغوی کی تعریف صادق ہے۔

ف۔ شارحؒ کے قول "هٰذَا شَامِلٌ لِمِثْلِ قَاتَلَ زَیْدٌ عَمْرٌو الخ" میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ شارحؒ کی مراد اس سے واقع کا بیان ہو، اور دوسرا یہ کہ مصنفؒ پر اعتراض کرنا چاہتا ہے کہ مصنفؒ نے جو تعریف کی ہے یہ دخول غیر سے مانع نہیں کیونکہ یہ مذکورہ دو مثالوں پر صادق آرہی ہے حالانکہ یہ مثالیں تشبیہ نہیں ہیں۔ پس مصنفؒ کو چاہیے تھا کہ تعریف میں "بِالْکَافِ وَنَحْوِهٖ لَفْظًا اَوْ تَقْدِیْرًا" کا اضافہ کرتے جس کے بعد تعریف اس طرح ہوتی کہ "ایک امر کا دوسرے امر کے ساتھ کسی معنی میں شریک ہونے پر کاف وغیرہ ادات تشبیہ کے ذریعہ دلالت کرنا" ظاہر ہے کہ یہ تعریف مذکورہ مثالوں کو شامل نہیں کیونکہ ان مثالوں میں کاف وغیرہ ادات تشبیہ نہیں ہے۔

(۵) مصنفؒ فرماتے ہیں یہاں علم بیان والوں کی اصطلاح میں تشبیہ اس دلالت کو کہتے ہیں کہ استعارہ تحقیقیہ، استعارہ کنایہ اور تجرید کے طور پر نہ ہو یعنی ایک امر کا دوسرے امر کے ساتھ کسی معنی میں شریک ہونے پر اس طرح دلالت کرنا کہ استعارہ تحقیقیہ، استعارہ بالکنایہ اور تجرید کے طور پر نہ ہو۔ استعارہ تحقیقیہ یہ ہے کہ ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ بہ کو ذکر کیا جائے مشبہ اور ادات تشبیہ محذوف ہوں جیسے "رَاَیْتُ اَسَدًا فِی الْحَمَّامِ" اصل عبارت اس طرح ہے "رَاَیْتُ رَجُلًا شُجَاعًا کَالْاَسَدِ فِی الْحَمَّامِ"۔ اور استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ دل ہی دل میں ایک شی کو دوسری شی کے ساتھ تشبیہ دی جائے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کو ذکر کیا جائے مشبہ بہ اور ادات تشبیہ محذوف ہوں جیسے "اَنْشَبَتِ الْمَنِیَّةُ اَظْفَارَهَا" اصل عبارت ہے "اَنْشَبَتِ الْمَنِیَّةُ الَّتِیْ کَالسَّبُعِ

اَظْفَارَهَا"۔اور تجرید کا ذکر آگے علم بیان میں آرہا ہے کہ ایک ذی صفت امر سے برائے مبالغہ دوسرے اسی جیسے ذی صفت کا انتزاع کرنے کو تجرید کہتے ہیں جیسے "لَقِيْتُ بِزَيْدٍ اَسَداً" (میں نے ملاقات کی زید کے ساتھ شیر سے) اور "لَقِيَنِيْ مِنْ زَيْدٍ اَسَدٌ" (ملاقات کی میرے ساتھ زید میں سے شیر نے) جس میں اسد کو زید سے نکالا ہے اور اسد مشبہ بہ ہے اور مقصود اس سے مبالغہ ہے کہ مشبہ میں وجہ شبہ ایسی کامل طور پر پائی جارہی ہے کہ اب مشبہ سے مشبہ بہ کا انتزاع کیا جاسکتا ہے، پس اس میں تشبیہ مضمر فی النفس ہے۔ان تینوں میں ایک امر کا دوسرے امر کے ساتھ کسی معنی میں مشارکت پر دلالت پائی جارہی ہے، مگر ان میں سے کسی کو تشبیہ اصطلاحی نہیں کہا جاتا ہے۔

(۶) مصنفؒ نے تشبیہ اصطلاحی کی تعریف میں استعارہ تحقیقیہ اور کنایہ کی قید لگائی ہے یعنی تشبیہ کی تعریف میں کہا کہ استعارہ تحقیقیہ اور استعارہ بالکنایہ کے طریقے پر نہ ہو، تو سوال یہ ہے کہ تخییلیہ کی قید کیوں نہیں لگائی ہے یعنی یہ کیوں نہ کہا کہ استعارہ تخییلیہ کے طریقے پر بھی نہ ہو؟ جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کی رائے کے مطابق تو استعارہ تخییلیہ میں ایک امر کا دوسرے امر کے ساتھ کسی معنی میں اشتراک پر دلالت ہی نہیں پائی جاتی ہے کیونکہ تخییلیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کے لوازمات میں سے کسی لازم کو مشبہ کے لیے ثابت کیا جائے جیسے "اَنْشَبَتِ الْمَنِيَّةُ اَظْفَارَهَا" میں مشبہ (اَلْمَنِيَّةُ) کے لیے مشبہ بہ (السبع) کے لازم (یعنی اَظْفَار) کو ثابت کیا گیا ہے، پس مصنفؒ کی رائے کے مطابق چونکہ تخییلیہ میں ایک امر کا دوسرے امر کے ساتھ کسی معنی میں شریک ہونے پر دلالت نہیں پائی جارہی ہے لہذا اسے تحقیقیہ اور کنایہ کے ساتھ ملا کر تشبیہ کی تعریف سے خارج کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ وہ تو دلالت علی المشارکۃ قید ہی سے خارج ہو گیا ہے۔پس تشبیہ اصطلاحی کی تعریف یہ ہوئی کہ ایک امر کا دوسرے امر کے ساتھ کسی معنی میں شریک ہونے پر اس طرح دلالت کرنا کہ استعارہ تحقیقیہ، استعارہ بالکنایہ اور تجرید کے طور پر نہ ہو۔

(۷) محققین حضرات مثلاً صاحب کشاف، شیخ عبدالقاہر اور علامہ سکاکی وغیرہ "زَيْدٌ اَسَدٌ" (جس میں سے ادات تشبیہ محذوف ہے) اور باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ (جس میں سے ادات تشبیہ اور مشبہ دونوں محذوف ہیں تقدیری عبارت ہے "هُمْ كَصُمٍّ الخ") کو تشبیہ بلیغ قرار دیتے ہیں نہ کہ استعارہ، کیونکہ ان کے نزدیک استعارہ کا اطلاق وہاں ہوتا ہے جہاں مستعار لہ (مشبہ) کا ذکر کلی طور پر لپیٹ دیا گیا ہو اور کلام کو اس سے خالی کر دیا گیا ہو، اور کلام اس قابل ہو کہ اس سے منقول عنہ (مشبہ بہ) اور منقول الیہ (مشبہ) میں سے ہر ایک کا ارادہ کیا جاسکے بشرطیکہ قرینہ حالیہ یا نحوی کلام (قرینہ مقالیہ) نہ ہو مثلاً جب آپ کہہ دیں "رَاَيْتُ اَسَداً الآن" تو آس پاس میں شیر کا نہ ہونا یہ قرینہ حالیہ ہے کہ اسد سے مراد رجل شجاع ہے، اگر یہ قرینہ نہ ہوتا تو اسد سے مشبہ بہ (شیر) اور مشبہ (رجل شجاع) میں سے ہر ایک کا ارادہ کرنا درست ہوتا، اسی طرح "رَاَيْتُ اَسَداً فِي الْحَمَّامِ" میں اگر قرینہ مقالیہ یعنی "فِي الْحَمَّامِ" نہ ہوتا تو لفظ اسد سے مشبہ بہ (شیر) اور مشبہ (رجل شجاع) میں سے ہر ایک کا ارادہ کرنا درست ہوتا۔پس متن میں مذکور مثالیں (زَيْدٌ اَسَدٌ، صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ) چونکہ مشبہ کے ذکر سے کلی طور پر خالی نہیں ہیں اس لیے یہ استعارہ نہیں بلکہ تشبیہ بلیغ میں شامل ہیں۔اور تشبیہ بلیغ وہ تشبیہ ہے جس میں مبالغہ ہو، اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں ادات تشبیہ محذوف ہوتا کہ مشبہ اور مشبہ بہ کی آپس

میں عینیت پر دلالت پائی جائے جیسے "زَیْدٌ اَسَدٌ"۔

ف: محققین کے برعکس غیر محققین حضرات کہتے ہیں کہ جہاں ادات تشبیہ محذوف ہو تو وہ استعارہ ہے جیسے "زَیْدٌ اَسَدٌ" کیونکہ اسد کا حمل زید پر صحیح نہیں ہے جب تک کہ یہ دعویٰ نہ کیا جائے کہ زید ایک فرد ہے اسد کے افراد میں سے، لہٰذا ان کے نزدیک لفظ اسد استعارہ ہے زید کے لیے۔

(١) وَالنَّظَرُ هٰهُنَا فِیْ اَرْکَانِہٖ اَیِ الْبَحْثُ فِیْ هٰذَا الْمَقْصَدِ عَنْ اَرْکَانِ التَّشْبِیْهِ الْمُصْطَلَحِ وَهِیَ اَرْبَعَةٌ طَرَفَاہُ اَلْمُشَبَّهُ بِہٖ وَالْمُشَبَّهُ وَوَجْهُہٗ وَاَدَاتُہٗ وَفِی الْغَرْضِ مِنْہُ وَفِیْ اَقْسَامِہٖ (٢) وَاِطْلَاقُ الْاَرْکَانِ عَلَی الْاَرْبَعَةِ الْمَذْکُوْرَةِ اِمَّا بِاِعْتِبَارِ اَنَّهَا مَاخُوْذَةٌ فِیْ تَعْرِیْفِہٖ اَعْنِی الدَّلَالَةَ عَلٰی مُشَارَکَةِ اَمْرٍ لِاَمْرٍ فِیْ مَعْنًی بِالْکَافِ وَنَحْوِہٖ وَاِمَّا بِاِعْتِبَارِ اَنَّ التَّشْبِیْهَ کَثِیْرًا مَّا یُطْلَقُ عَلَی الْکَلَامِ الدَّالِّ عَلَی الْمُشَارَکَةِ الْمَذْکُوْرَةِ کَقَوْلِنَا زَیْدٌ کَالْاَسَدِ فِی الشُّجَاعَةِ، (٣) وَلَمَّا کَانَ الطَّرَفَانِ هُمَا الْاَصْلُ وَالْعُمْدَةُ فِی التَّشْبِیْهِ لِکَوْنِ الْوَجْهِ مَعْنًی قَائِمًا بِهِمَا وَالْاَدَاةِ اٰلَةً فِیْ ذَالِکَ قَدَّمَ بَحْثَهُمَا (٤) فَقَالَ طَرَفَاہُ اَیِ الْمُشَبَّهُ وَالْمُشَبَّهُ بِہٖ اِمَّا حِسِّیَّانِ کَالْخَدِّ وَالْوَرْدِ فِی الْمُبْصَرَاتِ وَالصَّوْتِ الضَّعِیْفِ وَالْهَمْسِ اَیِ الصَّوْتِ الَّذِیْ هُوَ اَخْفٰی حَتّٰی کَاَنَّہٗ لَا یَخْرُجُ عَنْ فَضَاءِ الْفَمِ فِی الْمَسْمُوْعَاتِ وَالنَّکْهَةِ وَهِیَ رِیْحُ الْفَمِ وَالْعَنْبَرِ فِی الْمَشْمُوْمَاتِ وَالرِّیْقِ وَالْخَمْرِ فِی الْمَذُوْقَاتِ وَالْجِلْدِ النَّاعِمِ وَالْحَرِیْرِ فِی الْمَلْمُوْسَاتِ (٥) وَفِیْ اَکْثَرِ ذَالِکَ تَسَامُحٌ لِاَنَّ الْمُدْرَکَ بِالْبَصَرِ مَثَلًا اِنَّمَا هُوَ لَوْنُ الْخَدِّ وَالْوَرْدِ وَبِالشَّمِّ رَائِحَةُ الْعَنْبَرِ وَبِالذَّوْقِ طَعْمُ الرِّیْقِ وَالْخَمْرِ وَبِاللَّمْسِ مُلَامَسَةُ الْجِلْدِ النَّاعِمِ وَالْحَرِیْرِ وَلِیْنُهُمَا لَا نَفْسُ هٰذِهِ الْاَجْسَامِ (٦) لٰکِنِ اشْتَهَرَ فِی الْعُرْفِ اَنْ یُّقَالَ اَبْصَرْتُ الْوَرْدَ وَشَمَمْتُ الْعَنْبَرَ وَذُقْتُ الْخَمْرَ وَلَمَسْتُ الْحَرِیْرَ۔

توجمہ:۔ اور نظر یہاں اس کے ارکان میں ہے یعنی بحث اس مقصد میں تشبیہ اصطلاحی کے ارکان سے ہے اور وہ چار ہیں اس کی طرفین مشبہ بہ اور مشبہ اور وجہ شبہ اور اداۃ اور اس کی غرض اور اقسام میں ہے۔ اور ارکان کا اطلاق مذکورہ چار پر یا تو اس اعتبار سے کہ یہ ماخوذ ہیں اس کی تعریف میں یعنی "اَلدَّلَالَةُ عَلٰی مُشَارَکَةِ اَمْرٍ لِاَمْرٍ فِیْ مَعْنًی بِالْکَافِ وَنَحْوِہٖ" اور یا اس اعتبار سے کہ تشبیہ کا بکثرت اطلاق ہوتا ہے اس کلام پر جو دال ہو مشارکت مذکورہ پر جیسے ہمارا قول "زَیْدٌ کَالْاَسَدِ فِی الشُّجَاعَةِ" اور جب ہیں طرفین اصل اور عمدہ تشبیہ میں کیونکہ وجہ شبہ تو معنی قائم ہے ان دو کے ساتھ اور اداۃ تو محض آلہ ہے اس میں اس لیے مقدم کر دیا ان دو کی بحث کو پس کہا اس کی طرفین یعنی مشبہ اور مشبہ بہ یا تو حسی ہوں گے جیسے "خد" اور "ورد" مبصرات میں اور صوت ضعیف اور ہمس یعنی وہ آواز جو اتنی پست ہو کہ گویا منہ کی فضا سے نکل ہی نہیں رہی مسموعات میں اور "نکہت" یعنی منہ کی بو اور عنبر مشمومات میں اور لعاب اور شراب مذوقات میں اور ملائم کھال اور ریشم ملموسات میں اور ان اکثر میں تسامح ہے کیونکہ مثلاً مدرک بالبصر تو گال اور گلاب کے پھول کا رنگ ہے اور مدرک بالشم تو خوشبو ہے عنبر کی اور مدرک بالذوق لعاب اور شراب کا مزہ ہے اور مدرک باللمس ملائم کھال اور ریشم کی نرمی ہے نہ کہ بعینہ یہ اجسام لیکن مشہور ہے عرف میں یہی کہ کہا جائے "اَبْصَرْتُ الْوَرْدَ" اور "شَمَمْتُ الْعَنْبَرَ" اور "ذُقْتُ الْخَمْرَ" اور "لَمَسْتُ الْحَرِیْرَ"۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس مقصد میں یعنی تشبیہ اصطلاحی کے باب میں تین امور سے ہم بحث کریں گے (۱) ارکان تشبیہ (۲) غرض تشبیہ (۳) اقسام تشبیہ۔ پھر فرماتے ہیں کہ تشبیہ کے ارکان چار ہیں، تشبیہ کے دونوں طرف یعنی مشبہ اور مشبہ بہ، وجہ شبہ اور ادات تشبیہ۔

(۲) سوال یہ ہے کہ تشبیہ تو ایک شی کا دوسری شی کے ساتھ کسی معنی میں شریک ہونے پر دلالت کرنے کو کہتے ہیں جو فاعل کا فعل ہے اور مذکورہ چار ارکان میں سے کوئی بھی تشبیہ کا جزء نہیں لہذا ان کو تشبیہ کے ارکان قرار دینا درست نہیں کیونکہ کسی شی کا رکن وہ ہوتا ہے جو اس شی کی حقیقت کا جزء ہو؟ جواب یہ ہے کہ رکن سے یہاں شی کی حقیقت کا جزء مراد نہیں بلکہ شی کا موقوف علیہ مراد ہے اور مذکورہ چار امور چونکہ تشبیہ کی تعریف میں ماخوذ ہیں کیونکہ تشبیہ کی تعریف ہے ''اَلدَّلَالَةُ عَلٰی مُشَارَكَةِ اَمْرٍ لِاَمْرٍ فِیْ مَعْنًی بِالْكَافِ وَنَحْوِهٖ'' جس میں امر اول سے مشبہ اور امر ثانی سے مشبہ بہ اور ''فِیْ مَعْنًی'' سے وجہ شبہ اور ''بِالْكَافِ وَنَحْوِهٖ'' سے ادات تشبیہ مراد ہیں۔ لہذا تشبیہ ان چار امور پر موقوف ہے اس لیے ان کو ارکان کہا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ تشبیہ دلالت علی المشارکۃ کا نام نہیں بلکہ ''اَلْكَلَامُ الدَّالُّ عَلَی الْمُشَارَكَةِ الْمَذْكُوْرَةِ'' کو تشبیہ کہتے ہیں جیسے ''زَیْدٌ كَالْاَسَدِ فِی الشُّجَاعَةِ'' ظاہر ہے کہ اس مثال میں مشبہ (زید) اور مشبہ بہ (اسد) ادات تشبیہ (کاف) اور وجہ شبہ (الشجاعۃ) اس کلام کے اجزاء ہیں جو مشارکت مذکورہ پر دال ہے، لہذا ان کو ارکان تشبیہ کہنا صحیح ہے۔

(۳) سوال یہ ہے کہ مصنفؒ نے تشبیہ کے ارکان میں سے مشبہ اور مشبہ بہ کی بحث کو وجہ شبہ اور ادات تشبیہ کی بحث سے کیوں مقدم کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ان دو ارکان (مشبہ ومشبہ بہ) کی اہمیت زیادہ ہے وجہ شبہ اور ادات تشبیہ سے کیونکہ وجہ شبہ عارض ہے طرفین (مشبہ ومشبہ بہ) کے ساتھ قائم ہے اور طرفین معروض ہیں اور معروض قوی اور اصل ہوتا ہے عارض سے، اس لیے طرفین کی بحث کو وجہ شبہ کی بحث سے مقدم کیا۔ اور ادات تشبیہ تو آلہ اور وسیلہ ہے اس بات کو بیان کرنے کے لیے ہے کہ وجہ شبہ طرفین کے ساتھ قائم ہے لہذا ادات سے بھی طرفین کو حق تقدیم حاصل ہے۔

(۴) ماتنؒ نے یہاں سے وجہ شبہ کے بیان تک مشبہ اور مشبہ بہ کی چار قسموں کو ذکر کیا ہے، وہ چار قسمیں یہ ہیں (۱) مشبہ اور مشبہ بہ دونوں حسی ہوں (۲) دونوں عقلی ہوں (۳) اول حسی ہو، ثانی عقلی ہو (۴) اول عقلی ہو، ثانی حسی ہو۔

ان چار قسموں کے علاوہ یہ بھی ممکن ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ خیالی ہوں یا وہمی اور یا وجدانی ہوں، ان تین احتمالات کی وجہ سے اقسام چار سے بڑھ جاتی ہیں، مگر تقلیل اقسام کے لیے مصنفؒ نے خیالی کو حسی اور وہمی اور وجدانی کو عقلی میں داخل کر دیا ہے۔

پس مذکورہ چار قسموں میں سے پہلی قسم یہ ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں حسی ہوں یعنی جن کا ادراک حواس ظاہری کے ذریعہ کیا جاتا ہو مثلاً آنکھوں کے ذریعہ مدرک مشبہ ومشبہ بہ کی مثال ''خَدُّهٗ كَالْوَرْدِ'' (اس کا رخسار گلاب کے پھول کی طرح ہے) ہے، جس میں ''خد'' مشبہ اور ''الورد'' مشبہ بہ ہے، جن کو ہم آنکھ کے ذریعہ محسوس کرتے ہیں۔ اور کان کے ذریعہ مدرک مشبہ ومشبہ بہ کی مثال

"صَوْتُهُ الضَّعِيْفُ كَالْهَمْسِ "(اس کی کمزور آواز ہمس کی طرح ہے) ہے جس میں "صوت الضعیف" مشبہ اور "اَلْهَمْس" مشبہ بہ ہے، جن کو ہم کانوں کے ذریعہ محسوس کرتے ہیں۔ "ھَــمْــس" وہ انتہائی ہلکی اور کمزور آواز ہے گویا کہ وہ منہ کی فضاء سے نکلتی ہی نہیں ہے۔ اور قوت شامہ کے ذریعہ مدرک مشبہ ومشبہ بہ کی مثال "نَكْهَةُ زَيْدٍ كَالْعَنْبَرِ" (زید کے منہ کی خوشبو عنبر کی طرح ہے) ہے جس میں "نَكْهَةُ" مشبہ اور "اَلْعَنْبَرُ" مشبہ بہ ہے، جن کو ہم قوت شامہ کے ذریعہ محسوس کرتے ہیں۔ "نَكْهَةُ" منہ کی خوشبو کو کہتے ہیں۔ اور قوت ذائقہ کے ذریعہ مدرک مشبہ ومشبہ بہ کی مثال "رِيْقُهُ كَالْخَمْرِ" (اس کا تھوک شراب کی طرح ہے) ہے جس میں "رِيْق" مشبہ اور "اَلْخَمْرُ" مشبہ بہ ہے، جن کو قوت ذائقہ کے ذریعہ محسوس کیا جاتا ہے۔ اور قوت لامسہ کے ذریعہ مدرک مشبہ ومشبہ بہ کی مثال "جِلْدُ زَيْدٍ كَالْحَرِيْرِ" (زید کی کھال ریشم کی طرح ہے) ہے جس میں "جِلْدُ" مشبہ اور "حَرِيْرٌ" مشبہ بہ ہے، جن کو قوت لامسہ کے ذریعہ محسوس کیا جاتا ہے۔

(۵) شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ اکثر مثالوں میں مصنفؒ سے تسامح ہوا ہے کیونکہ آنکھ کے ذریعہ سے "خد" اور "ورد" کا ادراک نہیں کیا جاتا ہے بلکہ ان کے رنگ کا ادراک کیا جاتا ہے، لہٰذا اس طرح کہنا چاہیے تھا کہ "لَوْنُ خَدِّهِ كَلَوْنِ الْوَرْدِ"۔ اسی طرح قوت شامہ کے ذریعہ "عنبر" کی خوشبو کا ادراک کیا جاتا ہے نہ کہ "عنبر" کا، لہٰذا اس طرح کہنا چاہیے تھا کہ "نَكْهَتُهُ كَرَائِحَةِ الْعَنْبَرِ"۔ اور قوت ذائقہ کے ذریعہ "ریق" اور "خمر" کو محسوس نہیں کیا جاتا ہے بلکہ ان کے ذائقہ کو محسوس کیا جاتا ہے، لہٰذا یوں کہنا چاہیے تھا کہ "طَعْمُ رِيْقِهِ كَطَعْمِ الْخَمْرِ"۔ اور قوت لامسہ کے ذریعہ "جلد" اور "حریر" کو محسوس نہیں کیا جاتا ہے بلکہ ان کی نزاکت اور نرمی کو محسوس کیا جاتا ہے، لہٰذا یوں کہنا چاہیے تھا کہ "نُعُوْمَةُ جِلْدِهِ كَنُعُوْمَةِ الْحَرِيْرِ"۔

(۶) شارحؒ نے ماتنؒ کی طرف سے عذر بیان کیا ہے کہ ماتنؒ نے تسامح کا ارتکاب عرف کی وجہ سے کیا ہے کہ عرف عام میں کہا جاتا ہے "اَبْصَرْتُ الْوَرْدَ" اور "شَمَمْتُ الْعَنْبَرَ" اور "ذُقْتُ الْخَمْرَ" اور "لَمَسْتُ الْحَرِيْرَ"۔

ف:۔ باقی شارحؒ نے یہ جو کہا کہ اکثر مثالوں میں تسامح ہوا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض مثالوں میں تسامح نہیں، مثلاً صوت ضعیف اور ہمس بنفسہ مسموع ہیں اور نکہہ بنفسہ سونگھا جاتا ہے، لہٰذا ان تین میں تسامح نہیں۔

(۱) اَوْ عَقْلِيَانِ كَالْعِلْمِ وَالْحَيٰوةِ وَوَجْهُ الشَّبَهِ بَيْنَهُمَا كَوْنُهُمَا جِهَتَيْ اِدْرَاكٍ كَذَا فِي الْمِفْتَاحِ وَالْاِيْضَاحِ فَالْمُرَادُ هٰهُنَا بِالْعِلْمِ اَلْمَلَكَةُ الَّتِيْ تَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى الْاِدْرَاكَاتِ الْجُزْئِيَّةِ لَا نَفْسُ الْاِدْرَاكِ وَلَا يَخْفٰى اَنَّهَا جِهَةٌ وَطَرِيْقٌ اِلَى الْاِدْرَاكِ كَالْحَيٰوةِ (۲) وَقِيْلَ وَجْهُ الشَّبَهِ بَيْنَهُمَا الْاِدْرَاكُ اِذِ الْعِلْمُ نَوْعٌ مِنَ الْاِدْرَاكِ وَالْحَيٰوةُ مُقْتَضِيَةٌ لِلْحِسِّ الَّذِيْ هُوَ نَوْعٌ مِنَ الْاِدْرَاكِ (۳) وَفَسَادُهُ ظَاهِرٌ لِاَنَّ كَوْنَ الْحَيٰوةِ مُقْتَضِيَةً لِلْحِسِّ لَا يُوْجِبُ اِشْتِرَاكَهُمَا فِي الْاِدْرَاكِ عَلٰى مَا هُوَ شَرْطٌ فِيْ وَجْهِ الشَّبَهِ وَاَيْضًا لَا يَخْفٰى اَنْ لَيْسَ الْمَقْصُوْدُ مِنْ قَوْلِنَا اَلْعِلْمُ كَالْحَيٰوةِ وَالْجَهْلُ كَالْمَوْتِ اَنَّ الْعِلْمَ اِدْرَاكٌ كَمَا اَنَّ الْحَيٰوةَ مَعَهَا اِدْرَاكٌ بَلْ لَيْسَ فِيْ ذٰلِكَ كَثِيْرُ فَائِدَةٍ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا اَلْعِلْمُ كَالْحِسِّ فِيْ كَوْنِهِمَا اِدْرَاكًا.

ترجمہ:۔ یا عقلی ہوں گی جیسے علم اور حیاۃ، اور وجہ شبہ ان دو میں دونوں کا جہت ادراک ہونا ہے اسی طرح مفتاح اور ایضاح میں ہے پس مراد یہاں علم سے وہ ملکہ ہے، جس کے ذریعہ قدرت حاصل ہوتی ہے ادراکات جزئیہ پر نہ کہ نفس ادراک، اور یہ مخفی نہیں ہے کہ ملکہ جہت اور طریق ہے ادراک کا جیسے حیاۃ، اور کہا گیا ہے کہ وجہ شبہ ان میں نفس ادراک ہے کیونکہ علم ایک نوع ہے ادراک کی اور حیوۃ مقتضی حس ہے وہ جو نوع ہے ادراک کی اور اس کا فساد ظاہر ہے کیونکہ حیاۃ کا مقتضی حس ہونا واجب نہیں کرتا ہے ان کے اشتراک کو ادراک میں جیسا کہ وہ شرط ہے وجہ شبہ میں، نیز یہ مخفی نہیں ہے کہ مقصود نہیں ہے ہمارے کے قول "اَلْعِلْمُ كَالْحَيٰوةِ وَالْجَهْلُ كَالْمَوْتِ" سے کہ علم ادراک ہے جیسا کہ حیاۃ اس کے ساتھ ادراک ہے، بلکہ نہیں ہے اس میں زیادہ فائدہ جیسے ہمارے قول "اَلْعِلْمُ كَالْحِسِّ" دونوں کے ادراک ہونے میں۔

تشریح:۔ (۱) اور کبھی مشبہ و مشبہ بہ دونوں عقلی ہوتے ہیں جیسے "اَلْعِلْمُ كَالْحَيَاةِ" (علم حیاۃ کی طرح ہے) علم مشبہ اور حیاۃ مشبہ بہ ہے، یہ دونوں محسوسات میں سے نہیں بلکہ عقل کے ذریعہ ان کا ادراک کیا جاتا ہے۔ اور کاف اداتِ تشبیہ ہے۔ مذکورہ مثال میں وجہ شبہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور علماء کے نزدیک مذکورہ مثال میں وجہ شبہ یہ ہے کہ علم اور حیاۃ دونوں جہت اور طریق ادراک ہیں جیسا کہ علامہ سکاکیؒ کی مفتاح اور ماتنؒ کی ایضاح نامی کتاب میں ہے۔ اور علم سے یہاں ملکہ مراد ہے نفس ادراک مراد نہیں، ظاہر ہے کہ ملکہ جہت اور طریق ادراک ہے جیسا کہ حیاۃ جہت اور طریق ادراک ہے یعنی جس طرح کہ حیاۃ کے ذریعہ جزئیات کا ادراک کیا جاتا ہے اسی طرح ملکہ کے ذریعہ بھی جزئیات کا ادراک کیا جاتا ہے۔

(۲) جمہور کے برعکس بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ دونوں میں وجہ شبہ نفس ادراک (اَلصُّوْرَةُ الْحَاصِلَةُ عِنْدَ الْعَقْلِ) ہے کیونکہ علم ادراک کی ایک نوع ہے کیونکہ ادراک کا اطلاق اعتقاد، وہم اور یقین سب پر ہوتا ہے، اور حیاۃ بنفسہ تو ادراک نہیں ہے البتہ حس کا مقتضی ہے اور حس ادراک کی ایک نوع ہے، یوں علم اور حیاۃ دونوں ادراک کی نوع قرار پائے، لہذا وجہ شبہ دونوں میں ادراک ہے۔

(۳) شارحؒ نے بعض حضرات کی رائے کو رد کر دیا ہے کہ ان کی اس رائے کا فساد دو وجوہ سے ظاہر ہے، ایک یہ کہ وجہ شبہ میں یہ ضروری ہے کہ طرفین اس میں شریک ہوں جبکہ یہاں حیاۃ حس نہیں ہے کہ اسے ادراک کی نوع قرار دیا جائے بلکہ حس کا مقتضی ہے لہذا حیاۃ علم کے ساتھ ادراک میں اشتراک کو واجب نہیں کرتا ہے، حالانکہ وجہ شبہ میں طرفین کا اشتراک ضروری ہے، پس طرفین کا ادراک میں مشترک نہ ہونے کی وجہ سے ادراک کو وجہ شبہ نہیں قرار دیا جا سکتا ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ اس وجہ سے بھی ادراک کو وجہ شبہ قرار دینا صحیح نہیں ہے کہ ہمارے قول "اَلْعِلْمُ كَالْحَيٰوةِ وَالْجَهْلُ كَالْمَوْتِ" سے مقصود یہ نہیں ہے کہ علم ادراک ہے جیسا کہ حیاۃ کے ساتھ ادراک حاصل ہوتا ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ علم حیاۃ کی طرح ہے اس حیثیت سے کہ ہر ایک ان دونوں میں سے ادراک کا سبب ہے اور یہ اس قول کا مقصود اس لیے ہے کہ علم کو حیاۃ کے ساتھ تشبیہ دینے سے غرض شرافت علم کو ظاہر کرنا ہے جو اسی صورت میں حاصل ہوتا ہے نہ کہ پہلی صورت میں، بلکہ اس صورت میں تو اس کلام میں زیادہ فائدہ بھی نہیں پایا جائے گا کیونکہ یہ صورت مقتضی ہے کہ علم اور حیاۃ میں وجہ شبہ مطلق ادراک کے ساتھ ملابست ہے، اور مطلق ادراک تو حیوانوں میں بھی پایا جاتا ہے لہذا اس کلام سے علم کی اہمیت مفہوم نہیں ہوتی ہے

کیونکہ اس صورت میں "اَلْعِلْمُ کَالْحَیَاۃِ" کا معنی بنتا ہے کہ "اَلْعِلْمُ کَالْحِسِّ" کہ علم حس کی طرح ہے جس میں وجہ شبہ دونوں کی ادراک کے ساتھ ملابست ہے، جس میں علم کی کوئی فضیلت نہیں کیونکہ حس تو جانوروں میں بھی پائی جاتی ہے، ہاں اگر "اَلْعِلْمُ کَالْحَیَاۃِ" کا معنی یہ کیا جائے کہ علم حیات کی طرح ہے کہ دونوں طریق ادراک ہیں تو اس کلام سے علم کی فضیلت مفہوم ہوتی ہے۔

(۱) اَوْمُخْتَلِفَانِ بِاَنْ یَکُوْنَ الْمُشَبَّہُ عَقْلِیًّا وَالْمُشَبَّہُ بِہٖ حِسِّیًّا کَالْمَنِیَّۃِ وَالسَّبُعِ فَاِنَّ الْمَنِیَّۃَ اَعْنِی الْمَوْتَ عَقْلِیٌّ لِاَنَّہٗ عَدَمُ الْحَیٰوۃِ عَمَّامِنْ شَانِہٖ اَنْ یَکُوْنَ حَیًّا وَالسَّبُعَ حِسِّیٌّ اَوْبِالْعَکْسِ وَذَالِکَ مِثْلَ الْعِطْرِ الَّذِیْ ھُوَمَحْسُوْسٌ وَمَشْمُوْمٌ وَخُلُقٍ کَرِیْمٍ وَھُوَعَقْلِیٌّ لِاَنَّہٗ کَیْفِیَّۃٌ نَفْسَانِیَّۃٌ تَصْدُرُعَنْھَا الْاَفْعَالُ بِسُھُوْلَۃٍ (۲) وَالْوَجْہُ فِیْ تَشْبِیْہِ الْمَحْسُوْسِ بِالْمَعْقُوْلِ اَنْ یُقَدَّرَ الْمَعْقُوْلُ مَحْسُوْسًا وَیُجْعَلَ کَالْاَصْلِ لِذَالِکَ الْمَحْسُوْسِ عَلٰی طَرِیْقِ الْمُبَالَغَۃِ وَاِلَّا فَالْمَحْسُوْسُ اَصْلٌ لِلْمَعْقُوْلِ لِاَنَّ الْعُلُوْمَ الْعَقْلِیَّۃَ مُسْتَفَادَۃٌ مِنَ الْحَوَاسِ وَمُنْتَھِیَۃٌ اِلَیْھَا فَتَشْبِیْھُہٗ بِالْمَعْقُوْلِ یَکُوْنُ جَعْلًا لِلْفَرْعِ اَصْلًا وَالْاَصْلِ فَرْعًا وَذَالِکَ لَایَجُوْزُ. (۳) وَلَمَّا کَانَ مِنَ الْمُشَبَّہِ وَالْمُشَبَّہِ بِہٖ مَالَایُدْرَکُ بِالْقُوَّۃِ الْعَاقِلَۃِ وَلَابِالْحِسِّ اَعْنِی الْحِسَّ الظَّاھِرَ مِثْلَ الْخَیَالِیَاتِ وَالْوَھْمِیَاتِ وَالْوِجْدَانِیَاتِ اَرَادَ اَنْ یَجْعَلَ الْحِسِّیَّ وَالْعَقْلِیَّ بِحَیْثُ یَشْمُلَانِھَا تَسْھِیْلًا لِلضَّبْطِ بِتَقْلِیْلِ الْاَقْسَامِ (۴) فَقَالَ وَالْمُرَادُ بِالْحِسِّیِّ الْمُدْرَکُ ھُوَاَوْمَادَّتُہٗ بِاِحْدَی الْحَوَاسِ الْخَمْسِ الظَّاھِرَۃِ اَعْنِی الْبَصَرَوَالسَّمْعَ وَالشَّمَّ وَالذَّوْقَ وَاللَّمْسَ فَدَخَلَ فِیْہِ اَیْ فِی الْحِسِّیِّ بِسَبَبِ زِیَادَۃِ قَوْلِنَا اَوْمَادَّتُہٗ الْخَیَالِیُّ وَھُوَالْمَعْدُوْمُ الَّذِیْ فُرِضَ مُجْتَمِعًا مِنْ اُمُوْرٍ کُلٌّ وَاحِدٍ مِنْھَا مِمَّا یُدْرَکُ بِالْحِسِّ کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ

شِعْرٌ: کَاَنَّ مُحْمَرَّ الشَّقِیْقِ ☆ ھُوَمِنْ بَابِ جَرْدُ قَطِیْفَۃٍ وَالشَّقِیْقُ وَرْدٌ اَحْمَرُ فِیْ وَسْطِہٖ سَوَادٌ تَنْبُتُ فِی الْجِبَالِ

اِذَاتَصَوَّبَ اَیْ مَالَ اِلَی السُّفْلِ اَوْتَصَعَّدَ اَیْ مَالَ اِلَی الْعُلُوِّ اَعْلَامُ یَاقُوْتٍ نُشِرْنَ عَلٰی رِمَاحٍ مِنْ زَبَرْجَدٍ فَاِنَّ کُلًّا مِنَ الْعِلْمِ وَالْیَاقُوْتِ وَالرُّمْحِ وَالزَّبَرْجَدِ مَحْسُوْسٌ لٰکِنَّ الْمُرَکَّبَ الَّذِیْ ھٰذِہِ الْاُمُوْرُ مَادَّتُہٗ لَیْسَ بِمَحْسُوْسٍ لِاَنَّہٗ لَیْسَ بِمَوْجُوْدٍ وَالْحِسُّ لَایُدْرِکُ اِلَّامَاھُوَمَوْجُوْدٌ فِی الْمَادَّۃِ حَاضِرٌ عِنْدَ الْمُدْرِکِ عَلٰی ھَیْئَۃٍ مَخْصُوْصَۃٍ.

ترجمہ:۔ یا دونوں مختلف ہوں گی یوں کہ مشبہ عقلی ہو اور مشبہ بہ حسی ہو جیسے موت اور درندہ، کہ منیہ یعنی موت عقلی ہے کیونکہ وہ نہ ہونا ہے حیاۃ کا اس سے جس کی شان سے زندہ ہونا ہے، اور سبع حسی ہے، یا برعکس ہو، اور وہ جیسے عطر جو کہ محسوس اور مشموم ہے اور خلق کریم اور وہ عقلی ہے کیونکہ وہ کیفیت ہے نفسانی صادر ہوتے ہیں اس سے افعال سہولت کے ساتھ، اور محسوس کو معقول کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ فرض کیا جائے معقول کو محسوس اور قرار دیا جائے جیسے اصل اس محسوس کے لیے بطریق مبالغہ ورنہ تو محسوس اصل ہے معقول کے لیے کیونکہ علوم عقلیہ مستفاد ہیں حواس سے اور منتہی ہوتے ہیں انہی تک پس تشبیہ دینا محسوس کو معقول کے ساتھ قرار دینا ہے فرع کو اصل اور اصل کو فرع اور یہ جائز نہیں ہے، اور جب ہیں مشبہ اور مشبہ بہ میں وہ بھی جن کا ادراک قوت عقلیہ سے نہیں ہوتا اور نہ حس یعنی حس ظاہر سے جیسے خیالات، وہمیات، وجدانیات تو ارادہ کیا مصنف نے کہ کر دے حسی اور عقلی کو اس طرح کہ وہ ان کو بھی شامل ہو ضبط کی آسانی اور اقسام کی

قلت کے لیے، پس کہا، مراد حسی سے وہ ہے جو خود مدرَک ہو یا اس کا مادہ حواس خمسہ ظاہرہ سے، یعنی بصر، سمع، شم، ذوق، اور لمس، پس داخل ہوا اس میں یعنی حسی میں بسببِ زائد کرنے ہمارے قول ''او مادته'' خیالی بھی، اور وہ وہ معدوم ہے جس کو فرض کیا گیا ہو مجتمع ایسے امور سے کہ ہر ایک ان میں مدرَک بالحس ہو جیسے شاعر کا قول: اور گویا گل لالا ''مُحْمَرُّ الشَّقِيْقِ'' از قبیل ''جَرِّ قَطِيْفَةٍ'' ہے اور شقیق ایک سرخ پھول ہے جس کے وسط میں سیاہ داغ ہے جو اگتا ہے پہاڑوں میں، جب نیچے ہوتا ہے، یعنی نیچے کی طرف مائل ہوتا ہے یا اوپر ہوتا ہے، یعنی بلندی کی طرف مائل ہوتا ہے (تو معلوم ہوتا ہے) یاقوتی جھنڈے جو پھیلائے گئے ہوں سبز زبرجدی نیزوں پر، کیونکہ ہر ایک علم، یاقوت، رمح، زبرجد میں محسوس ہے، لیکن وہ مرکب کہ یہ امور اس کا مادہ ہیں محسوس نہیں کیونکہ وہ موجود نہیں ہیں اور حس ادراک نہیں کرتا ہے مگر اس کا جو موجود ہو مادہ میں اور حاضر ہو مدرَک کے پاس کسی خاص ہیئت پر۔

تشــــریـــح:۔(۱) اور یا مشبہ اور مشبہ بہ مختلف ہوں جس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ مشبہ عقلی ہو اور مشبہ بہ حسی ہو جیسے ''اَلْمَنِيَّةُ كَالسَّبُعِ'' (موت درندے کی طرح ہے یعنی نفسوں کو مار ڈالنے میں موت درندے کی طرح ہے) اس مثال میں ''الْمَنِيَّةُ'' مشبہ ہے اور عقلی ہے کیونکہ موت کہتے ہیں ''عَدَمُ الْحَيَاةِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ اَنْ يَكُوْنَ حَيًّا'' (زندہ نہ ہونا اس شی کا جس کی شان میں سے زندہ ہونا ہو) اور عدم امر عقلی ہے کیونکہ حواس ظاہری کے ذریعہ اس کا ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ اور ''السبع'' مشبہ بہ ہے اور محسوسات میں سے ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مشبہ حسی ہو اور مشبہ بہ عقلی ہو جیسے: ''اَلْعِطْرُ كَخُلُقِ رَجُلٍ كَرِيْمٍ'' (عطر شریف آدمی کے اخلاق کی طرح ہے) جس میں مشبہ (العطر) محسوس مشموم ہے یعنی قوت شامہ کے ذریعہ سے اس کا ادراک کیا جاتا ہے اور مشبہ بہ (خلق کریم) عقلی ہے کیونکہ اچھے اخلاق وہ نفسانی کیفیت ہے جس کی وجہ سے اچھے افعال کا صدور بندہ سے بغیر کسی تکلف کے سہولت کے ساتھ ہوتا ہے، اور نفسانی کیفیات محسوسات میں سے نہیں عقلیات میں سے ہیں۔ ''عَنْهَا'' بمعنیٰ ''بِسَبَبِهَا''۔

اور مشبہ بہ (یعنی اخلاق) عقلی ہے کیونکہ اخلاق اس راسخ کیفیتِ نفسانی کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے اچھے اور اختیاری افعال بندہ سے سہولت کے ساتھ صادر ہوتے ہیں، جن کے صدور میں بندہ کو کسی تکلف کو برداشت کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

ف:۔ یاد رہے کہ اگر مشبہ ذاتِ عطر ہو تو ذاتِ عطر کا ادراک آنکھ کرتی ہے اور اگر مشبہ عطر کی خوشبو ہو تو اس کا ادراک قوتِ شامہ کرتی ہے اس لیے شارحؒ نے ''محسوس و مشموم'' دو لفظ ذکر کیے ہیں اول سے اول کی طرف اشارہ ہے اور ثانی سے ثانی کی طرف اشارہ ہے۔

(۲) سوال یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں محسوس (عطر) کی تشبیہ دی ہے معقول (خُلُقٍ كَرِيْمٍ) کے ساتھ حالانکہ محسوسات قوی ہیں معقولات سے اور قوی کی تشبیہ ضعیف کے ساتھ جائز نہیں؟ جواب یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں معقول (خلق کریم) کو بھی محسوس فرض کیا ہے اور برائے مبالغہ اس معقول کو محسوس کے لیے اصل قرار دیا ہے پس یہ تقدیراً تشبیہ المحسوس بالمحسوس کے قبیل سے ہے۔ ورنہ یہ بات تو صحیح ہے کہ محسوس کی تشبیہ معقول کے ساتھ محسوس کے قوی ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں کیونکہ علوم عقلیہ یعنی وہ معلومات جن کا ادراک عقل کرتی ہے مثلاً عالم کا حادث ہونا امر عقلی ہے بندہ حواس کے ذریعے سے پہلے عالم کے متغیر ہونے کا ادراک کرتا ہے پھر عقل اس سے عالم

کے حدوث کا ادراک کرتی ہے، لہذا عقلی معلومات حواس ہی سے مستفاد ہیں اور برہان کے اعتبار سے آخر کار حواس ہی کی طرف لوٹتی ہیں۔ پس مذکورہ بالا توجیہ کے بغیر محسوس کو معقول کے ساتھ تشبیہ دینے میں فرع (معقول) کو اصل بنادینا ہے اور اصل (محسوس) کو فرع (معقول) بنادینا ہے، اور یہ جائز نہیں ہے۔

(۳) متکلمین کے نزدیک حواسِ باطنی ثابت نہیں، ان کے نزدیک بندہ میں ادراک کی صرف دو قوتیں ہیں یعنی عقل اور حواسِ ظاہری، جبکہ حکماء کے نزدیک حواس باطنی بھی ثابت ہیں، آنے والی عبارت میں مصنفؒ نے حکماء کے مسلک کی طرف میلان کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ تشبیہ کی طرفین (مشبہ ومشبہ بہ) میں مذکورہ چار صورتوں (کہ دونوں حسی ہوں، دونوں عقلی ہوں، اول حسی ثانی عقلی ہو، اول عقلی ثانی حسی ہو) کے علاوہ اور بھی صورتیں ہیں مثلاً طرفین خیالی ہوں یا وہمی ہوں اور یا وجدانی ہوں (ان میں سے ہر ایک کی تعریف آگے آئے گی)۔ اور یہ تین صورتیں ایسی ہیں جن کا ادراک حواسِ ظاہری اور عقل سے نہیں ہوسکتا ہے، پس مذکورہ چار اقسام کے علاوہ طرفین کی اور بھی اقسام پائی جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب اقسام زیادہ ہوں تو ان کو یاد کرنا مشکل ہوجاتا ہے اس لیے ماتنؒ نے حسی اور عقلی میں کچھ اس طرح تعمیم کی ہے جس کی وجہ سے حسی کی تعریف خیالی کو شامل ہوجائے گی اور عقلی کی تعریف وہمی اور وجدانی کو شامل ہوجائے گی، اس طرح اقسام کی تعداد کم ہوگئی لہذا اسے یاد کرنا آسان ہے۔

(۴) فرماتے ہیں کہ حسی سے مراد وہ شی ہے جس کا ادراک پانچ حواسِ ظاہری (قوت باصرہ، شامہ، ذائقہ، سامعہ اور لامسہ) میں سے کسی ایک سے کیا جائے اور یا خود اس کا ادراک تو نہ کیا جائے مگر اس کے مادے (وہ اجزاء جن سے وہ مرکب ہے) کا ادراک مذکورہ حواس میں سے کسی ایک سے کیا جائے۔ اس طرح حسی کی یہ تعریف "او مادته" کی قید کی وجہ سے خیالی کو بھی شامل ہے کیونکہ خیالی وہ معدوم ہے جس کو خارج میں ایسے موجود اجزاء سے مرکب تصور کیا جائے جن اجزاء میں سے ہر ایک مدرَک بالحس ہو جیسے صنوبری شاعر کا شعر ہے "كَأَنَّ مُحْمَرَّ الشَّقِيقِ إِذَا تَصَوَّبَ أَوْ تَصَعَّدْ:: أَعْلَامُ يَاقُوتٍ نُشِرْنَ عَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرْجَدِ " (گویا محمر الشقیق جب وہ نیچے کی طرف مائل ہوتے ہیں یا اوپر کی طرف مائل ہوتے ہیں یاقوت کے جھنڈے ہیں جو پھیلا دیئے گئے ہیں زبرجد کے نیزوں پر) جس میں مشبہ "مُحْمَرُّ الشَّقِيقِ" ہے اور مشبہ بہ مرکب خیالی ہے جو چار اجزاء یعنی اعلام، یاقوت، رماح اور زبرجد سے مرکب ہے، بے شک یہ چاروں محسوس ہیں مگر خود مشبہ مرکب خیالی ہے محسوس نہیں کیونکہ یہ مرکب اپنا خارجی وجود نہیں رکھتا ہے اور حس اس شی کا ادراک نہیں کرسکتی جو مادے کے ساتھ خارج میں خود موجود نہ ہو اور اپنی مخصوص ہیئت میں مدرک (یعنی حس) کے پاس حاضر نہ ہو لہذا حس مذکورہ مرکب خیال کا ادراک نہیں کرسکتی ہے۔ حاصل یہ کہ مذکورہ شعر میں مشبہ (مُحْمَرُّ الشَّقِيقِ) تو خود محسوس ہے اور مشبہ بہ (مذکورہ چار امور سے مرکب ہیئت) حسی نہیں ہے خیالی ہے مگر چونکہ اس کا مادہ (مذکورہ چار امور) محسوس ہے اس لیے اس خیالی ہیئت کو بھی محسوس قرار دیا ہے، لہذا حسی اس خیالی کو بھی شامل ہے، اس لیے مذکورہ شعر میں مشبہ (مُحْمَرُّ الشَّقِيقِ) اور مشبہ بہ (مذکورہ چار امور سے مرکب ہیئت) دونوں حسی ہیں۔ مخصوص ہیئت میں مدرک کے پاس

حاضر ہونے سے مراد یہ ہے کہ نہ زیادہ قریب ہو اور نہ زیادہ بعید ہو۔ اور "فِی الْمَادَّةِ" میں "فی" بمعنی "مع" ہے "ای مَاهُوَ الْمَوْجُوْدُ فِی الْخَارِجِ مَعَ الْمَادَّةِ"۔

☆ درمیان میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ "مُحْمَرُّ الشَّقِيْقِ" ترکیبی اعتبار سے "جَرْدُ قَطِيْفَةٍ" کے باب سے ہے یعنی جیسا کہ "جَرْدُ قَطِيْفَةٍ" میں صفت مضاف ہے اپنے موصوف کی طرف کیونکہ یہ اصل میں "قَطِيْفَةٌ جَرْدٌ" ہے، اسی طرح "مُحْمَرُّ الشَّقِيْقِ" میں بھی صفت مضاف ہے اپنے موصوف کی طرف، اصل میں "اَلشَّقِيْقُ الْمُحْمَرُّ" ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ "شقیق" ایک سرخ پھول ہے جو درمیان سے کالا ہوتا ہے، پہاڑوں میں اگتا ہے۔ اور اسے "شَقَائِقُ النُّعْمَان" کہتے ہیں کیونکہ یہ اس زمین میں زیادہ اگتا تھا جو زمین حیرہ مقام کے بادشاہوں کی نگرانی میں ہوتی تھی اور حیرہ کے بادشاہوں کا لقب "نُعْمَان" ہے جن میں سے مشہور نعمان بن المنذر رہے۔ "تَصَوُّب" کا معنی ہے نیچے کی طرف مائل ہونا، اور "تَصَعُّد" کا معنی ہے اوپر کی طرف مائل ہونا۔

(۱) وَالْمُرَادُ بِالْعَقْلِيِّ مَاعَدَا ذَالِكَ اَیْ مَالَا يَكُوْنُ هُوَ وَلَا مَادَّتُهُ مُدْرَكًا بِاِحْدَى الْحَوَاسِ الْخَمْسِ الظَّاهِرَةِ فَدَخَلَ فِيْهِ الْوَهْمِيُّ اَلَّذِیْ لَا يَكُوْنُ لِلْحِسِّ مَدْخَلٌ فِيْهِ اَوْ مَاهُوَ غَيْرُ مُدْرَكٍ بِهَا اَیْ بِاِحْدَى الْحَوَاسِ الْمَذْكُوْرَةِ وَلٰكِنَّهُ بِحَيْثُ لَوْ اُدْرِكَ لَكَانَ مُدْرَكًا بِهَا (۲) وَبِهٰذَا الْقَيْدِ يَتَمَيَّزُ مِنَ الْعَقْلِيِّ (۳) كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: اَيَقْتُلُنِیْ وَالْمَشْرَفِیُّ مُضَاجِعِیْ:: وَمَسْنُوْنَةٌ زُرْقٌ كَاَنْيَابِ الْاَغْوَالِ :اَیْ اَيَقْتُلُنِیْ ذَالِكَ الرَّجُلُ الَّذِیْ يُوْعِدُنِیْ فِیْ حُبِّ سَلْمٰى وَالْحَالُ اَنَّ مُضَاجِعِیْ سَيْفٌ مَنْسُوْبٌ اِلٰى مَشَارِفِ الْيَمَنِ وَسِهَامٌ مُحَدَّدَةُ النِّصَالِ صَافِيَةٌ مَجْلُوَّةٌ وَاَنْيَابُ الْاَغْوَالِ مِمَّا لَا يُدْرِكُهُ الْحِسُّ لِعَدَمِ تَحَقُّقِهَا مَعَ اَنَّهَا لَوْ اُدْرِكَتْ لَمْ تُدْرَكْ اِلَّا بِحِسِّ الْبَصَرِ، (۴) وَمِمَّا يَجِبُ اَنْ يُعْلَمَ فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ اَنَّ مِنْ قُوَى الْاِدْرَاكِ مَا يُسَمّٰى مُتَخَيِّلَةً وَمُفَكِّرَةً وَمِنْ شَاْنِهَا تَرْكِيْبُ الصُّوَرِ وَالْمَعَانِیْ وَتَفْصِيْلُهَا وَالتَّصَرُّفُ فِيْهَا وَاخْتِرَاعُ اَشْيَاءٍ لَا حَقِيْقَةَ لَهَا فَالْمُرَادُ بِالْخَيَالِیِّ الْمَعْدُوْمُ الَّذِیْ رَكَّبَتْهُ الْمُتَخَيِّلَةُ مِنَ الْاُمُوْرِ الَّتِیْ اُدْرِكَتْ بِالْحَوَاسِ الظَّاهِرَةِ وَبِالْوَهْمِیِّ مَا اخْتَرَعَتْهُ الْمُتَخَيِّلَةُ مِنْ عِنْدِ نَفْسِهَا كَمَا اِذَا سَمِعَ اَنَّ الْغُوْلَ شَیْءٌ يُهْلِكُ النَّاسَ كَالسَّبُعِ فَاَخَذَتِ الْمُتَخَيِّلَةُ فِیْ تَصْوِيْرِهَا بِصُوْرَةِ السَّبُعِ وَاخْتِرَاعِ نَابٍ لَهَا كَمَا لِلسَّبُعِ. (۵) وَمَا يُدْرَكُ بِالْوِجْدَانِ اَیْ دَخَلَ اَيْضًا فِی الْعَقْلِیِّ مَا يُدْرَكُ بِالْقُوَى الْبَاطِنَةِ وَيُسَمّٰى وِجْدَانِيَّاتٍ (۶) كَاللَّذَّةِ وَهِیَ اِدْرَاكٌ وَنَيْلٌ لِمَاهُوَ عِنْدَ الْمُدْرِكِ كَمَالٌ وَخَيْرٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَالِكَ وَالْاَلَمِ وَهُوَ اِدْرَاكٌ وَنَيْلٌ لِمَاهُوَ عِنْدَ الْمُدْرِكِ آفَةٌ وَشَرٌّ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَالِكَ (۷) وَلَا يَخْفٰى اَنَّ اِدْرَاكَ هٰذَيْنِ الْمَعْنَيَيْنِ لَيْسَ بِشَیْءٍ مِنَ الْحَوَاسِ الظَّاهِرَةِ وَلَيْسَا اَيْضًا مِنَ الْعَقْلِيَّاتِ الصِّرْفَةِ لِكَوْنِهِمَا مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُسْتَنِدَةِ اِلَى الْحَوَاسِ بَلْ مِنَ الْوِجْدَانِيَّاتِ الْمُدْرَكَةِ بِالْقُوَى الْبَاطِنَةِ كَالشِّبَعِ وَالْجُوْعِ وَالْفَرَحِ وَالْغَمِّ وَالْغَضَبِ وَالْخَوْفِ وَمَا شَاكَلَ ذَالِكَ (۸) وَالْمُرَادُ هٰهُنَا اللَّذَّةُ وَالْاَلَمُ الْحِسِّيَّانِ وَاِلَّا فَاللَّذَّةُ وَالْاَلَمُ الْعَقْلِيَّانِ مِنَ الْعَقْلِيَّاتِ الصِّرْفَةِ.

ترجمہ:۔ اور مراد عقلی سے اس کا ماسوا ہے یعنی وہ جو نہ خود اور نہ اس کا مادہ مدرَک ہو حواس خمسہ ظاہرہ میں سے کسی ایک سے پس داخل ہوا اس میں وہمی جو نہیں ہوتا ہے حس کا دخل اس میں یا وہ جو مدرَک نہ ہو ان کے ذریعہ یعنی حواس مذکورہ میں سے کسی ایک کے ذریعہ لیکن ایسا ہو کہ اگر مدرَک ہو تو حواس ہی کے ذریعہ مدرَک ہو، اور اس قید کے ذریعہ وہ ممتاز ہوا عقلی سے جیسے شاعر کے قول "اَیَقْتُلُنِیْ وَالْمَشْرَفِیُّ مُضَاجِعِیْ:: وَمَسْنُوْنَةٌ زُرْقٌ کَاَنْیَابِ الْاَغْوَالِ" یعنی کیا قتل کر دے گا مجھ کو وہ شخص جو مجھے دھمکی دے رہا ہے سلمیٰ کی محبت کے بارے، اور حال یہ ہے کہ میرے پہلو میں وہ تلوار ہے جو منسوب ہے مشارف یمن کی طرف اور نیزے تیز دھار والے صاف اور صیقل شدہ، اور انیاب اغوال وہ ہیں جن کا ادراک حس نہیں کر سکتا کیونکہ ان کا وجود نہیں باوجود اس کے کہ اگر مدرَک ہوں تو حس بصر کے ساتھ مدرَک ہوں گے۔ اور وہ جو ضروری ہے کہ جان لیا جائے اس مقام میں یہ کہ ادراک کی قوتوں میں سے ایک وہ جس کا نام رکھا جاتا ہے متخیلہ اور مفکرہ، اور اس کا کام ہے صورتوں اور معانی کی ترکیب اور ان کی تفصیل، اور ان میں تصرف کرنا اور گھڑ لینا ایسی چیزوں کو جن کی کوئی حقیقت نہ ہو، پس مراد خیالی سے وہ معدوم ہے جس کو مرکب کیا ہو قوت متخیلہ نے ان امور سے جو مدرَک ہوں حواس ظاہرہ کے ذریعہ، اور وہمی سے مراد وہ ہے جس کو گھڑ لیا ہو متخیلہ نے اپنی طرف سے جیسے جب یہ سنے کہ بھوت ایک ایسی شئی ہے جو لوگوں کو ہلاک کر دیتا ہے درندہ کی طرح، تو شروع ہو جاتا ہے متخیلہ اس کی تصویر کشی میں درندے کی صورت میں اور گھڑ لینے میں اس کے لیے دانت جیسے درندہ کے لیے ہے، اور وہ جو مدرَک بالوجدان ہو یعنی داخل ہے عقلی میں وہ بھی جو مدرَک ہو قوی باطنہ کے ذریعہ اور نام رکھا جاتا ہے ان کا وجدانیات، جیسے لذت، اور وہ ادراک اور پانا ہے اس کو جو مدرِک کے نزدیک کمال اور خیر ہو اس حیثیت سے کہ وہ خیر ہے، اور الم اور وہ ادراک اور پانا ہے اس کو جو مدرِک کے نزدیک آفت اور شر ہو اس حیثیت سے کہ وہ شر ہے، اور مخفی نہیں ہے کہ ادراک ان دو معنوں کا نہیں ہے حواس ظاہرہ کے ذریعہ اور نہیں ہیں عقلیات محضہ بھی، کیونکہ یہ ان جزئیات میں سے ہیں جو منسوب ہوتی ہیں حواس کی طرف، بلکہ ان وجدانیات میں سے ہیں جو مدرَک ہوتی ہیں باطنی قوتوں سے جیسے سیر ہونا اور بھوک، خوشی اور غم، غضب اور خوف اور جو ان کے مشابہ ہو، اور مراد یہاں حسی لذت اور الم ہیں ورنہ لذت اور الم عقلی تو عقلیات محضہ سے ہیں۔

تشریح:۔ (۱) ماتنؒ نے اپنی اس عبارت میں عقلی کی ایسی تعریف کی ہے جو وہمی اور وجدانی کو بھی شامل ہے، فرماتے ہیں کہ عقلی وہ ہے جو حسی کے علاوہ ہو یعنی نہ خود ایسا ہو کہ حواس خمسہ کے ذریعہ اس کا ادراک کیا جا سکے اور نہ اس کے مادے کا حواس خمسہ کے ذریعہ ادراک کیا جا سکتا ہو۔ پس عقلی میں وہمی داخل ہو گیا، وہمی وہ ہے جس کے ادراک میں حس کا دخل نہ ہو کیونکہ وہمی خارج میں موجود نہیں ہوتا ہے اور حس ایسی چیز کا ادراک نہیں کر سکتی ہے جو خارج میں موجود نہ ہو۔ یا عقلی کی اس طرح تعریف کی جائے کہ عقلی وہ ہے جس کا ادراک حواس خمسہ کے ذریعہ نہ کیا جا سکتا ہو لیکن وہ اس طرح ہو کہ اگر خارج میں پایا گیا تو اس کا ادراک حواس خمسہ ہی کے ذریعہ کیا جا سکتا ہو۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس آخری قید (بِحَیْثُ لَوْ اُدْرِکَ لَکَانَ مُدْرَکًا بِهَا) کے ذریعہ سے وہمی ممتاز ہوا محض عقلی سے کیونکہ عقلی (جیسے علم اور حیاۃ) کا کسی صورت میں حواس خمسہ کے ذریعہ ادراک نہیں کیا جا سکتا ہے جبکہ وہمی اگر خارج میں پایا گیا تو اس

کا ادراک حواس ہی کے ذریعہ ہوگا جیسے بھوت کے دانت وہمی ہیں لیکن اگر خارج میں پایا گیا تو ان کا ادراک حواس ظاہرہ ہی کے ذریعہ ہوگا۔

(۳) مصنفؒ نے مشبہ بہ وہمی کی مثال میں امرء القیس شاعر کا شعر پیش کیا ہے، شعر: "اَیَقْتُلُنِیْ وَالْمَشْرَفِیُّ مُضَاجِعِیْ:: وَمَسْنُوْنَةٌ زُرْقٌ کَاَنْیَابِ الْاَغْوَالِ" (کیا وہ مجھے قتل کر دے گا حالانکہ مشرفی تلوار میرے پہلو میں ہے اور ایسے تیز دھار والے صاف نیزے میرے پہلو میں ہیں جو بھوتوں کے کچلیوں والے دانتوں کی طرح ہیں)۔ شارحؒ نے شعر کا مطلب بیان کیا ہے کہ کیا یہ شخص جو مجھے سلمیٰ نامی محبوبہ کے ساتھ محبت کرنے کی وجہ سے قتل کی دھمکی دے رہا ہے (مراد سلمیٰ کا شوہر ہے) مجھے قتل کر سکتا ہے؟ ہرگز نہیں۔ کیونکہ میری حالت یہ ہے کہ سونے کے وقت میرے ساتھ مشارف یمن کی طرف منسوب تلوار ہوتی ہے اور تیز دھار والے صاف اور صیقل شدہ نیزے جو انیاب اغوال (بھوت کے کچلیوں والے دانت) کی طرح ہوتے ہیں میرے پاس ہوتے ہیں۔ مشارف، یمن میں ایک جگہ کا نام ہے جہاں کی تلواریں اعلیٰ قسم کی تلواریں ہوتی ہیں۔ "اَنْیَاب" جمع ہے "نَابٌ" کی، رباعی دانتوں کے بعد والے دانتوں کو انیاب کہتے ہیں۔ اور "اَغْوَال" جمع ہے "غُوْلٌ" کی بمعنی بھوت پریت۔

مذکورہ مثال میں صاف اور صیقل شدہ نیزے مشبہ ہیں اور انیاب اغوال مشبہ بہ ہے اور مشبہ تو حسی ہے مگر مشبہ بہ خیالی ہے کیونکہ خارج میں انیاب اغوال (بھوت کے کچلیوں والے دانت) موجود نہیں لیکن اگر خارج میں پائے گئے تو عقل کے ذریعہ ان کا ادراک نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ حس بصر کے ذریعہ ہی ان کا ادراک کیا جائے گا، لہٰذا اس مثال میں مشبہ بہ وہمی ہے۔ چونکہ عقلی کی مذکورہ بالا تعریف وہمی کو شامل ہے اس لیے وہمی کوئی الگ قسم نہیں ہے۔

(۴) شارحؒ چاہتے ہیں کہ خیالی اور وہمی کے درمیان اچھی طرح سے فرق کر لیں اگرچہ ماقبل میں مختصر طور پر ان کی تعریف کر چکے ہیں۔ پس شارحؒ کا قول "وَمِمَّا یَجِبُ اَنْ یُعْلَمَ الخ" تمہید ہے ان کے قول "وَالْمُرَادُ بِالْخَیَالِیِّ الخ" کے لیے، اس تمہید میں انسان کے لیے ایک قوت ثابت کی ہے پھر اس کی دو قسمیں (خیالی اور وہمی) بنائی ہیں۔

فرماتے ہیں انسان میں ادراک کی ایک قوت وہ ہے جس کو متخیلہ اور مفکرہ کہتے ہیں۔ اس کا کام یہ ہے کہ خیال میں موجود بعض صورتوں کو دیگر بعض کے ساتھ جوڑ دیتی ہے جیسے دو پروں یا دو سروں والے انسان کا تصور کرنا جس میں انسان اور اس کے دو پروں یا اس کے دو سروں کو جوڑ دیا ہے۔ اور حافظہ میں موجود بعض معانی کو دوسرے بعض کے ساتھ جوڑ دیتی ہے جیسے عداوت کو محبت کے ساتھ کڑواہٹ کو مٹھاس کے ساتھ مرکب کرنا۔ اسی طرح اس قوت کا یہ بھی کام ہے کہ صورتوں کو تحلیل کرتی ہے مثلاً بغیر سر کے انسان کا تصور کرنا، اور صورتوں میں تصرف کرتی ہے یعنی صورتوں میں ترکیب اور تحلیل کا تصرف یہی قوت متخیلہ کرتی ہے۔ یہ جملہ (وَالتَّصَرُّفُ فِیْهَا) ماقبل پر عطف ہے از قبیل عطف العام علی الخاص۔ اسی طرح اس قوت کا کام ہے ایسی چیزوں کو ایجاد کرنا جن کی کوئی حقیقت نہ ہو جیسے کسی ایسے انسان کا تصور کرنا جس کے دو سر ہوں یا جس کا سر نہ ہو۔

پس خیالی سے مراد وہ معدوم ہے جس کو قوت متخیلہ ایسے امور سے مرکب تصور کرے جن امور کا حواس ظاہری کے ذریعہ ادراک

کیا گیا ہو جیسے زبرجدی نیزوں پر پھیلائے ہوئے یاقوتی جھنڈوں کا تصور کرنا۔ ظاہر ہے کہ خارج میں اس مرکب کا کوئی وجود نہیں ہے صرف قوت متخیلہ کے ذریعہ ایسے مفردات (اعلام، یاقوت، رماح اور زبرجد) سے اس مرکب صورت کا تصور کیا ہے جو مفردات اس کے لیے مادہ ہیں۔

اور وہمی سے مراد یہ ہے کہ قوت متخیلہ ایک ایسی معدوم شی کا تصور کرے کہ خارج میں نہ خود یہ شی موجود ہو اور نہ اس کا مادہ موجود ہو بلکہ قوت متخیلہ نے اپنی طرف سے اسے گھڑلیا ہو البتہ اگر یہ چیز خارج میں پائی گئی تو اس کا ادراک حواس ظاہرہ کے ذریعہ سے ہوگا جیسے کسی نے سن لیا کہ غول (بھوت) ایک ایسی چیز ہے جو درندے کی طرح لوگوں کو ہلاک کردیتی ہے اب اس کی قوت متخیلہ شروع ہوگئی غول کو درندے کی صورت میں فرض کرلیا اور اس کے لیے درندے کی طرح داڑھ کو فرض کرلیا تو یہ مفروض غول اور اس کے داڑھ وہمی ہیں۔ انیاب اگرچہ خارج میں موجود ہیں لیکن اغوال چونکہ خارج میں موجود نہیں، اور موجود وغیر موجود کا مجموعہ غیر موجود شمار ہوتا ہے اس لیے انیاب کو بھی غیر موجود کہا۔ یوں خیالی اور وہمی میں فرق ہوگیا۔

(۵) ''وَمَا يُدْرَكُ بِالْوِجْدَانِ الخ'' عطف ہے ''الوهمی'' پر ''اَیْ وَدَخَلَ فِی الْعَقْلِیِّ الْوَهْمِیِّ وَالْاُمُوْرُ الَّتِیْ تُدْرِكُهَا النَّفْسُ بِسَبَبِ الْوِجْدَانِ''۔ یعنی عقلی میں وہ امور بھی داخل ہیں جن کا ادراک نفس وجدان کے ذریعہ کرتا ہے وجدان نفس کے ساتھ قائم باطنی قوت ہے جس کے ذریعہ نفس سیر ہونے، بھوک، خوف اور غم کا ادراک کرتا ہے، وجدان کے ذریعہ مدرَک اشیاء کو وجدانیات کہتے ہیں۔

(٦) ماتنؒ نے وجدان کے ذریعہ مدرَک اشیاء کی مثال میں لذت (خوشی کا احساس) اور اَلم (درد کا احساس) کو ذکر کیا ہے۔ لذت کی شارحؒ نے اس طرح تعریف کی ہے کہ مدرِک کا کسی شی کا ادراک کر کے حاصل کرنا اس حال میں کہ وہ مدرِک کے نزدیک کمال اور خیر ہو اس حیثیت سے جس حیثیت سے وہ کمال اور خیر ہے۔ ادراک کے بعد ''نیل'' کی قید اس لیے لگائی ہے کہ لذیذ شی کے صرف ادراک سے لذت حاصل نہیں ہوتی ہے جب تک کہ وہ شی حاصل نہ ہو۔ اور یہ قید کہ وہ مدرِک (قوت ذائقہ وغیرہ) کے ہاں کمال اور خیر ہو اس لیے لگائی ہے کہ کمال اور خیریت مدرِک کی نسبت سے معتبر ہے نفس الامر میں خیر ہونا معتبر نہیں کیونکہ کبھی ایک شی میں خیر اور کمال کا عقیدہ رکھا جاتا ہے اور اس سے لذت حاصل کی جاتی ہے حالانکہ اس میں خیر اور کمال نہیں پایا جاتا ہے اور کبھی کسی شی کے بارے میں شر کا عقیدہ رکھا جاتا ہے مگر اس میں خیر پائی جاتی ہے چونکہ خیر پائے جانے کے باوجود اس کا عقیدہ نہیں ہوتا ہے اس لیے اس سے لذت حاصل نہیں کی جاتی ہے مثلاً کوئی شہد زہر کی نیت سے پیتا ہے تو اس کو کیا لذت حاصل ہوگی۔ اور ''مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذٰلِكَ'' کی قید اس لیے لگائی ہے کہ کبھی ایک شی ایک حیثیت سے خیر اور کمال ہوتی ہے مگر دوسری حیثیت سے شر اور معصیت ہوتی ہے مثلاً عطر سونگھنا خیر ہے مگر اسے پینا خیر نہیں ہے پس عطر کو سونگھنے کے اعتبار سے حاصل کرنا خیر ہے پینے کے اعتبار سے خیر نہیں۔

اور "اَلَم" کی تعریف کی ہے کہ مدرک کا کسی شی کا ادراک کر کے حاصل کرنا اس حال میں کہ وہ مدرک کے نزدیک آفت اور شر ہو اور اس حیثیت سے حاصل کرے کہ جس حیثیت سے وہ آفت اور شر ہے نہ اس حیثیت سے جس حیثیت سے وہ خیر ہے۔

(۷) شارحؒ فرماتے ہیں کہ لذت اور اَلَم کا ادراک حواس ظاہرہ کے ذریعہ نہیں کیا جاسکتا ہے لہٰذا حسی نہیں، اسی طرح محض عقلی بھی نہیں ہیں کیونکہ عقل کلیات کا ادراک کرتی ہے جبکہ لذت اور اَلَم جزئیات میں سے ہیں اور حواس باطنی کی طرف منسوب ہیں لہٰذا یہ وجدانیات میں سے ہیں باطنی قوتوں کے ذریعہ سے ان کا ادراک کیا جاتا ہے جیسے سیری، بھوک، خوشی، غم، غضب اور خوف اور ان جیسے دوسرے وجدانیات مثلاً شہوت وغیرہ۔

(۸) شارحؒ فرماتے ہیں کہ لذت اور اَلَم کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) وہ لذت و اَلَم جس کو نفس بواسطہ حواس ظاہری حاصل کرتا ہے مثلاً آنکھ کسی خوبصورت یا بدصورت منظر کو دیکھتی ہے جس سے نفس لذت یا اَلَم حاصل کرتا ہے یا قوت سامعہ اچھی یا بری آواز سنتی ہے جس سے نفس لذت یا اَلَم محسوس کرتا ہے، لذت اور اَلَم کی اس قسم کو حسی کہتے ہیں یہاں لذت اور اَلَم سے یہی قسم مراد ہے۔ (۲) دوسری قسم وہ ہے جس میں حواس کا کوئی دخل نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا ادراک عقل کرتی ہے اور مدرَک کلی معنی ہوتا ہے مثلاً قوت عقلیہ شرافت علم یا نقصان جہل کا ادراک کرتی ہے جس سے اس کو لذت یا اَلَم کا احساس ہوتا ہے، لذت اور اَلَم کی اس قسم کو حسی کہتے ہیں، یہاں لذت اور اَلَم کی یہ قسم مراد نہیں۔

(۱) وَوَجْهُهٗ اَیْ وَجْهُ التَّشْبِیْهِ مَا یَشْتَرِكَانِ فِیْهِ اَیْ فِی الْمَعْنَی الَّذِیْ قُصِدَ اِشْتِرَاکُ الطَّرَفَیْنِ وَذَالِکَ لِاَنَّ زَیْدًا وَالْاَسَدَ یَشْتَرِكَانِ فِیْ کَثِیْرٍ مِنَ الذَّاتِیَاتِ وَغَیْرِهَا کَالْحَیْوَانِیَّةِ وَالْجِسْمِیَّةِ وَالْوُجُوْدِ وَغَیْرِ ذَالِکَ مَعَ اَنَّ شَیْئًا مِنْهَا لَیْسَ وَجْهَ التَّشْبِیْهِ (۲) وَذَالِکَ الْاِشْتِرَاکُ یَکُوْنُ تَحْقِیْقًا اَوْ تَخْیِیْلًا، وَالْمُرَادُ بِالتَّخْیِیْلِیِّ اَنْ لَا یُوْجَدَ ذَالِکَ الْمَعْنٰی فِیْ اَحَدِ الطَّرَفَیْنِ اَوْ فِیْ کِلَیْهِمَا اِلَّا عَلٰی سَبِیْلِ التَّخْیِیْلِ وَالتَّاوِیْلِ نَحْوُ مَا فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: وَکَاَنَّ النُّجُوْمَ بَیْنَ دُجَاهُ ☆ جَمْعُ دُجْیَةٍ وَهِیَ ظُلْمَةٌ وَالضَّمِیْرُ لِلَّیْلِ وَرُوِیَ دُجَاهَا وَالضَّمِیْرُ لِلنُّجُوْمِ سُنَنٌ لَاحَ بَیْنَهُنَّ اِبْتِدَاعٌ. فَاِنَّ وَجْهَ الشَّبَهِ فِیْهِ اَیْ فِیْ هٰذَا التَّشْبِیْهِ هُوَ الْهَیْئَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ حُصُوْلِ اَشْیَاءَ مُشْرِقَةٍ بِیْضٍ فِیْ جَوَانِبِ شَیْءٍ مُظْلِمٍ اَسْوَدَ فَهِیَ اَیْ تِلْکَ الْهَیْئَةُ غَیْرُ مَوْجُوْدَةٍ فِی الْمُشَبَّهِ بِهٖ اَعْنِی السُّنَنَ بَیْنَ الْاِبْتِدَاعِ اِلَّا عَلٰی طَرِیْقِ التَّخْیِیْلِ (۳) وَذَالِکَ اَیْ وُجُوْدُهَا فِی الْمُشَبَّهِ بِهٖ عَلٰی طَرِیْقِ التَّخْیِیْلِ اَنَّهُ الضَّمِیْرُ لِلشَّانِ لَمَّا کَانَتِ الْبِدْعَةُ وَکُلُّ مَا هُوَ جَهْلٌ تَجْعَلُ صَاحِبَهَا کَمَنْ یَمْشِیْ فِی الظُّلْمَةِ فَلَا یَهْتَدِیْ لِلطَّرِیْقِ وَلَا یَاْمَنُ مِنْ اَنْ یَنَالَ مَکْرُوْهًا شُبِّهَتِ الْبِدْعَةُ بِهَا اَیْ بِالظُّلْمَةِ وَلَزِمَ بِطَرِیْقِ الْعَکْسِ اِذَا اُرِیْدَ التَّشْبِیْهُ اَنْ تُشَبَّهَ السُّنَّةُ وَکُلُّ مَا هُوَ عِلْمٌ بِالنُّوْرِ لِاَنَّ السُّنَّةَ وَالْعِلْمَ مُقَابِلُ الْبِدْعَةِ وَالْجَهْلِ کَمَا اَنَّ النُّوْرَ مُقَابِلُ الظُّلْمَةِ (۴) وَشَاعَ ذَالِکَ اَیْ کَوْنُ السُّنَّةِ وَالْعِلْمِ کَالنُّوْرِ وَالْبِدْعَةِ وَالْجَهْلِ کَالظُّلْمَةِ حَتّٰی تُخُیِّلَ اَنَّ الثَّانِیَ اَیِ السُّنَّةَ وَکُلَّ مَا هُوَ عِلْمٌ مِمَّا لَهٗ بَیَاضٌ وَاِشْرَاقٌ نَحْوُ "اَتَیْتُکُمْ بِالْحَنِیْفِیَّةِ الْبَیْضَاءِ" وَالْاَوَّلَ عَلٰی خِلَافِ ذَالِکَ اَیْ وَتُخُیِّلَ اَنَّ الْبِدْعَةَ وَکُلَّ مَا هُوَ جَهْلٌ مِمَّا لَهٗ سَوَادٌ وَاِظْلَامٌ کَقَوْلِکَ شَاهَدْتُ سَوَادَ الْکُفْرِ مِنْ جَبِیْنِ فُلَانٍ (۵) فَصَارَ بِسَبَبِ تَخَیُّلِ اَنَّ الثَّانِیَ مِمَّا لَهٗ بَیَاضٌ وَاِشْرَاقٌ وَالْاَوَّلَ مِمَّا لَهٗ سَوَادٌ وَاِظْلَامٌ تَشْبِیْهُ النُّجُوْمِ بَیْنَ الدُّجٰی بِالسُّنَنِ بَیْنَ الْاِبْتِدَاعِ کَتَشْبِیْهِهَا اَیِ النُّجُوْمِ بِبَیَاضِ الشَّیْبِ فِیْ سَوَادِ الشَّبَابِ اَیْ اَبْیَضِهٖ فِیْ

اَسْوَدِهٖ اَوْبِالْاَنْوَارِ اَیِ الْاَزْهَارِ مُؤْتَلِقَةٍ بِالْقَافِ اَیْ لَامِعَةٍ بَیْنَ النَّبَاتِ الشَّدِیْدِ الْخُضْرَةِ حَتّٰی یَضْرِبَ اِلَی السَّوَادِ فَبِهٰذَا التَّاوِیْلِ اَعْنِیْ تَخْیِیْلَ مَالَیْسَ بِمُتَلَوِّنٍ مُتَلَوِّنًا ظَهَرَ اِشْتِرَاکُ النُّجُوْمِ بَیْنَ الدُّجٰی وَالسُّنَنِ بَیْنَ الْاِبْتِدَاعِ فِیْ کَوْنِ کُلٍّ مِنْهُمَا شَیْئًا ذَا بَیَاضٍ بَیْنَ شَیْءٍ ذِیْ سَوَادٍ.(٦) وَلَایَخْفٰی اَنَّ قَوْلَهٗ: لَاحَ بَیْنَهُنَّ اِبْتِدَاعٌ مِنْ بَابِ الْقَلْبِ اَیْ سُنَنٌ لَاحَتْ بَیْنَ الْاِبْتِدَاعِ(٧) فَعُلِمَ مِنْ وُجُوْبِ اِشْتِرَاکِ الطَّرَفَیْنِ فِیْ وَجْهِ التَّشْبِیْهِ فَسَادُ جَعْلِهٖ اَیْ وَجْهِ التَّشْبِیْهِ فِیْ قَوْلِ الْقَائِلِ النَّحْوُ فِی الْکَلَامِ کَالْمِلْحِ فِی الطَّعَامِ کَوْنَ الْقَلِیْلِ مُصْلِحًا وَالْکَثِیْرِ مُفْسِدًا لِاَنَّ الْمُشَبَّهَ اَعْنِی النَّحْوَ لَایَشْتَرِکُ فِیْ هٰذَا الْمَعْنٰی لِاَنَّ النَّحْوَ لَایَحْتَمِلُ الْقِلَّةَ وَالْکَثْرَةَ اِذْلَایَخْفٰی اَنَّ الْمُرَادَ بِهٖ هٰهُنَا رِعَایَةُ قَوَاعِدِهٖ وَاِسْتِعْمَالُ اَحْکَامِهٖ مِثْلُ رَفْعِ الْفَاعِلِ وَنَصْبِ الْمَفْعُوْلِ وَهٰذِهٖ اِنْ وُجِدَتْ فِی الْکَلَامِ بِکَمَالِهَا صَارَ صَالِحًا لِفَهْمِ الْمُرَادِ وَاِنْ لَمْ تُوْجَدْ بَقِیَ فَاسِدًا وَلَمْ یُنْتَفَعْ بِهٖ، بِخِلَافِ الْمِلْحِ فَاِنَّهٗ یَحْتَمِلُ الْقِلَّةَ وَالْکَثْرَةَ بِاَنْ یُجْعَلَ فِی الطَّعَامِ الْقَدْرُ الصَّالِحُ مِنْهُ اَوْ اَقَلُّ اَوْ اَکْثَرُ(٨) بَلْ وَجْهُ الشَّبَهِ هُوَ الصَّلَاحُ بِاِعْمَالِهِمَا وَالْفَسَادُ بِاِهْمَالِهِمَا.

ترجمه: اور وجہ شبہ وہ ہے جس میں وہ دونوں مشترک ہوں یعنی وہ معنی کہ قصد کیا گیا ہو اشتراکِ طرفین کا اس میں، اور یہ اس لیے کہ زید اور اسد مشترک ہیں بہت سی ذاتیات وغیرہ میں جیسے حیوانیت، جسمیت اور وجود وغیرہ میں باوجود اس کے ان میں سے کوئی بھی وجہ شبہ نہیں ہے، اور یہ اشتراک تحقیقی ہوگا یا تخییلی، اور مراد تخییلی سے یہ ہے کہ نہ پایا جائے یہ معنی کسی ایک طرف میں یا دونوں میں مگر بطریق تخییل اور تاویل، جیسے وہ جو اس شعر میں ہے "اور ستارے رات کی تاریکیوں میں"، "دُجَا" جمع ہے "دُجْیَة" کی اور وہ ظلمت ہے اور ضمیر لیل کی طرف راجع ہے اور مروی ہے "دُجَاهَا" اور ضمیر نجوم کی طرف راجع ہے "سنتوں کی طرح جو ظاہر ہوں ان کے درمیان بدعات" بے شک وجہ شبہ اس میں یعنی اس تشبیہ میں وہ ہیئت ہے جو حاصل ہوا ایسی چمکدار سفید چیزوں کے وجود سے جو تاریک اور سیاہ واندھیری چیز کے اردگرد ہوں پس وہ یعنی وہ ہیئت موجود نہیں ہے مشبہ بہ میں یعنی "اَلسُّنَنُ بَیْنَ الْاِبْتِدَاعِ" میں مگر بطریق تخییل اور یہ یعنی اس کا وجود بطریق تخییل مشبہ بہ میں اس لیے ہے کہ "ضمیر شان ہے" جب بدعت اور ہر وہ چیز جس کا ارتکاب جہالت ہے کر دیتی ہے اپنے حال کو اس کی طرح جو چل رہا ہو اندھیرے میں کہ وہ راہ نہیں پاتا ہے اور نہ وہ مامون ہوتا ہے خطرات پہنچنے سے، تو تشبیہ دی گئی بدعت کو اس کے ساتھ یعنی تاریکی کے ساتھ اور لازم آ گیا بطریق عکس جب ارادہ کیا جائے تشبیہ کا کہ تشبیہ دی جائے سنت کو اور ہر اس چیز کو جو علم ہے نور کے ساتھ کیونکہ سنت اور علم مقابل ہیں بدعت اور جہل کے جیسا کہ نور مقابل ہے ظلمت کا، اور شائع ہو گیا یہ یعنی سنت اور علم کا نور کی طرح ہونا اور ظلمت وجہل کا بدعت کی طرح ہونا یہاں تک کہ خیال کیا جانے لگا کہ ثانی یعنی سنت اور ہر وہ چیز جو علم ہے ان چیزوں میں سے ہے جن کے لیے بیاض اور روشنی ہے جیسے "اَتَیْتُکُمْ بِالْحَنِیْفِیَّةِ الْبَیْضَاءِ" اور اول اس کے خلاف ہے، یعنی خیال کیا جانے لگا کہ بدعت اور ہر وہ چیز جو جہل ہے ان چیزوں میں سے ہے جن کے لیے سواد اور تاریکی ہے جیسے تیرا قول "شَاهَدْتُ سَوَادَ الْکُفْرِ مِنْ جَبِیْنِ فُلَانٍ" پس ہو گیا اس تخییل کی وجہ سے کہ ثانی ان چیزوں میں سے ہے جن کے لیے بیاض اور روشنی ہے اور اول ان چیزوں میں سے ہے جن کے لیے سواد اور تاریکی، تشبیہ ہے نجوم کی تاریکی کے درمیان سنت کے ساتھ بدعت کے درمیان، جیسے ان کی

تشبیہ یعنی ستاروں کی تشبیہ بڑھاپے کی سفیدی کے ساتھ جوانی کی سواد میں یعنی اس کی سفیدی اس کی تاریکی میں، یا انوار کیساتھ، یعنی چمک والی کلیوں کے ساتھ، "موتلقة" قاف کے ساتھ یعنی چمکدار شدید سبز نباتات کے درمیان، حتی کہ مائل ہوں سواد کی طرف، پس اس تاویل کے ذریعہ یعنی متلون خیال کرنا اس شی کو جو متلون نہیں کے سبب سے ظاہر ہوگیا ستاروں کا تاریکی کے درمیان اور سنتوں کا بدعت کے درمیان مشترک ہونا اس امر میں کہ ہر ایک ان میں بیاض والی چیز ہے سیاہی والی چیز کے درمیان، اور مخفی نہیں ہے کہ اس کا قول "لاح بَيْنَهُنَّ اِبْتِدَاعٌ" باب قلب سے ہے یعنی اصل میں "سُنَنٌ لَاحَتْ بَيْنَ الْاِبْتِدَاعِ" ہے۔ پس معلوم ہوگیا اشتراک طرفین کا وجہ میں ضروری ہونے سے فساد قرار دینا اس کا یعنی وجہ تشبیہ کا قائل کے قول میں "اَلنَّحْوُ فِي الْكَلَامِ كَالْمِلْحِ فِي الطَّعَامِ" قلیل کے مصلح ہونے اور کثیر کے مفسد ہونے کو کیونکہ مشبہ یعنی نحو مشترک نہیں ہے اس معنی میں کیونکہ نحو احتمال نہیں رکھتا ہے قلت اور کثرت کا کیونکہ مخفی نہیں ہے کہ مراد اس سے یہاں رعایت ہے قواعد نحو کی اور استعمال کرنا ہے اس کے احکام کو مثلاً فاعل کو رفع دینا، اور مفعول کو نصب دینا، اور یہ چیز اگر پائی گئی کلام میں کامل طور تو ہوگا قابل فہم مراد کا، اور اگر نہ پائی گئی تو فاسد ہوگا اور قابل انتفاع نہ رہے گا، بخلاف نمک کے کہ وہ احتمال رکھتا ہے قلت وکثرت کا یوں کہ ڈالا جائے کھانے میں قدر صالح اس میں سے، یا کم یا زیادہ، بلکہ وجہ شبہ وہ صلاح ہے ان کے استعمال سے اور فساد ہے ان کے عمل چھوڑنے سے۔

تشریح:۔ (۱) ارکان تشبیہ چار تھے مصنفؒ دو (مشبہ اور مشبہ بہ) کے بیان سے فارغ ہو گئے تو تیسرے رکن یعنی وجہ شبہ کے بیان کو شروع فرمایا، شروع میں وجہ شبہ کی تعریف کی ہے پھر اس کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔

وجہ شبہ وہ معنی ہے جس میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں شریک ہوں۔ مگر یہ تعریف ناقص ہے کیونکہ اس تعریف کی رو سے "زَيْدٌ كَالْاَسَدِ" میں وہ تمام معانی وجہ شبہ قرار پائیں گے جن میں زید اور اسد شریک ہیں مثلاً حیوانیت، جسمیت، وجود، دو ہاتھ، دو پاؤں، دو آنکھیں، دو کان سب پر وجہ شبہ کی مذکورہ تعریف صادق ہے حالانکہ حقیقت میں یہ وجہ شبہ نہیں۔ اس لیے شارحؒ نے عبارت بڑھادی ہے "اَيْ فِي الْمَعْنَى الَّذِيْ قَصَدَ اِشْتِرَاكَ الطَّرَفَيْنِ فِيْهِ" کہ وجہ شبہ سے مراد وہ معنی ہے جس میں طرفین کے اشتراک کا متکلم نے قصد کیا ہو، لہذا مذکورہ بالا تمام امور وجہ شبہ کی تعریف سے خارج ہو گئے کیونکہ قائل نے "زَيْدٌ كَالْاَسَدِ" سے ان امور میں اشتراک کا قصد نہیں کیا ہے۔

(۲) مصنفؒ نے وجہ شبہ کی دو قسمیں بنائی ہیں (۱) کہ وجہ شبہ تحقیقی ہو یعنی خارج میں محقق اور ثابت ہو جیسے "زَيْدٌ كَالْاَسَدِ فِي الشُّجَاعَةِ" میں شجاعت وجہ شبہ ہے جو زید اور اسد دونوں میں محقق ہے۔ (۲) کہ وجہ شبہ کا وجود طرفین میں تخییلی ہو یعنی مذکورہ معنی (وجہ شبہ) دو طرفوں میں یا کسی ایک طرف میں تاویلی اور وہمی ہو واقعی نہ ہو یعنی قوت متخیلہ نے غیر ثابت شدہ شی کو ثابت قرار دیا ہو جیسے قاضی تنوخی کا شعر ہے "كَاَنَّ النُّجُوْمَ بَيْنَ دُجَاهُ:: سُنَنٌ لَاحَ بَيْنَهُنَّ اِبْتِدَاعٌ" (ستارے رات کے اندھیروں میں ایسے ہیں جیسی سنتیں جو ظاہر ہو جائیں بدعتوں کے درمیان میں۔ شعر میں قلب واقع ہوا ہے ہم نے ترجمہ اصل کے مطابق کیا) جس میں مشبہ رات کے

اندھیروں میں روشن ستاروں کا پیدا ہونا ہے اور مشبہ بہ سنتوں کا بدعتوں کے درمیان ظاہر ہونا ہے اور وجہ شبہ اس تشبیہ میں وہ ہیئت ہے جو روشن اور سفید چیزوں کا اندھیرے والی شی کے اطراف میں پائے جانے سے حاصل ہو۔ ظاہر ہے کہ مشبہ میں تو مذکورہ ہیئت حقیقۃً پائی جاتی ہے مگر مشبہ بہ (سُنَنٌ بَیْنَ الْاِبْتِدَاعِ) کی جانب میں مذکورہ ہیئت تخییلی اور وہمی ہے حقیقی نہیں کیونکہ اشراق اور ظلمت اجسام کی صفات ہیں جبکہ سنت اور بدعت معانی میں سے ہیں۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے لفظ "دُجَا" کی تحقیق اور "ہ" ضمیر کا مرجع بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ "دُجَا" جمع ہے "دُجْیَۃٌ" کی بمعنی ظلمت ہے۔ اور مذکورہ شعر سے پہلے ایک اور شعر ہے جس میں لفظ لیل ہے (ہ) ضمیر اسی کی طرف راجع ہے اور بعض روایات میں "دُجَاہُ" کے بجائے "دُجَاھَا" ہے اس صورت میں (ھا) ضمیر "النجوم" کی طرف راجع ہے۔

(۳) باقی اس بات کی تفصیل اور بیان کہ مشبہ بہ میں وجہ شبہ تخییلی ہے یہ ہے کہ جب بدعت اور ہر وہ کام جس کا ارتکاب جہالت ہے اپنے صاحب کو اس شخص کی طرح بناتا ہے جو اندھیرے میں چلتا ہے پس جیسا کہ وہ شخص جو اندھیرے میں چلتا ہے وہ سیدھے راستے کی طرف رہنمائی حاصل نہیں کرسکتا ہے اور نہ وہ کسی مصیبت کے پہنچنے سے مامون ہوتا ہے اسی طرح وہ شخص بھی ہے جو کسی بدعت کا مرتکب اور جاہل ہو کہ وہ گمراہی سے راہ راست کی طرف نہیں آسکتا ہے اور ہر وقت اس کو ناگوار امور پیش آنے کا احتمال بھی رہتا ہے۔ تو بدعت کی تشبیہ دی ظلمت کے ساتھ، اور بدعت کو ظلمت کے ساتھ تشبیہ دینے سے بطریق تقابل یہ لازم آتا ہے کہ سنت اور علم کو نور کے ساتھ تشبیہ دی جائے کیونکہ سنت اور علم مقابل ہیں بدعت اور جہل کے جیسا کہ نور مقابل ہے ظلمت کا، پس جب بدعت اور جہالت کی تشبیہ ظلمت کے ساتھ صحیح ہے تو سنت اور علم کی تشبیہ نور کے ساتھ صحیح ہوگی۔

(۴) اور یہ تشبیہ (کہ سنت اور علم نور کی طرح ہیں اور بدعت اور جہل ظلمت کی طرح ہیں) اتنی عام ہے کہ عام لوگوں کے درمیان متداول اور مستعمل ہے حتی کہ خیالی طور پر سنت اور علم ایسی چیزیں قرار دی جاتی ہیں کہ ان کے لیے نور اور سفیدی ثابت ہے چنانچہ پیغمبر ﷺ کا ارشاد ہے "اَتَیْتُکُمْ بِالْحَنِیْفِیَۃِ الْبَیْضَاءِ" (میں لے آیا ہوں تمہارے پاس یکسو اور سفید شریعت) اس ارشاد میں دین اور شریعت کو بیضاء (سفید) کہا گیا ہے۔

اور اول (بدعت) کے لیے سنت کے برخلاف ظلمت اور سیاہی کا تصور کیا جاتا ہے یعنی یہ خیال کیا جاتا ہے کہ بدعت اور جہالت کے لیے سیاہی اور ظلمت ثابت ہے جیسے آپ کا قول "شَاھَدْتُ سَوَادَ الْکُفْرِ مِنْ جَبِیْنِ فُلَانٍ" (میں نے مشاہدہ کیا ہے کفر کی سیاہی کا فلاں کی پیشانی سے) مثال مذکور میں کفر کے لیے سواد کو ثابت کیا ہے کیونکہ کفر کو خیالی طور پر ایسا جسم فرض کیا ہے جس کے لیے سیاہی ہو۔

(۵) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قاضی تنوخیؒ کے شعر میں مشبہ (نجوم بین الدجی) اور مشبہ بہ (سنن بین الابتداع) حسی طور پر ایک وجہ شبہ میں شریک نہیں ہیں، لہذا یہ تشبیہ صحیح نہیں ہونی چاہیے، مگر چونکہ ہم نے مشبہ میں ثانی (سنت) کو خیالی طور پر ایسی شی فرض کیا ہے کہ جس کے لیے سفیدی اور چمک ہو، اور اول (بدعت) کو ایسی شی فرض کیا ہے کہ جس کے لیے سیاہی اور ظلمت ہو، پس اس تخییل

کی وجہ سے مذکورہ تشبیہ صحیح ہے جیسا کہ مندرجہ ذیل دو تشبیہات صحیح ہیں، البتہ ان میں یہ فرق ہے کہ مذکورہ بالا تشبیہ میں وجہ شبہ تخییلی ہے اور مندرجہ ذیل دو میں تحقیقی ہے۔(۱) کہ ستارے اندھیروں کے درمیان ایسے ہیں جیسے سفید بال جوانی کے کالے بالوں کے درمیان میں۔ وجہ شبہ سفیدی کا سیاہی کے درمیان ہونا ہے جو کہ تحقیقی ہے۔(۲) ستارے اندھیروں کے درمیان میں ایسے ہیں جیسے چمکنے والے پھول ایسے شدید سبز رنگ کے پودوں میں جو سیاہی کی طرف مائل ہوں۔ وجہ شبہ وہی ہے یعنی سفیدی کا سیاہی کے درمیان میں پیدا ہونا جو کہ تحقیقی ہے۔ لفظ "مؤتلقة" قاف کے ساتھ بمعنی چمکنے والا۔

نتیجہ اور خلاصہ یہ ہے کہ قاضی تنوخی کے شعر میں غیر رنگدار شی کو خیالی طور پر رنگدار ثابت کیا، اس طرح مشبہ (نجوم بین الدجی) اور مشبہ بہ (سنن بین الابتداع) کا اس بات میں اشتراک ثابت ہوا کہ ان میں سے ہر ایک سفید شی ہے دوسری کالی شی کے درمیان میں۔ پس بایں تاویل مشبہ اور مشبہ بہ کا ایک وجہ شبہ میں اشتراک ثابت ہوا، لہذا یہ تشبیہ صحیح ہے۔

(٦) شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ شعر کے دوسرے مصرعہ میں قلب واقع ہوا ہے یعنی بعض کلمات دوسرے بعض کی جگہ میں واقع ہیں، پس یہاں اصل عبارت ہے "سُنَنٌ لاحَتْ بَيْنَ الْاِبْتِدَاعِ" (سنتیں جو ظاہر ہو جائیں بدعتوں کے درمیان)۔ یاد رہے کہ قلب میں کوئی نہ کوئی نکتہ ضرور ہوتا ہے، یہاں شاعر اپنے زمانے میں سنتوں کی کثرت اور بدعات کی قلت کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں، گویا یوں کہنا چاہتے ہیں کہ بدعت تھوڑی مقدار میں ہے جو بہت ساری سنتوں کے درمیان میں ظاہر ہو رہی ہے، اسی نکتے کے لیے بدعت کو مفرد ذکر کیا ہے۔

(٧) مصنفؒ ماقبل پر تفریع کرنا چاہتے ہیں کہ ماقبل میں یہ بات بیان کی کہ طرفین کا وجہ شبہ میں اشتراک تحقیقی یا تخییلی ضروری ہے، پس اگر طرفین کا وجہ شبہ تحقیقی یا تخییلی میں اشتراک نہ پایا گیا تو ایسی وجہ شبہ فاسد ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ "اَلنَّحْوُ فِي الْكَلَامِ كَالْمِلْحِ فِي الطَّعَامِ" میں وجہ شبہ یہ قرار دینا کہ نحو اور نمک میں سے ہر ایک کی قلیل مقدار استعمال کرنا مصلح ہے اور کثیر مقدار استعمال کرنا مفسد ہے، فاسد ہے کیونکہ یہ وجہ مشبہ بہ (نمک) میں تو بے شک پائی جاتی ہے کہ غذا میں نمک کم ہونے کی صورت میں غذا مزیدار ہوتی ہے اور زیادہ ہونے کی صورت میں بدمزہ ہوتی ہے، مگر مشبہ (نحو) میں یہ وجہ نہیں پائی جارہی ہے کیونکہ نحو میں قلت وکثرت کا کوئی معنی نہیں ہے نحو قواعد کے پائے جانے اور نہ پائے جانے میں دائر ہے کم اور زیادہ میں دائر نہیں، لہذا اس قول سے مراد یہ ہے کہ نحو کے قواعد کی رعایت کی جائے اور اس کے احکام کو استعمال کیا جائے مثلاً فاعل کو مرفوع پڑھا جائے اور مفعول کو منصوب، تو اگر ان قواعد کو علی وجہ الکمال استعمال کیا گیا تو اس سے فہم مراد کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اگر ان قواعد کو استعمال نہ کیا گیا تو کلام فاسد ہوگا اور اس سے فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے۔ بخلاف نمک کہ وہ قلت اور کثرت کا احتمال رکھتا ہے کہ کھانے میں بقدر ضرورت ڈالا جائے یا کم یا زیادہ۔ پس اس وجہ شبہ میں طرفین شریک نہیں لہذا یہ وجہ شبہ درست نہیں ہے۔

(٨) شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ کلام میں صحیح وجہ شبہ یہ ہے کہ نحو اور نمک میں سے ہر ایک کو بقدر ضرورت استعمال کرنے میں

صلاح ہے اور مہمل چھوڑ کر استعمال نہ کرنے میں فساد ہے۔ پس اس کلام کا معنی ہے کہ کلام سے دلالت علی المقاصد کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے مگر یہ کہ قواعد کی رعایت کی جائے جیسا کہ کھانے سے مطلوبہ منافع علی وجہ الکمال حاصل نہیں ہوتے ہیں مگر یہ کہ اس میں بقدر ضرورت نمک ڈالا جائے۔

(۱) وَهُوَ اَیْ وَجْهُ التَّشْبِیْهِ اِمَّا غَیْرُ خَارِجٍ عَنْ حَقِیْقَتِهِمَا اَیْ حَقِیْقَةِ الطَّرَفَیْنِ بِاَنْ یَّكُوْنَ تَمَامَ مَاهِیَتِهِمَا اَوْ جُزْءً مِنْهُمَا كَمَا فِیْ تَشْبِیْهِ ثَوْبٍ بِاٰخَرَ فِیْ نَوْعِهِمَا اَوْ جِنْسِهِمَا اَوْ فَصْلِهِمَا كَمَا یُقَالُ هٰذَا الْقَمِیْصُ مِثْلُ ذَالِكَ فِیْ كَوْنِهِمَا كَتَّانًا اَوْ ثَوْبًا اَوْ مِنَ الْقُطْنِ. (۲) اَوْ خَارِجٌ عَنْ حَقِیْقَةِ الطَّرَفَیْنِ صِفَةً اَیْ مَعْنًی قَائِمٌ بِهِمَا ضَرُوْرَةَ اِشْتِرَاكِهِمَا فِیْهِ وَتِلْكَ الصِّفَةُ اِمَّا حَقِیْقِیَّةٌ اَیْ هَیْئَةٌ مُتَمَكِّنَةٌ فِی الذَّاتِ مُتَقَرِّرٌ فِیْهَا حِسِّیَّةٌ اَیْ مُدْرَكَةٌ بِاِحْدَی الْحَوَاسِّ كَالْكَیْفِیَّاتِ الْجِسْمِیَّةِ اَیْ اَلْمُخْتَصَّةِ بِالْاَجْسَامِ مِمَّا یُدْرَكُ بِالْبَصَرِ ☆ وَهِیَ قُوَّةٌ مُتَرَتِّبَةٌ فِی الْعَصَبَتَیْنِ الْمُجَوَّفَتَیْنِ اللَّتَیْنِ تَتَلَاقِیَانِ فَتَفْتَرِقَانِ اِلَی الْعَیْنَیْنِ مِنَ الْاَلْوَانِ وَالْاَشْكَالِ وَالشَّكْلُ هَیْئَةٌ اِحَاطَةِ نِهَایَةٍ وَاحِدَةٍ اَوْ اَكْثَرَ بِالْجِسْمِ كَالدَّائِرَةِ وَنِصْفِ الدَّائِرَةِ وَالْمُثَلَّثِ وَالْمُرَبَّعِ وَغَیْرِ ذَالِكَ وَالْمَقَادِیْرِ ☆ جَمْعُ مِقْدَارٍ وَهُوَ كَمٌّ مُتَّصِلٌ قَارُّ الذَّاتِ كَالْخَطِّ وَالسَّطْحِ وَالْحَرَكَاتِ ☆ وَالْحَرَكَةُ هِیَ الْخُرُوْجُ مِنَ الْقُوَّةِ اِلَی الْفِعْلِ عَلٰی سَبِیْلِ التَّدْرِیْجِ ☆ وَفِیْ جَعْلِ الْمَقَادِیْرِ وَالْحَرَكَاتِ مِنَ الْكَیْفِیَّاتِ تَسَامُحٌ وَمَا یَتَّصِلُ بِهَا ☆ اَیْ بِالْمَذْكُوْرَاتِ كَالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ الْمُتَّصِفِ بِهِمَا الشَّخْصُ بِاِعْتِبَارِ الْخِلْقَةِ الَّتِیْ هِیَ مَجْمُوْعُ الشَّكْلِ وَاللَّوْنِ وَكَالضِّحْكِ وَالْبُكَاءِ الْحَاصِلَیْنِ بِاِعْتِبَارِ الشَّكْلِ وَالْحَرَكَةِ.

توجمه:۔ اور وہ یعنی وجہ شبہ یا تو خارج نہ ہوگی ان کی حقیقت سے یعنی طرفین کی حقیقت سے یوں کہ وہ یا تو تمام ماہیت ہو ان دونوں کی یا جزو ماہیت ہو، جیسے ایک کپڑے کو دوسرے کپڑے کے ساتھ تشبیہ دی جائے ان کی نوع میں یا ان کی جنس میں یا ان کی فصل میں جیسے کہا جائے ''هٰذَا الْقَمِیْصُ مِثْلُ ذَالِكَ فِیْ كَوْنِهِمَا كَتَّانًا اَوْ ثَوْبًا اَوْ مِنَ الْقُطْنِ'' یا خارج ہوگی طرفین کی حقیقت سے، صفت ہوگی، یعنی معنی قائم بالطرفین ہوگی بوجہ مشترک ہونے طرفین کے اس میں اور یہ صفت یا تو حقیقت ہوگی یعنی ہیئت ممتکنہ متقررہ فی الذات ہوگی، حسی ہو، یعنی مدرک ہو حواس میں سے کسی ایک کے ساتھ، جیسے جسمانی کیفیات، یعنی وہ کیفیات جو اجسام کے ساتھ خاص ہوں جو مدرک بالبصر ہوں، اور وہ قوت ہے جو بچھائی گئی ہے دو جوفدار پٹھوں میں جو ملتے ہیں اور پھر الگ ہوتے ہیں آنکھوں کی طرف جیسے الوان اور اشکال، اور شکل وہ ہیئت ہے جو ایک یا زائد نہایتوں کے احاطہ سے جسم کو حاصل ہو جیسے دائرہ، اور نصف دائرہ، اور مثلث اور مربع وغیرہ، اور مقادیر، مقدار کی جمع ہے اور وہ کم متصل قار الذات ہے جیسے خط اور سطح، اور حرکات، حرکت نکلنا ہے قوت سے فعلیت کی طرف علی سبیل التدریج، اور مقادیر و حرکات کو کیفیات میں سے قرار دینے میں تسامح ہے، اور وہ جو متصل ہوں ان کے ساتھ یعنی مذکورات

کے ساتھ جیسے حسن اور قبح جن کے ساتھ متصف ہو آدمی اپنی اس خلقت کے اعتبار سے جو مجموعہ ہے شکل اور لون کا اور جیسے ضحک وبکاء جو حاصل ہوتے ہیں شکل اور حرکت کے اعتبار سے۔

تشریح:۔(۱) مصنفؒ نے گذشتہ عبارت میں تشبیہ کے رکن سوم یعنی وجہ شبہ کو ذکر کیا اب اس کی تقسیم کرنا چاہتے ہیں۔ مصنفؒ نے وجہ شبہ کی چھ قسمیں ذکر کی ہیں، وجہ حصر اس طرح ہے کہ وجہ شبہ یا تو طرفین سے خارج نہ ہوگی اور یا خارج ہوگی۔ غیر خارج کی تین قسمیں ہیں (۱) کہ وجہ شبہ طرفین کی تمام ماہیت ہو جس کو نوع کہتے ہیں (۲) یا وجہ شبہ طرفین کی ماہیت کا جزء ہو، جس کو جنس کہتے ہیں (۳) اور یا وجہ شبہ طرفین کی ماہیت اور اس کے غیر میں تمیز کرنے والی ہو، جس کو فصل کہتے ہیں۔

اور طرفین کی ماہیت سے خارج وجہ شبہ کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) کہ طرفین کے لیے وصف اضافی ہو (۲) طرفین کے لیے وصف حقیقی حسی ہو (۳) طرفین کے لیے وصفِ حقیقی عقلی ہو۔

مصنفؒ نے مذکورہ اقسام کو اس طرح بیان کیا ہے کہ وجہ شبہ یا تو طرفین کی ماہیت سے خارج نہ ہوگی، جس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وجہ شبہ طرفین کی کامل ماہیت ہو جس کو نوع کہتے ہیں۔ اور یا جزء ماہیت ہو، جس کی پھر دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ وجہ شبہ مذکورہ ماہیت اور ایک اور ماہیت کے درمیان مشترک ہو جس کو جنس کہتے ہیں، دوسری یہ کہ یہ جزء مذکورہ ماہیت کو دوسری ماہیت سے ممتاز کر دیتی ہو، جس کو فصل کہتے ہیں۔

پہلی قسم کی مثال "هٰذَا الثَّوْبُ مِثْلُ هٰذَا الثَّوْبِ فِيْ كَوْنِهِمَا قَمِيْصاً" جس میں وجہ شبہ قمیص ہے جو کہ نوع ہے، جس کی جنس ثوب ہونا ہے اور فصل جبہ یا پیرہن ہونا ہے۔ واضح رہے کہ یہ نوع کی مثال ہے شارحؒ نے اسے ذکر نہیں کیا ہے۔ دوسری قسم (جنس) کی مثال "هٰذَا الْقَمِيْصُ مِثْلُ هٰذَا الْقَمِيْصِ فِيْ كَوْنِهِمَا ثَوْباً" وجہ شبہ "ثوباً" ہے اور ثوب جنس ہے جس کی انواع قمیص، شلوار، عمامہ اور چادر وغیرہ ہیں۔ اور تیسری قسم (فصل) کی مثال "هٰذَا الثَّوْبُ مِثْلُ هٰذَا الثَّوْبِ فِيْ كَوْنِهِمَا كَتَاناً" یا "هٰذَا الثَّوْبُ مِثْلُ هٰذَا الثَّوْبِ فِيْ كَوْنِهِمَا مِنَ الْقُطْنِ" ہے، جس میں کتان اور قطن فصل ہیں جو ان دو قسم کے کپڑوں کے علاوہ دیگر کپڑوں سے امتیاز دیتی ہے۔ واضح رہے کہ یہ دونوں مثالیں فصل کی ہیں درمیان میں جنس کی مثال کو داخل کر دیا ہے۔

(۲) اور یا وجہ شبہ طرفین کی حقیقت سے خارج ہوگی، اس کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) وجہ شبہ طرفین کے لیے ایسی حقیقی صفت ہو جو حسی بھی ہو۔ صفت سے مراد یہ ہے کہ ایسا معنی ہو جو طرفین کے ساتھ قائم ہو، اور قیام بطرفین اس لیے ضروری ہے کہ طرفین اس وجہ شبہ میں شریک ہوتے ہیں۔ اور حقیقی ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسی ہیئت ہو جو ذات میں متمکن اور متقرر ہو یعنی جس کے سمجھنے میں دوسری شی کی طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ اور حسی ہونے سے مراد یہ ہے کہ حواس خمسہ میں سے کسی ایک کے ساتھ مدرک ہو۔

اس قسم کی مثال وہ کیفیات ہیں جو جسم کے ساتھ مختص ہوتی ہیں جن کا ادراک انسان قوت باصرہ، سامعہ، ذائقہ، شامہ اور لامسہ سے کرتا ہے۔ قوت باصرہ کے ذریعہ مدرک اشیاء جیسے الوان، اشکال، مقادیر، حرکات اور دیگر ان کے ساتھ متصل چیزیں ہیں۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے قوت باصرہ کی تعریف کی ہے کہ قوت باصرہ وہ قوت ہے جو دوایسی جوف دار رگوں میں مرتب اور ثابت ہوتی ہے جو دماغ کے اگلے حصے یعنی پیشانی پر ملتی ہیں اور ضرب کے نشان کی طرح ایک دوسری کو کاٹتی ہوئی آنکھوں تک پہنچتی ہیں یعنی دائیں طرف کی رگ بائیں آنکھ کے ساتھ ملتی ہے اور بائیں طرف کی دائیں آنکھ کے ساتھ جا کر ملتی ہے۔الوان جمع ہے لون کی بمعنی رنگ، مشہور ہونے کی وجہ سے شارحؒ نے لون کی تعریف نہیں کی ہے۔اور اشکال جمع ہے شکل کی،ایک یا زیادہ نہایتوں یعنی خطوں کے احاطہ کی ہیئت کو شکل کہتے ہیں،ایک خط کے گھیرنے کی مثال مکمل دائرہ ہے جس کو ایک ہی خط گھیر لیتا ہے،اور دو خطوں کے احاطہ کی مثال نصف دائرہ ہے جس میں ایک مستدیر اور دوسرا مستقیم ہوتا ہے،اور تین خطوں کے احاطہ کی مثال مثلث اور چار کی مثال مربع اور پانچ کی مثال مخمس اور چھ کی مثال مسدس ہے۔

☆ اور مقادیر جمع ہے مقدار کی،اور مقدار کم متصل قار الذات کو کہتے ہیں۔کم سے مراد وہ عرض ہے جو ذاتی طور پر تجزی اور تقسیم کو قبول کرتا ہے۔تجزی قبول کرنے کی قید سے نقطہ خارج ہوا کیونکہ نقطہ ایسا عرض ہے جو تقسیم اور تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے،اور ذاتی طور پر قابل تقسیم ہونے کی قید سے الوان خارج ہو گئے کیونکہ الوان بالتبع تقسیم کو قبول کرتے ہیں یعنی معروض کی تقسیم سے الوان بھی تقسیم ہوتے ہیں۔

اور متصل ہونے سے مراد یہ ہے کہ جس کے اجزاء کے لیے حدِ مشترک ہو جو ایک قسم کے اجزاء کے لیے انتہاء اور دوسری قسم کے لیے ابتداء ہو مثلاً ایک خط کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے تو درمیانی حصہ پہلے حصے کے لیے انتہاء اور تیسرے حصے کے لیے ابتداء ہے۔اتصال کی قید سے اعداد سے احتراز ہوا کیونکہ اعداد اگرچہ عرض ہیں مگر ان میں حدِ مشترک نہیں ہوتی ہے مثلاً چار کو تقسیم کرنے کی صورت میں ایک حصے کی انتہاء دوسرے حصے کی ابتداء نہ ہوگی۔

اور قار الذات ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کے اجزاء خارج میں ثابت اور مجتمع ہوں،اس قید سے احتراز ہوا کم متصل غیر قار الذات سے جیسے زمانہ،کہ زمانہ اگرچہ کم متصل ہے کیونکہ اس کا آن موجودہ ماضی کے لیے انتہاء اور مستقبل کے لیے ابتداء ہے مگر خارج میں اس کے اجزاء ثابت اور مجتمع نہیں۔پس مقدار کی مثال خط اور سطح اور جسم تعلیمی ہے۔خط وہ شی ہے جو صرف طول میں تقسیم کو قبول کرے۔اور سطح وہ ہے جو طول وعرض دونوں میں قابل تقسیم ہو۔اور جسم تعلیمی وہ ہے جو طول،عرض اور عمق تینوں اعتبار سے تقسیم ہو سکے۔

☆ شارحؒ نے حرکت کی تعریف کی ہے کہ حرکت بتدریج قوت سے فعل کی طرف نکلنے کو کہتے ہیں جیسے انسان کا جوانی سے بڑھاپے کی طرف نکلنا،جو بالقوہ بڑھاپے سے بالفعل بڑھاپے کی طرف نکلنا ہے۔حرکت کی مذکورہ تعریف حکماء نے کی ہے،متکلمین کے نزدیک جسم کا ایک مکان میں ہونے کے بعد دوسرے مکان میں حاصل ہونے کو حرکت کہتے ہیں۔

☆ ماتنؒ نے کیفیات میں سے آنکھ کے ذریعہ مدرک اشیاء کی چار مثالیں ذکر کی ہیں الوان، اشکال، مقادیر اور حرکات۔ اب شارحؒ فرماتے ہیں کہ مقادیر اور حرکات کو کیفیات میں سے شمار کرنے میں ماتنؒ سے تسامح ہوا ہے کیونکہ کیفیت وہ عرض ہے جو ذاتی طور پر تقسیم اور نسبت کو قبول نہیں کرتا ہے جبکہ مقدار مقولہ کم سے ہے اور ذاتی طور پر تقسیم کا تقاضا کرتی ہے اور حرکت مقولہ این سے ہے اور اعراض نسبیہ میں سے ہے لہذا مقدار اور حرکت کو کیف میں شامل کرنا درست نہیں۔

☆ ماتنؒ نے آنکھ کے ذریعہ مدرک اشیاء میں چار (الوان، اشکال، مقادیر، حرکات) کا نام لے کر ذکر کیا بقیہ کی طرف "وَمَا يَتَّصِلُ بِهَا" سے اشارہ کیا ہے کہ مذکورہ چار اشیاء کے علاوہ دیگر وہ چیزیں جو شکل، مقدار اور حرکت کے مجموعہ کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں جیسے حسن اور قبح جن کے ساتھ شخص اپنی خلقت کے اعتبار سے متصف ہوتا ہے یہ بھی مبصرات میں سے ہے، اور خلقت شکل ورنگ سے پیدا ہونے والی کیفیت کو کہتے ہیں۔ اسی طرح ضحک اور بکاء ہیں جو شکل اور حرکت سے حاصل ہوتے ہیں کہ ضحک ہونٹوں کی شکل، سر، گردن، منہ اور ہونٹوں کی حرکت سے حاصل ہوتا ہے اور بکاء آنکھوں اور آبرو کی شکل اور سر، گردن، منہ اور ہونٹوں کی حرکت سے حاصل ہوتا ہے، پس یہ بھی مبصرات کے قبیل سے ہے۔

(۱) اَوْ بِالسَّمْعِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ بِالْبَصَرِ وَالسَّمْعِ قُوَّةٌ رُتِّبَتْ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوْشِ عَلٰى سَطْحِ بَاطِنِ الصِّمَاخَيْنِ يُدْرَكُ بِهَا الْاَصْوَاتُ مِنَ الْاَصْوَاتِ الْقَوِيَّةِ وَالضَّعِيْفَةِ وَالَّتِيْ بَيْنَ بَيْنَ (۲) وَالصَّوْتُ يَحْصُلُ مِنَ التَّمَوُّجِ الْمَعْلُوْلِ لِلْقَرْعِ الَّذِيْ هُوَ اِمْسَاسٌ عَنِيْفٌ وَالْقَلْعِ الَّذِيْ هُوَ تَفْرِيْقٌ بِشَرْطِ مُقَاوَمَةِ الْمَقْرُوْعِ لِلْقَارِعِ وَالْمَقْلُوْعِ لِلْقَالِعِ وَيَخْتَلِفُ الصَّوْتُ قُوَّةً وَضُعْفًا بِحَسْبِ قُوَّةِ الْمُقَاوَمَةِ وَضُعْفِهَا (۳) اَوْ بِالذَّوْقِ وَهِيَ قُوَّةٌ مُنْبَثَّةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوْشِ عَلٰى جِرْمِ اللِّسَانِ مِنَ الطُّعُوْمِ كَالْحَلَاوَةِ وَالْمَرَارَةِ وَالْمُلُوْحَةِ وَالْحُمُوْضَةِ وَغَيْرِ ذَالِكَ (٤) اَوْ بِالشَّمِّ وَهِيَ قُوَّةٌ مُرَتَّبَةٌ فِي زَائِدَتَيْ مُقَدَّمِ الدِّمَاغِ الشَّبِيْهَتَيْنِ بِحَلْمَتَيِ الثَّدْيِ مِنَ الرَّوَائِحِ، (۵) اَوْ بِاللَّمْسِ وَهِيَ قُوَّةٌ سَارِيَةٌ فِي الْبَدَنِ كُلِّهٖ يُدْرَكُ بِهَا الْمَلْمُوْسَاتُ مِنَ الْحَرَارَةِ وَالْبُرُوْدَةِ وَالرُّطُوْبَةِ وَالْيُبُوْسَةِ هٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ هِيَ اَوَائِلُ الْمَلْمُوْسَاتِ بِهَا وَالْاُوْلَيَانِ مِنْهَا فِعْلِيَّتَانِ وَالْاُخْرَيَانِ اِنْفِعَالِيَّتَانِ وَالْخُشُوْنَةِ (٦) وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ حَاصِلَةٌ عَنْ كَوْنِ بَعْضِ الْاَجْزَاءِ اَخْفَضَ وَبَعْضِهَا اَرْفَعَ وَالْمَلَاسَةِ وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ حَاصِلَةٌ عَنْ اِسْتِوَاءِ وَضْعِ الْاَجْزَاءِ وَاللِّيْنِ وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ بِهَا يَقْتَضِي الْجِسْمُ قَبُوْلَ الْغَمْزِ اِلَى الْبَاطِنِ وَيَكُوْنُ لِلشَّيْءِ بِهَا قِوَامٌ غَيْرُ سَيَّالٍ وَالصَّلَابَةِ وَهِيَ تُقَابِلُ اللِّيْنَ وَالْخِفَّةِ وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ بِهَا يَقْتَضِي الْجِسْمُ اَنْ يَتَحَرَّكَ اِلَى الصَّوْبِ الْمُحِيْطِ لَوْلَمْ يَعُقْهُ عَائِقٌ وَالثِّقْلِ وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ بِهَا يَقْتَضِي الْجِسْمُ اَنْ يَتَحَرَّكَ اِلَى الصَّوْبِ الْمَرْكَزِ لَوْلَمْ يَعُقْهُ عَائِقٌ (۷) وَمَا يَتَّصِلُ بِهَا اَيْ بِالْمَذْكُوْرَاتِ كَالْبِلَّةِ وَالْجَفَافِ وَاللُّزُوْجَةِ وَالْهَشَاشَةِ وَاللَّطَافَةِ وَالْكَثَافَةِ وَغَيْرِ ذَالِكَ.

ترجمہ:۔یا مدرک بالسمع ہوں، یہ عطف ہے اس کے قول "بالبصر" پر، اور سمع وہ قوت ہے جو رکھی گئی ہے اس پٹھے میں جو بچھی ہوئی ہے باطنی سطح پر کانوں کے سوراخوں کی، ادراک کیا جاتا ہے جس کے ذریعہ آوازوں کا قوی اور ضعیف اور درمیانی آوازوں کا، اور آواز حاصل ہوتی ہے اس تموج سے جو اثر ہو قرع یعنی سخت ٹکراؤ اور قلع یعنی تفریق کا بشرطیکہ مساوات ہو مقروع وقارع اور مقلوع وقالع میں، اور مختلف ہوتی ہے آواز قوت اور ضعف میں قوت مقاومت اور ضعف مقاومت سے۔ یا مدرک بالذوق ہوں، اور وہ وہ قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے جرم لسان پر، ذائقوں سے، جیسے مٹھاس، تلخی، نمکینی، ترشی، وغیرہ۔ یا مدرک بالشم ہوں، اور وہ وہ قوت ہے جو رکھی گئی ہے مقدم دماغ کے ان دو زائدوں میں جو مشابہ ہوتے ہیں سرپستان کے، خوشبوؤں سے۔ یا مدرک باللمس ہوں، اور وہ وہ قوت ہے جو ساری ہے سارے بدن میں، ادراک کیا جاتا ہے جس سے ملموسات کا جیسے حرارت اور برودت اور رطوبت اور یبوست، یہ چار اوائل ملموسات ہیں، اور ان میں سے پہلی دو فعلی ہیں اور دوسری دو انفعالی ہیں، اور خشونت، اور وہ وہ کیفیت ہے جو حاصل ہوتی ہے جسم کے بعض اجزاء پست اور بعض کے اونچے ہونے سے، اور ملاست، اور وہ وہ کیفیت ہے جو حاصل ہوتی ہے وضع اجزاء کے استواء سے، اور لین، اور وہ وہ کیفیت ہے جس کی وجہ سے تقاضا کرتا ہے جسم دخول باطن کی طرف اور ہوتا ہے اس کی وجہ سے شئی کے لیے غیر سیال قوام، اور صلابت، اور وہ ضد ہے لین کی، اور خفت اور وہ وہ کیفیت ہے جس کی وجہ سے تقاضا کرتا ہے جسم صوب محیط کی طرف اگر نہ روکے اس کو کوئی مانع، اور ثقل، اور وہ وہ کیفیت ہے جس کی وجہ سے تقاضا کرتا ہے جسم کہ حرکت کرے صوب مرکز کی طرف اگر نہ روکے اس کو کوئی مانع، اور وہ کیفیات جو ان کے متصل ہوں، یعنی مذکورات کے متصل ہوں جیسے تری، خشکی، چپکاہٹ، ہشاشت، لطافت اور کثافت وغیرہ۔

تشریح:۔(۱) "اَوْ بِالسَّمْعِ" عطف ہے "بِالْبَصَرِ" پر۔ شارحؒ نے قوت سامعہ کی تعریف کی ہے کہ یہ وہ قوت ہے جس کو کانوں کے دو سوراخوں کی اندرونی سطح پر پھیلائے ہوئے پٹھے میں باری تعالیٰ نے رکھی ہے جس کے ذریعہ بندہ آوازوں کا ادراک کرتا ہے خواہ آواز قوی ہو یا ضعیف ہو یا بین بین ہو۔ یہ فلاسفہ کی رائے ہے۔ جبکہ حضرت علیؓ کے ایک ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ کانوں کے اندر ہڈی ہے جس کے ذریعہ انسان ادراک کرتا ہے۔ فرماتے ہیں "اُعْجِبُوْا لِهٰذَا الْاِنْسَانِ يَنْظُرُ بِشَحْمٍ وَيَتَكَلَّمُ بِلَحْمٍ وَيَسْمَعُ بِعَظْمٍ"۔ سنا ہے کہ جدید تحقیق والوں کی بھی رائے یہ ہے کہ کان کے اندر چکاوڑ کی شکل کی ہڈی ہے ہوا کی موجیں آواز کو وہاں تک پہنچاتی ہیں جس سے انسان سن لیتا ہے۔

(۲) شارحؒ نے اس بارے میں تحقیق کی ہے کہ آواز کس طرح پیدا ہوتی ہے؟ فرماتے ہیں کہ آواز پیدا ہونے کی علت یا قرع ہے یعنی دو منفصل چیزوں کے شدت سے ٹکرانے سے ہوا کی موج اور حرکت پیدا ہوتی ہے جس سے آواز پیدا ہوتی ہے۔ اور یا آواز پیدا ہونے کی علت قلع ہے یعنی ایک چیز کے دو یا زیادہ ٹکڑے کرنے سے ہوا میں تموج اور حرکت پیدا ہوتی ہے جس سے آواز پیدا ہوتی ہے۔

پھر قرع اور قلع سے آواز پیدا ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ مقروع (وہ چیز جس کے ساتھ دوسری چیز ٹکرا جائے) اور قارع (وہ

چیز جو دوسری چیز کے ساتھ ٹکراجائے) میں مقاومت ہو یعنی قوت اور سختی میں ایک دوسرے کے مساوی ہوں۔ اور مقلوع (جس سے ٹکڑا الگ کیا جائے) اور قالع (وہ ٹکڑا جس کو الگ کیا جائے) میں قوت اور سختی میں مساوات ہو پس جتنی مقاومت زیادہ ہوگی اتنی آواز قوی ہوگی اور جتنی مقاومت کم ہوگی اتنی آواز کمزور ہوگی۔ باقی مقاومت کی شرط اس لیے لگائی ہے کہ مقروع اور قارع میں سے اگر ایک قوی اور سخت نہ ہو جیسے روئی تو اس پر پتھر مارنے سے آواز پیدا نہیں ہوتی ہے۔

(۳) قولہ او بالذوق۔ یعنی کیفیات جسمیہ میں سے بعض کا ادراک انسان ذوق سے کرتا ہے جیسے طعوم یعنی وہ کیفیات جو مطعومات کے ساتھ قائم ہوتی ہیں جیسے مٹھاس، کڑوا ہونا، نمکین ہونا، کھٹاس ہونا اور ان کے علاوہ چکناہٹ وغیرہ۔ شارحؒ نے قوتِ ذائقہ کی تعریف کی ہے کہ یہ وہ قوت ہے جو زبان کے جسم پر پھیلائے گئے پٹھے میں پھیلائی گئی ہے جس کے ذریعہ طعوم کا ادراک کیا جاتا ہے۔

(۴) قولہ او بالشم۔ یعنی کیفیات جسمیہ میں سے بعض کا ادراک انسان قوت شامہ سے کرتا ہے جیسے بُو کا ادراک بندہ قوتِ شامہ کے ذریعہ کرتا ہے۔ بُو کی لاتعداد قسمیں ہیں، جن کو شمار نہیں کیا جا سکتا ہے، البتہ دو طرح سے پہچانی جا سکتی ہے (۱) کہ قوت شامہ کے ساتھ ملائمت اور مناسبت رکھتی ہے، جسے خوشبو کہتے ہیں۔ اور یا مناسبت نہیں رکھتی ہے جسے بدبو کہتے ہیں (۲) کہ اسے محل کی طرف منسوب کیا جائے جیسے پھول کی خوشبو، مشک کی خوشبو، گلاب کی خوشبو۔

شارحؒ نے قوتِ شامہ کی تعریف اس طرح کی ہے کہ قوتِ شامہ وہ قوت ہے جو اللہ تعالیٰ نے دماغ کے اگلے حصے میں دو زائد ٹکڑوں میں رکھی ہے اور وہ زائد ٹکڑے عورت کے پستانوں کے سروں کی طرح ہیں۔

(۵) قولہ او باللمس۔ یعنی کیفیاتِ جسمیہ میں سے بعض کا ادراک انسان قوتِ لامسہ کے ذریعہ کرتا ہے جیسے حرارت، برودت وغیرہ۔ قوتِ لامسہ کی شارحؒ نے اس طرح تعریف کی ہے کہ قوتِ لامسہ وہ قوت ہے جو تمام جسم میں پھیلی ہوئی ہے، مراد یہ ہے کہ جسم کی کھال میں پھیلی ہوئی ہے جس کے ذریعہ ملموسات کا ادراک کیا جاتا ہے جیسے حرارت، برودت، رطوبت اور یبوست۔ شارحؒ نے ملموسات کی دو قسمیں بنائی ہیں (۱) مذکورہ بالا چار، ان کو اوائل الملموسات کہا ہے کیونکہ ان چار کا ادراک بندہ قوتِ لامسہ کے ذریعہ اولاً و بالذات کرتا ہے یعنی ان کے ادراک میں قوتِ لامسہ کے ساتھ کسی اور چیز کا دخل نہیں ہے، پھر ان چار میں سے اول دو کو شارح نے فعلی کہا ہے اور آخری دو کو انفعالی۔ حرارت اور برودت کو فعلی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ حرارت جمع کا مقتضی ہے کیونکہ حرارت کی تعریف اس طرح ہے "كَيْفِيَةٌ تَقْتَضِي تَفْرِيْقَ الْمُخْتَلِفَاتِ وَجَمْعَ الْمُتَشَاكِلَاتِ" کہ حرارت وہ کیفیت ہے جو مختلف چیزوں کو الگ کرنے اور ہم شکل چیزوں کو جمع کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔ مثلاً جب لکڑی کو جلایا جاتا ہے تو اس سے دھواں اٹھتا ہے اور راکھ نیچے رہ جاتی ہے، یوں حرارت نے دو مختلف چیزوں کو الگ کر دیا اور دو چیزوں کو الگ کرنا فعل ہے، اور دھوئیں کے اجزاء چونکہ ہم شکل ہیں ان کو جمع کرتی ہے اسی طرح راکھ کے اجزاء کو بھی جمع کرتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جمع کرنا فعل ہے۔

اور برودت کی تعریف اس طرح ہے کہ "کَیفِیَةٌ تَقتَضِی تَفرِیقَ المُختَلِفَاتِ وَجَمعَ المُتَشَاکِلَاتِ" یعنی برودت وہ کیفیت ہے جو مختلف چیزوں کو جمع کرتی ہے اور ہم شکل چیزوں کو الگ کرتی ہے مثلاً پانی سے برف بن جاتی ہے تو پانی میں موجود خس وخاشاک کو بھی منجمد کر کے اپنے ساتھ جمع کر دیتا ہے، اور ان خس وخاشاک کی وجہ سے خود پانی کے اجزاء میں افتراق کا آنا بھی ظاہر ہے اور جمع کرنا یا الگ کرنا فعل ہے، اس لیے حرارت اور برودت کو فعل کہا۔

اور رطوبت اور یبوست کو انفعالی کہا ہے کیونکہ رطوبت وہ کیفیت ہے جو بسہولت شکل وصورت اختیار کرتی اور اس کے اجزاء کا بسہولت آپس میں جڑ جانے یا الگ ہو جانے کا تقاضا کرے جیسے گوندھا ہوا آٹا۔ ظاہر ہے کہ یہ انفعالی صفات ہیں۔ اور یبوست وہ کیفیت ہے جو تقاضا کرتی ہے شکل وصورت اختیار کرنے اور اجزاء کے افتراق واتصال کے دشوار ہونے کا جیسے پتھر۔ ظاہر ہے کہ یہ انفعالی صفات ہیں۔

مذکورہ چار کے علاوہ بارہ چیزیں اور ہیں جن کو دوسرے درجے کے ملموسات کہتے ہیں کیونکہ ان کا ادراک پہلے چار کی مدد سے کیا جاتا ہے۔ اور وہ بارہ چیزیں یہ ہیں، خشونت، ملاست، لین، صلابت، خفۃ، ثقل بلۃ جفاف، لزوجت، ہشاشت، لطافت اور کثافت۔

(٦) شارح نے خشونت کی تعریف کی ہے کہ یہ وہ کیفیت ہے جو جسم کے بعض اجزاء کے نیچے اور بعض کے اوپر ہونے سے حاصل ہو یعنی جسم کی سطح کے ہموار نہ ہونے کو خشونت کہتے ہیں۔ اور ملاست ضد ہے خشونت کی، یعنی وہ کیفیت جو جسم کی سطح کے ہموار ہونے سے حاصل ہو۔ اور لین کسی شی کی وہ کیفیت ہے جو اندر کی طرف دبنے کا تقاضا کرتی ہے اور جو شی صفت لین کے ساتھ متصف ہوتی ہے اس میں اس لین کی وجہ سے ایک طرح کی قوت اور جماؤ بھی ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ بہتی نہیں، جیسے خمیر۔ اور صلابت ضد ہے لین کی یعنی صلابت وہ کیفیت ہے جو اندر کو دبنے کا تقاضا نہیں کرتی ہے جیسے پتھر اور یا اس میں جماؤ نہیں پایا جاتا ہے جیسے پانی، کیونکہ پانی میں جماؤ کی صفت نہیں بلکہ نیچے کی طرف بہہ جاتا ہے۔

اور خفت وہ کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم تقاضا کرتا ہے کہ وہ آسمان کی طرف حرکت کرے بشرطیکہ اوپر کی طرف حرکت کرنے سے کوئی مانع نہ ہو جیسے دھواں اور بخار وغیرہ۔ اور ثقل وہ کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم تقاضا کرتا ہے کہ نیچے مرکز (یعنی زمین) کی طرف حرکت کرے بشرطیکہ نیچے کی طرف حرکت کرنے سے کوئی مانع نہ ہو جیسے پتھر۔

(٧) بقیہ چھ کی طرف ماتنؒ نے "مَا یَتَّصِلُ بِهَا" سے اشارہ کیا ہے۔ شارحؒ نے ان کے نام ذکر کیے ہیں تعریفات کو ترک کر دیا ہے۔ ہم ان کو مختصراً ذکر کریں گے۔ "بلۃ" جسم کا تر ہونا۔ جفاف جسم کا خشک ہونا۔ لزوجت وہ کیفیت ہے جس کی وجہ سے شی کھینچے سے ٹوٹنے کی بجائے لمبی ہو جاتی ہے اور بسہولت شکل وصورت اختیار کرتی ہے متفرق نہیں ہوتی ہے جیسے چیونگم وغیرہ۔ اور ہشاشت ضد ہے لزوجت کی یعنی وہ کیفیت جس کی وجہ سے شی بآسانی متفرق ہو جائے اور متفرق ہونے کے بعد دوبارہ جڑ جانا مشکل ہو جیسے جوار سے پکائی گئی روٹی۔ اور لطافت وہ ہے جس کے اجزء میں قوام اور جماؤ نہ ہو جیسے پانی۔ اور کثافت ضد ہے لطافت کی یعنی جس کے اجزاء میں قوام اور جماؤ ہو۔ "وغیر ذالک" سے اشارہ ہے کہ ملموسات مذکورہ بالا کے علاوہ اور بھی ہیں، جیسے "لذع" یعنی کسی کانٹے کے چبھنے کا اثر۔

(۱) اَوْعَقْلِیَّۃٌ عطفٌ عَلٰی قَوْلِہٖ حِسِّیَّۃٌ کَالْکَیْفِیَّاتِ النَّفْسَانِیَّۃِ اَیِ الْمُخْتَصَّۃِ بِذَوَاتِ الْاَنْفُسِ مِنَ الذَّکَاءِ (۲) وَہِیَ شِدَّۃُ قُوَّۃٍ لِلنَّفْسِ مُعَدَّۃٍ لِاِکْتِسَابِ الْآرَاءِ وَالْعِلْمِ (۳) وَہُوَ الْاِدْرَاکُ الْمُفَسَّرُ بِحُصُوْلِ صُوْرَۃِ الشَّیْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ وَقَدْ یُقَالُ عَلٰی مَعَانٍ اُخَرَ، وَالْغَضَبِ (۴) وَہِیَ حَرَکَۃٌ لِلنَّفْسِ مَبْدَأُہَا اِرَادَۃُ الْاِنْتِقَامِ وَالْحِلْمِ (۵) وَہُوَ اَنْ تَکُوْنَ النَّفْسُ مُطْمَئِنَّۃً بِحَیْثُ لَایُحَرِّکُہَا الْغَضَبُ بِسُہُوْلَۃٍ وَلَاتَضْطَرِبُ عِنْدَ اِصَابَۃِ الْمَکْرُوْہِ وَسَائِرِ الْغَرَائِزِ (۶) جَمْعُ غَرِیْزَۃٍ وَہِیَ الطَّبِیْعَۃُ اَعْنِیْ مَلَکَۃً یَصْدُرُ عَنْہَا صِفَاتٌ ذَاتِیَّۃٌ مِثْلُ الْکَرَمِ وَالْقُدْرَۃِ وَالشُّجَاعَۃِ وَغَیْرِ ذَالِکَ (۷) وَاِمَّا اِضَافِیَّۃٌ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِہٖ اِمَّا حَقِیْقِیَّۃٌ وَیَعْنِیْ بِالْاِضَافِیَّۃِ مَالَایَکُوْنُ ہَیْئَۃً مُتَقَرِّرَۃً فِی الذَّاتِ بَلْ یَکُوْنُ مَعْنًی مُتَعَلِّقًا بِشَیْئَیْنِ کَاِزَالَۃِ الْحِجَابِ فِیْ تَشْبِیْہِ الْحُجَّۃِ بِالشَّمْسِ فَاِنَّہَا لَیْسَتْ ہَیْئَۃً مُتَقَرِّرَۃً فِیْ ذَاتِ الْحُجَّۃِ اَوِ الشَّمْسِ وَلَافِیْ ذَاتِ الْحِجَابِ (۸) وَقَدْ یُقَالُ الْحَقِیْقِیُّ عَلٰی مَایُقَابِلُ الْاِعْتِبَارِیَّ الَّذِیْ لَاتَحَقُّقَ لَہٗ اِلَّا بِحَسْبِ اِعْتِبَارِ الْعَقْلِ وَفِی الْمِفْتَاحِ اِشَارَۃٌ اِلٰی اَنَّہٗ مُرَادُہٗ ہٰہُنَا حَیْثُ قَالَ اَلْوَصْفُ الْعَقْلِیُّ مُنْحَصِرٌ بَیْنَ حَقِیْقِیٍّ کَالْکَیْفِیَّاتِ النَّفْسَانِیَّۃِ وَبَیْنَ اِعْتِبَارِیٍّ وَنِسْبِیٍّ کَاتِّصَافِ الشَّیْءِ بِکَوْنِہٖ مَطْلُوْبَ الْوُجُوْدِ اَوِ الْعَدَمِ عِنْدَ النَّفْسِ اَوْ کَاتِّصَافِہٖ بِشَیْءٍ تَصَوُّرِیٍّ وَہْمِیٍّ مَحْضٍ۔

ترجمہ:۔ اور یا عقلیہ ہوگی، یہ عطف ہے اس کے قول ''حسیۃ'' پر جیسے کیفیات نفسانیہ یعنی جو نفوس ناطقہ والے اجسام کے ساتھ مختص ہوں یعنی ذکاوت، اور وہ تیز قوت ہے نفس کی جو مہیا کی گئی ہے اکتساب آراء کے لیے، اور علم، اور وہ ادراک ہے جس کی تفسیر کی گئی ہے ''حُصُوْلُ صُوْرَۃِ الشَّیْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ'' کے ساتھ، اور کبھی بولا جاتا ہے دیگر معانی پر، اور غضب، اور وہ حرکت ہے نفس کی جس کا آغاز ارادہ انتقام ہوتا ہے، اور حلم، اور وہ یہ ہے کہ ہو نفس مطمئن اس طرح کہ نہ حرکت دے اس کو غصہ سہولت سے اور مضطرب نہ ہو کسی مصیبت کے پہنچنے کے وقت، اور باقی طبعی کیفیات، جمع ہے غریزۃ کی اور وہ طبیعت ہے یعنی ملکہ ہے، جس سے صادر ہوتی ہیں صفات ذاتیہ جیسے کرم، قدرت، شجاعت وغیرہ۔ اور یا اضافیہ ہوگی، عطف ہے اس کے قول ''اما حقیقیۃ'' پر، اور مراد ہے اضافیہ سے وہ جو ہیئت متقررہ فی الذات نہ ہو بلکہ ہو ایک معنی جو متعلق ہو دو چیزوں کے ساتھ جیسے ازالہ حجاب دلیل کو آفتاب کے ساتھ تشبیہ دینے میں، کہ یہ ہیئت متقررہ نہیں ہے ذات حجت یا شمس میں اور نہ ذات حجاب میں، اور کبھی کہا جاتا ہے حقیقی اس پر جو مقابل ہے اعتباری کا وہ جس کے لیے تحقق نہیں ہے بجز عقل کے اعتبار کے، اور مفتاح میں اشارہ ہے اس طرف کہ یہ اطلاق مراد ہے یہاں، کیونکہ اس نے کہا ہے کہ وصف عقلی منحصر ہے حقیقی میں جیسے کیفیات نفسانیہ اور اعتباری ونسبی میں جیسے کسی شی کا اتصاف اس کے ساتھ کہ مطلوب الوجود یا مطلوب العدم ہے نفس کے نزدیک یا جیسے متصف ہونا اس کا شی تصوری اور وہمی محض کے ساتھ۔

تشریح:۔ (۱) ''قولہ اوعقلیۃ'' یہ عطف ہے ماتن کے قول ''حسیۃ'' پر، یعنی وجہ شبہ طرفین سے خارج اور طرفین کے لیے صفت حقیقی عقلی ہو حسی نہ ہو، جیسے نفس ناطقہ کے ساتھ مختص کیفیات، مثلاً ذکاوت، علم، غضب، حلم اور ان کے علاوہ دیگر خلقی اور طبعی صفات جو انسان کے ساتھ خاص ہیں۔ ذوات الانفس سے انفس ناطقہ مراد ہیں یعنی وہ کیفیات جو نفوس ناطقہ کے ساتھ خاص ہیں

جمادات، نباتات اور حیوانات میں نہیں پائی جاتی ہیں۔

(۲) شارحؒ نے ذکاوت کی تعریف کی ہے کہ ذکاوت نفس کی وہ شدید قوت ہے جو مختلف قسم کے مطالب اور آراء کے اکتساب کے لیے اللہ تعالیٰ نے نفس میں تیار کر کے رکھی ہے۔ جس کو اصطلاح میں عمدہ حافظہ کہا جاتا ہے۔ "شِدَّةُ قُوَّةٍ" از قبیل اضافۃ الصفۃ الی الموصوف ہے "اَیْ قُوَّۃٌ شَدِیْدَۃٌ لِلنَّفْسِ"۔ معدۃ عین کے کسرہ کے ساتھ بھی صحیح ہے یعنی نفس ناطقہ کو آمادہ کرنے والی قوت، اور عین کے فتحہ کے ساتھ بھی صحیح ہے یعنی نفس میں تیار کی گئی قوت۔

(۳) شارحؒ فرماتے ہیں علم بمعنی ادراک ہے۔ جس کی تفسیر مناطقہ نے "حُصُوْلُ صُوْرَۃِ الشَّیِٔ عِنْدَ الْعَقْلِ" (شی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا) سے کی ہے، اس کے علاوہ علم کے اور بھی معانی ہیں مثلاً ایسا قطعی اعتقاد جو واقع کے مطابق ہو، ادراکِ کلی اور ملکہ۔

(۴) شارحؒ نے غضب کی تعریف کی ہے کہ غضب نفس کی وہ حرکت ہے جس کا سبب کسی سے انتقام لینے کا ارادہ ہو۔ مگر یہ تعریف تسامح سے خالی نہیں کیونکہ غضب نفس کی حرکت کو نہیں کہتے ہیں بلکہ غضب وہ کیفیت ہے جو نفس کو حرکت دیتی ہے پس مناسب تعریف اس طرح ہے "اَلْغَضَبُ کَیْفِیَّۃٌ تُوْجِبُ حَرَکَۃَ النَّفْسِ مَبْدَأُ تِلْکَ الْکَیْفِیَّۃِ اِرَادَۃُ الْاِنْتِقَامِ" کہ غضب وہ کیفیت ہے جو نفس کو حرکت دیتی ہے اور اس کیفیت کا سبب مغضوب علیہ سے انتقام لینے کا ارادہ ہے۔

(۵) شارحؒ نے حلم کی تعریف کی ہے کہ حلم یہ ہے کہ نفس اس طرح مطمئن ہو کہ غضب اس کو بآسانی حرکت نہ دے سکے اور کسی ناگوار امر کے پہنچنے سے مضطرب نہ ہو۔ حلم کی مذکورہ تعریف پر بھی بعض شراح نے اعتراض کیا ہے کہ اس تعریف کی رُو سے حلم نفس مطمئنہ کا نام ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حلم کیفیت نہیں ہے حالانکہ حلم نفس کی کیفیات میں سے ہے۔ لہٰذا بہتر یہ ہے کہ اس طرح تعریف کی جائے کہ "اَلْحِلْمُ کَیْفِیَّۃٌ تُوْجِبُ اِطْمِئْنَانَ النَّفْسِ بِحَیْثُ لَایُحَرِّکُھَا الْغَضَبُ" کہ حلم نفس کی ایسی کیفیت ہے جو نفس کے اطمینان کا اس طرح تقاضا کرتی ہے کہ غضب اس کو سہولت سے حرکت نہ دے سکے۔

(۶) شارحؒ فرماتے ہیں کہ "غرائز" جمع ہے "غریزۃ" کی، ماخوذ ہے "غرز" بمعنی گاڑنے سے، یہاں فعیلۃ بمعنی مفعولۃ ہے یعنی نفس میں گاڑی گئی وہ طبیعت اور ملکہ جو نفس کے ساتھ لازم ہو جس سے ذاتی صفات صادر ہوتی ہیں جیسے کرم، قدرت، شجاعت اور ان کے اضداد بخل، عجز اور بزدلی۔ پس کرم وہ کیفیت ہے جو بغیر اکتساب اور تربیت کے کریم شخص میں صفت سخاوت کے ظاہر ہونے کا سبب ہے۔

صفتِ ذاتی وہ صفت ہے جس میں کسب کا دخل نہ ہو جیسے بخل، حسد، حرص، کرم اور حلم وغیرہ۔ اور صفتِ اکتسابی وہ صفت ہے جس میں بندہ کے کسب اور ممارست کا دخل ہو جیسے کتابت، خیاطت وغیرہ۔

(۷) "اِمَّا اِضَافِیَّۃٌ" معطوف ہے ماتنؒ کے قول "اِمَّا حَقِیْقِیَّۃٌ" پر یعنی وجہ شبہ یا تو طرفین کی حقیقت سے خارج نہ ہوگی اور یا طرفین سے خارج اور طرفین کے لیے صفت ہوگی، پھر وہ صفت یا تو حقیقی ہوگی اور یا اضافی ہوگی۔ اور اضافی سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسی

ہیئت نہ ہو جو ذات میں متقرر اور ثابت ہو بلکہ ایک ایسا معنی ہو جو دو چیزوں کے ساتھ متعلق ہو یعنی جس کا تعقل موقوف ہو ان دو چیزوں کے تعقل پر، جیسے ابوّت (باپ ہونا) جو باپ اور بیٹے کے درمیان نسبت کا نام ہے اور کسی ایک کی ذات میں قطع نظر دوسرے سے متقرر اور ثابت نہیں۔

شارحؒ نے اضافی صفت کی مثال پیش کی ہے "اَلْحُجَّةُ كَالشَّمْسِ فِيْ إِزَالَةِ الْحِجَابِ" (کہ دلیل سورج کی طرح ہے حجاب دور کرنے میں) اس مثال میں وجہ شبہ ازالہ حجاب ہے اور ازالہ حجاب ایسی ہیئت نہیں جو ذات حجۃ یا شمس میں متقرر ہو بلکہ ایک نسبی امر ہے جس کا تعقل اور تصور مزال (حجاب) اور مزیل (شمس و حجۃ) کے تعقل اور تصور پر موقوف ہے۔

ف:۔ شارحؒ کی عبارت میں یہ جملہ "وَلَا فِيْ ذَاتِ الْحِجَابِ" زائد ہے کیونکہ کلام اس میں ہے کہ وجہ شبہ طرفین سے خارج ہو اور حجاب طرفین میں سے نہیں، اس میں گفتگو نہیں کہ ازالہ اس کے ساتھ قائم اور متقرر ہے یا نہیں۔

(۸) صفت حقیقی دو معنی میں مستعمل ہے (۱) ایک یہ کہ صفت حقیقی ہے اضافی نہیں جیسا کہ گذر چکا (۲) دوسرا یہ کہ صفت حقیقی ہے اعتباری اور وہمی نہیں ہے۔ اعتباری سے مراد یہ ہے کہ خارج میں اس کا وجود نہ ہو مگر عقل نے اس کو فرض کیا ہو۔ پہلے معنی کے اعتبار سے حقیقی اور اضافی میں تقابل ہے حقیقی اضافی کو شامل نہیں، دوسرے معنی کے اعتبار سے حقیقی اور اعتباری میں تقابل ہے، حقیقی اور اضافی میں تقابل نہیں، لہٰذا حقیقی اضافی کو بھی شامل ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکیؒ کی مفتاح کی عبارت سے یہی اشارہ ملتا ہے کہ یہاں حقیقی کا دوسرا معنی مراد ہے یعنی یہاں حقیقی بمقابلہ اعتباری ہے بمقابلہ اضافی نہیں ہے کیونکہ علامہ سکاکیؒ فرماتے ہیں "اَلْوَصْفُ الْعَقْلِيُّ مُنْحَصِرٌ بَيْنَ حَقِيْقِيٍّ كَالْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَبَيْنَ اِعْتِبَارِيٍّ وَنِسْبِيٍّ كَاتِّصَافِ الشَّيْءِ بِكَوْنِهٖ مَطْلُوْبَ الْوُجُوْدِ اَوِ الْعَدَمِ عِنْدَ النَّفْسِ اَوْ كَاتِّصَافِهٖ بِشَيْءٍ تَصَوُّرِيٍّ وَهْمِيٍّ مَحْضٍ" یعنی وصف عقلی منحصر ہے حقیقی و اعتباری محض اور نسبی میں۔ حقیقی جیسے نفسانی کیفیات مثلاً علم، ذکاوت، غضب اور حلم وغیرہ، اور نسبی سے مراد اضافی ہے جیسے شیٔ کا نفس کو مطلوب الوجود ہونے کے ساتھ متصف ہونا جبکہ وہ مرغوب ہو یا شیٔ کا نفس کو مطلوب العدم کے ساتھ متصف ہونا جبکہ وہ مکروہ ہو، ظاہر ہے کہ مطلوب الوجود ہونا یا مطلوب العدم ہونا ایسا وصف ہے جو بذاتہ مستقل نہیں ہے بلکہ طالب اور مطلوب کے تعقل پر موقوف ہے اس لیے یہ وصف اضافی ہے۔ اور اعتباری محض کا مطلب یہ ہے کہ شیٔ کسی ایسی صفت کے ساتھ متصف ہو جو محض فرضی اور وہمی ہو جیسے موت کے لیے پنجوں کو ثابت کرنا۔ پس علامہ سکاکیؒ کی مذکورہ بالا عبارت سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ حقیقی اعتباری کا مقابل ہے۔

ف:۔ شارحؒ نے جو یہ کہا کہ سکاکیؒ کی عبارت سے اشارہ ملتا ہے کہ حقیقی اور اعتباری میں تقابل ہے، اشارہ کی بات انہوں نے اس لیے کی ہے کہ سکاکیؒ کی عبارت میں "ونسبی" میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ معطوف ہو "اعتباری" پر، اس صورت میں معنی ہوگا کہ "وصف عقلی یا تو حقیقی ہوگا یا اعتباری ہوگا خواہ اعتباری نسبی ہو یا غیر نسبی" اس طرح وصف عقلی کی دو قسمیں بنتی ہیں، ایک حقیقی اور دوسری اعتباری خواہ نسبی ہو یا غیر نسبی ہو۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ "ونسبی" کا عطف "حقیقی" پر ہو، اس صورت میں وصف عقلی کی تین قسمیں بنتی

ہیں حقیقی ،اعتباری اور نسبی۔اس صورت میں سکا کی کی عبارت سے یہ ثابت نہ ہوگا کہ وصفِ حقیقی وصفِ اضافی کو شامل ہے دونوں میں تقابل نہیں ہے البتہ حقیقی اور اعتباری میں تقابل ہے بلکہ یہ ثابت ہوگا کہ تینوں میں تقابل ہے۔

(۱) وَاَیْضًا لِوَجْهِ التَّشْبِیْهِ تَقْسِیْمٌ اٰخَرُ وَهُوَ اَنَّهٗ اِمَّا وَاحِدٌ وَاِمَّا بِمَنْزِلَةِ الْوَاحِدِ لِكَوْنِهٖ مُرَكَّبًا مِنْ مُتَعَدِّدٍ تَرْكِیْبًا حَقِیْقِیًّا بِاَنْ یَكُوْنَ وَجْهُ الشَّبْهِ حَقِیْقَةً مُلْتَئِمَةً مِنْ اُمُوْرٍ مُخْتَلِفَةٍ اَوْ اِعْتِبَارِیًّا بِاَنْ یَكُوْنَ هَیْئَةً اِنْتَزَعَهَا الْعَقْلُ مِنْ عِدَّةِ اُمُوْرٍ وَكُلٌّ مِنْهُمَا اَیْ مِنَ الْوَاحِدِ وَمَا هُوَ بِمَنْزِلَتِهٖ حِسِّیٌّ اَوْ عَقْلِیٌّ (۲) وَاِمَّا مُتَعَدِّدٌ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ اِمَّا وَاحِدٌ وَاِمَّا بِمَنْزِلَةِ الْوَاحِدِ وَالْمُرَادُ بِالْمُتَعَدِّدِ اَنْ یُّنْظَرَ اِلٰی عِدَّةِ اُمُوْرٍ وَیُقْصَدَ اِشْتِرَاكُ الطَّرَفَیْنِ فِیْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا لِیَكُوْنَ كُلٌّ مِنْهَا وَجْهَ الشَّبْهِ بِخِلَافِ الْمُرَكَّبِ اَلْمُنَزَّلِ مَنْزِلَةَ الْوَاحِدِ فَاِنَّهٗ لَمْ یُقْصَدْ اِشْتِرَاكُ الطَّرَفَیْنِ فِیْ كُلٍّ مِنْ تِلْكَ الْاُمُوْرِ بَلْ فِی الْهَیْئَةِ الْمُنْتَزَعَةِ اَوْ فِی الْحَقِیْقَةِ الْمُلْتَئِمَةِ مِنْهَا كَذٰلِكَ اَیِ الْمُتَعَدِّدُ اَیْضًا اِمَّا حِسِّیٌّ اَوْ عَقْلِیٌّ اَوْ مُخْتَلِفٌ بَعْضُهٗ حِسِّیٌّ وَبَعْضُهٗ عَقْلِیٌّ۔

ترجمہ:۔ اور نیز وجہ شبہ کی ایک اور تقسیم ہے اور وہ یہ کہ وجہ شبہ یا واحد ہوگی یا بمنزلہ واحد ہوگی، بوجہ اس کے کہ مرکب ہوگی متعدد سے ترکیب تحقیقی ہو، یوں کہ ہو وجہ شبہ حقیقت مرکبہ ہو امور مختلفہ سے، یا اعتباری ہو، یوں کہ ہو ایک ہیئت جس کا انتزاع کیا ہو عقل نے چند امور سے، اور ہر ایک ان دو میں سے یعنی واحد اور بمنزلہ واحد میں سے حسی ہوگی یا عقلی، اور یا متعدد ہوگی، یہ عطف ہے اس کے قول "اِمَّا وَاحِدٌ وَاِمَّا بِمَنْزِلَةِ الْوَاحِدِ" پر، اور مراد متعدد سے یہ کہ دیکھا جائے چند امور کو اور قصد کیا جائے اشتراک طرفین کا ہر ایک میں ان میں سے تاکہ ہو ہر ایک ان میں سے وجہ شبہ، بخلاف مرکب کے جو بمنزلہ واحد کے ہو کہ اس میں قصد نہیں کیا جاتا ہے اشتراک طرفین کا ہر ایک میں ان امور میں سے بلکہ (اشتراک کا قصد کیا جاتا ہے) ہیئت منتزعہ میں، یا حقیقت مرکبہ میں اسی طرح یعنی متعدد بھی یا حسی ہوگی یا عقلی، یا مختلف جس کا بعض حسی اور بعض عقلی ہو۔

تشریح:۔ (۱) یہاں سے "وَاعْلَمْ" تک مصنفؒ نے وجہ شبہ کی ایک اور تقسیم کو ذکر کیا ہے کہ وجہ شبہ یا تو ایک چیز ہوگی اور یا مرکب ہوگی جس کو منزل بمنزلہ الواحد کہتے ہیں، اور یا وجہ شبہ متعدد ہوگی۔ پھر واحد اور مرکب میں سے ہر ایک یا تو حسی ہوگی اور یا عقلی۔ اس طرح واحد اور مرکب کی چار قسمیں بنتی ہیں، واحد حسی، واحد عقلی، مرکب حسی اور مرکب عقلی۔

اور وجہ شبہ متعدد کی تین قسمیں ہیں، یا تو حسی ہوگی یا عقلی، اور یا مختلف ہوگی یعنی بعض حسی اور بعض عقلی ہوگی۔ اور ان تین کو گذشتہ چار کے ساتھ ملانے سے سات قسمیں حاصل ہوتی ہیں۔ پھر ان سات قسموں میں سے وہ تین قسمیں جو محض عقلی ہیں (یعنی واحد عقلی، مرکب عقلی، اور متعدد عقلی) ان میں سے ہر ایک کی طرفین (مشبہ ومشبہ بہ) کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں مثلاً واحد عقلی کے طرفین یا تو حسی ہوں گے یا عقلی ہوں گے اور یا مشبہ حسی اور مشبہ بہ عقلی ہوگا یا اس کا عکس ہوگا الخ، پس چار کو تین میں ضرب دینے سے بارہ قسمیں نکلتی ہیں جن کو محض عقلی کے سوا دیگر چار قسموں (واحد حسی، مرکب حسی، متعدد حسی، متعدد مختلف) کے ساتھ ملانے سے سولہ

(۱۲) قسمیں بنتی ہیں۔

وجہ شبہ واحد سے مراد وہ ہے جو عرف میں واحد سمجھی جاتی ہو یہ مراد نہیں کہ جس کا جزء نہ ہو جیسے "خَدُّهٗ کَالْوَرْدِ فِی الْحُمْرَةِ" جس میں خد مشبہ اور ورد مشبہ بہ ہے اور حمرۃ وجہ شبہ ہے۔

اور مرکب وہ ہے جس کے کم از کم دو اجزاء ہوں جیسے "زَیْدٌ کَعَمْرٍو فِی الْاِنْسَانِیَّةِ" جس میں زید مشبہ اور عمرو مشبہ بہ ہے اور انسانیۃ وجہ شبہ ہے جس کی حقیقت دو اجزاء یعنی حیوان اور ناطق سے مرکب ہے۔ پھر مرکب کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ وجہ شبہ کی ترکیب حقیقی ہو یعنی حقیقۃً امورِ مختلفہ سے ملکر بنی ہو جیسے انسان کی حقیقت حیوان اور ناطق سے ملکر بنی ہے اور دونوں کا مجموعہ اب ایک حقیقت ہے۔ دوسری یہ کہ وجہ شبہ کی ترکیب اعتباری ہو یعنی ایک ایسی ہیئت ہو جس کو عقل نے چند امور کا استحضار کر کے اخذ کیا ہو اور مذکورہ ہیئت کا خارج میں وجود نہ ہو یعنی خارج میں حقیقت واحدہ کی صورت میں وجود نہ رکھتی ہو جیسے "کَاَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُسِنَا الخ" جس کی تفصیل آگے آئے گی۔ پھر ان دو (واحد اور مرکب بمنزلۃ الواحد) میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، حسی اور عقلی۔

(۲) "قوله وَاِمَّا مُتَعَدِّدٌ" یہ عطف ہے ماتنؒ کے قول "اِمَّا وَاحِدٌ وَاِمَّا بِمَنْزِلَةِ الْوَاحِدِ" پر۔ وجہ شبہ متعدد وہ ہے جس میں چند امور (دو یا زیادہ) کو دیکھا جاتا ہے اور طرفین (مشبہ ومشبہ بہ) کا ان سب میں اشتراک کا قصد کیا جاتا ہے اور ان امور میں سے ہر ایک مستقل وجہ شبہ ہوگا، پس اگر مذکورہ چند امور میں سے ایک یا زیادہ کم ہو جائے تب بھی تشبیہ فاسد نہ ہوگی جیسے "زَیْدٌ کَعَمْرٍو فِی الْعِلْمِ وَالشُّجَاعَةِ وَالْحِلْمِ" جس میں زید مشبہ اور عمرو مشبہ بہ اور علم، شجاعت، حلم میں سے ہر ایک وجہ شبہ ہے، پس وجہ شبہ کے ضمن امور میں سے اگر ایک یا دو کم ہو جائیں مثلاً یوں کہا جائے "زَیْدٌ کَعَمْرٍو فِی الْعِلْمِ" تب بھی تشبیہ صحیح رہے گی۔

پس وجہ شبہ مرکب اور وجہ شبہ متعدد میں فرق اس طرح ثابت ہوا کہ وجہ شبہ متعدد میں امورِ متعددہ میں سے ہر ایک امر میں اشتراک کا قصد کیا جاتا ہے پس ہر ایک امر مستقل وجہ شبہ بن سکتا ہے جبکہ وجہ شبہ مرکب میں امورِ متعددہ میں سے ہر ایک میں اشتراک طرفین کا قصد نہیں کیا جاتا ہے بلکہ ترکیبِ اعتباری میں طرفین کا اشتراک ہیئتِ منتزعہ میں ہوتا ہے اور ترکیبِ حقیقی میں طرفین کا اشتراک حقیقتِ مجتمعہ میں ہوتا ہے ہر ایک فرد میں اشتراک نہیں پایا جاتا ہے۔ پھر وجہ شبہ متعدد بھی یا تو حسی ہوگی یا عقلی ہوگی اور یا مختلف ہوگی یعنی متعدد امور میں سے بعض حسی اور بعض عقلی ہوں گے۔

(۱) وَالْحِسِّیُّ مِنْ وَجْهِ التَّشْبِيهِ سَوَاءٌ كَانَ بِتَمَامِهِ حِسِّيًّا أَوْ بِبَعْضِهِ طَرَفَاهُ حِسِّيَّانِ لَا غَيْرُ أَيْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ كِلَاهُمَا أَوْ أَحَدُهُمَا عَقْلِيًّا لِامْتِنَاعِ أَنْ يُدْرَكَ بِالْحِسِّ مِنْ غَيْرِ الْحِسِّيِّ شَيْءٌ فَإِنَّ وَجْهَ التَّشْبِيهِ أَمْرٌ مَأْخُوذٌ مِنَ الطَّرَفَيْنِ مَوْجُودٌ فِيهِمَا وَالْمَوْجُودُ فِي الْعَقْلِيِّ إِنَّمَا يُدْرَكُ بِالْعَقْلِ دُونَ الْحِسِّ إِذِ الْمُدْرَكُ بِالْحِسِّ لَا يَكُونُ إِلَّا جِسْمًا أَوْ قَائِمًا بِالْجِسْمِ (۲) وَالْعَقْلِيُّ مِنْ وَجْهِ التَّشْبِيهِ أَعَمُّ مِنَ الْحِسِّيِّ يَعْنِي يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ طَرَفَاهُ حِسِّيَّيْنِ أَوْ عَقْلِيَّيْنِ أَوْ أَحَدُهُمَا حِسِّيًّا وَالْآخَرُ عَقْلِيًّا (۳) لِجَوَازِ أَنْ يُدْرَكَ بِالْعَقْلِ مِنَ الْحِسِّيِّ شَيْءٌ إِذْ لَا امْتِنَاعَ فِي قِيَامِ الْمَعْقُولِ بِالْمَحْسُوسِ وَإِدْرَاكِ الْعَقْلِ مِنَ الْمَحْسُوسِ شَيْئًا وَلِذَالِكَ يُقَالُ التَّشْبِيهُ بِالْوَجْهِ الْعَقْلِيِّ أَعَمُّ مِنَ التَّشْبِيهِ بِالْوَجْهِ الْحِسِّيِّ بِمَعْنَى أَنَّ كُلَّ مَا يَصِحُّ فِيهِ التَّشْبِيهُ بِالْوَجْهِ الْحِسِّيِّ يَصِحُّ بِالْوَجْهِ الْعَقْلِيِّ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ (٤) فَإِنْ قِيلَ هُوَ أَيْ وَجْهُ التَّشْبِيهِ مُشْتَرَكٌ فِيهِ ضَرُورَةَ اشْتِرَاكِ الطَّرَفَيْنِ فِيهِ فَهُوَ كُلِّيٌّ ضَرُورَةَ أَنَّ الْجُزْئِيَّ يَمْتَنِعُ وُقُوعُ الشَّرِكَةِ فِيهِ، وَالْحِسِّيُّ لَيْسَ بِكُلِّيٍّ قَطْعًا ضَرُورَةَ أَنَّ كُلَّ حِسِّيٍّ فَهُوَ مَوْجُودٌ فِي الْمَادَّةِ حَاضِرٌ عِنْدَ الْمُدْرِكِ وَمِثْلُ هَذَا لَا يَكُونُ إِلَّا جُزْئِيًّا ضَرُورَةً فَوَجْهُ التَّشْبِيهِ لَا يَكُونُ حِسِّيًّا قَطْعًا قُلْنَا الْمُرَادُ بِكَوْنِ وَجْهِ التَّشْبِيهِ حِسِّيًّا أَنَّ أَفْرَادَهُ أَيْ جُزْئِيَّاتِهِ مُدْرَكَةٌ بِالْحِسِّ كَالْحُمْرَةِ الَّتِي تُدْرَكُ بِالْبَصَرِ جُزْئِيَّاتُهَا الْحَاصِلَةُ فِي الْمَوَادِّ (۵) فَالْحَاصِلُ أَنَّ وَجْهَ التَّشْبِيهِ إِمَّا وَاحِدٌ أَوْ مُرَكَّبٌ أَوْ مُتَعَدِّدٌ فَكُلٌّ مِنَ الْأَوَّلَيْنِ إِمَّا حِسِّيٌّ أَوْ عَقْلِيٌّ (٦) وَالْأَخِيرُ إِمَّا حِسِّيٌّ أَوْ عَقْلِيٌّ أَوْ مُخْتَلِفٌ فَيَصِيرُ سَبْعَةً وَالثَّلَاثَةُ الْعَقْلِيَّةُ طَرَفَاهُ إِمَّا حِسِّيَّانِ أَوْ عَقْلِيَّانِ أَوِ الْمُشَبَّهُ حِسِّيٌّ وَالْمُشَبَّهُ بِهِ عَقْلِيٌّ أَوْ بِالْعَكْسِ صَارَ سِتَّةَ عَشَرَ قِسْمًا۔

ترجمہ:۔ اور حسی وجہ تشبیہ خواہ بتمامہ حسی ہو یا اس کا بعض حصہ، اس کی طرفین حسی ہوں گی نہ کہ غیر یعنی یہ جائز نہیں کہ وہ دونوں یا کوئی ایک عقلی کیونکہ ممتنع ہے کہ ادراک کیا جائے حس کے ذریعہ غیر حسی میں سے کوئی شی، کیونکہ وجہ شبہ ایسی چیز ہے جو طرفین سے ماخوذ ہوتی ہے طرفین میں موجود ہوتی ہے، اور عقلی میں موجود کا ادراک عقل سے کی جا سکتی ہے نہ کہ حس کے ذریعہ کیونکہ مدرک بالحس نہیں ہوتا ہے مگر جسم یا جو قائم بالجسم ہو، اور عقلی وجہ تشبیہ عام ہے حسی سے یعنی جائز ہے کہ ہو طرفین حسی یا عقلی یا ایک حسی اور دوسری عقلی، کیونکہ یہ جائز ہے کہ ادراک کیا جائے عقل کے ذریعہ حسی میں سے کوئی شی، کیونکہ کوئی امتناع نہیں ہے معقول کا محسوس کے ساتھ قیام میں، اور ادراک کرنے میں عقل کے محسوس میں سے کسی شی کا اسی وجہ سے کہا جاتا ہے تشبیہ بالوجہ العقلی عام ہے تشبیہ بالوجہ الحسی سے یعنی ہر وہ کہ صحیح ہو اس میں تشبیہ بالوجہ الحسی صحیح ہے تشبیہ بالوجہ العقلی بغیر اس کے عکس کے، پھر اگر کہا جائے کہ وہ یعنی وجہ شبہ مشترک فیہ ہوتی ہے بوجہ ضروری ہونے اشتراک طرفین کے اس میں پس وہ کلی ہوگی بالضرورہ کیونکہ جزئی میں ممتنع ہے وقوع شرکت، اور حسی کلی نہیں ہے قطعی طور پر کیونکہ ہر حسی چیز موجود ہوتی ہے مادہ میں حاضر عند المدرک ہوتی ہے اور اس جیسی چیز نہیں ہوتی ہے مگر جزئی، پس وجہ شبہ حسی نہیں ہوتی ہے قطعاً؟ ہم کہتے ہیں کہ مراد وجہ شبہ کے حسی ہونے سے یہ کہ اس کے افراد اس کی جزئیات مدرک بالحس ہوں جیسے وہ سرخی جس کی جزئیات کا ادراک بصر سے ہوتا ہے جو مادوں میں موجود ہوتی ہیں، پس حاصل یہ کہ وجہ شبہ یا واحد ہوگی یا مرکب ہوگی یا متعدد ہوگی، پس ہر ایک اول دو میں سے یا تو حسی ہوگی یا عقلی ہوگی اور آخری یا تو حسی ہوگی یا عقلی ہوگی یا مختلف ہوگی پس

ہو جائیں گی سات قسمیں، اور تین عقلی کی طرفین یا تو حسی ہوں گی یا عقلی یا مشبہ حسی اور مشبہ بہ عقلی یا اس کا عکس، کل سولہ قسمیں ہوئیں۔

تشـــریـــح :۔(۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورتوں میں سے جہاں وجہ شبہ حسی ہو خواہ مکمل وجہ شبہ حسی ہو یا بعض حسی اور بعض عقلی ہو تو وہاں طرفین کا حسی ہونا ضروری ہے غیر حسی نہیں ہو سکتے ہیں یعنی اس وقت مشبہ و مشبہ بہ دونوں یا دونوں میں سے کوئی ایک عقلی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ وجہ شبہ وہ معنی ہے جو مشبہ و مشبہ بہ میں مشترک ہو تو جب طرفین غیر حسی ہوں تو ان سے حسی وجہ شبہ کا ادراک حواس ظاہری کے ذریعہ ممتنع ہے کیونکہ وجہ شبہ طرفین سے ماخوذ اور طرفین میں موجود ہوتی ہے تو طرفین اگر عقلی ہوں یا طرفین میں سے کوئی ایک عقلی ہو تو ان سے وجہ شبہ عقل کے ذریعہ سے اخذ کی جاسکتی ہے نہ کہ حواس کے ذریعہ سے کیونکہ حواس کے ذریعہ اخذ کی ہوئی چیز یا تو خود جسم ہوگی اور یا قائم بالجسم ہوگی، عقلی نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ عقلی کا ادراک حواس کے ذریعہ سے محال ہے، چنانچہ قوت باصرہ، سامعہ وغیرہ کے ذریعہ علم، ہدایت، حیات اور موت وغیرہ کا ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے۔

(۲) باقی وجہ شبہ عقلی باعتبار طرفین عام ہے وجہ شبہ حسی سے کیونکہ وجہ شبہ عقلی میں طرفین (مشبہ و مشبہ بہ) حسی بھی ہو سکتے ہیں جیسے "زَیْدٌ کَالْاَسَدِ فِی الشُّجَاعَةِ" جس میں طرفین (زید اور اسد) حسی ہیں اور وجہ شبہ (شجاعت) عقلی ہے۔ اور عقلی بھی ہو سکتے ہیں جیسے "وُجُوْدُ هٰذَا الشَّیْءِ کَعَدَمِهٖ فِیْ عَدَمِ فَائِدَتِهٖ" جس میں طرفین (وجود اور عدم) عقلی ہیں اور وجہ شبہ (عدم فائدہ) بھی عقلی ہے۔ اور مختلف بھی ہو سکتے ہیں یعنی کہ ایک حسی دوسرا عقلی ہو جیسے "اَلْعِلْمُ کَالنُّوْرِ فِی الْهِدَایَةِ" جس میں مشبہ (علم) عقلی ہے اور مشبہ بہ (نور) حسی ہے اور وجہ شبہ (ہدایت) عقلی ہے۔ اور جیسے "اَلْعِطْرُ کَخُلُقِ رَجُلٍ کَرِیْمٍ" جس میں مشبہ (عطر) حسی ہے اور مشبہ بہ (خلق رجل کریم) عقلی ہے اور وجہ شبہ (نفس کا لذت پانا) بھی عقلی ہے۔

(۳) مصنفؒ نے وجہ شبہ عقلی کے عام ہونے کی دلیل ذکر کی ہے کہ یہ جائز ہے کہ طرفین حسی میں سے عقل وجہ شبہ عقلی کا ادراک کرے کیونکہ اس میں کوئی ممانعت نہیں کہ ایک محسوس شی کے ساتھ کوئی معقول شی قائم ہو اور عقل اس معقول کا ادراک کرے جیسے زید کے ساتھ قائم معقولی چیزیں علم، جہل، شجاعت وغیرہ کا ادراک عقل کے ذریعہ سے کرنے میں کوئی ممانعت نہیں لہٰذا یہ ہو سکتا ہے کہ وجہ شبہ عقلی میں طرفین حسی ہوں یا عقلی ہوں، مگر وجہ شبہ حسی میں طرفین صرف حسی ہو سکتے ہیں عقلی نہیں ہو سکتے ہیں کما مر۔ اسی وجہ سے علماء بیانیین کہتے ہیں کہ ایسی تشبیہ جس میں وجہ شبہ عقلی ہو اس میں ضروری نہیں کہ وجہ شبہ حسی بھی صحیح ہو کیونکہ ممکن ہے کہ طرفین یا کوئی ایک طرف عقلی ہو جس سے وجہ شبہ حسی کو اخذ کرنا ممکن نہیں ہے۔

(۴) مصنفؒ نے وجہ شبہ کے حسی ہونے پر اعتراض پیش کیا ہے پھر اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ وجہ شبہ کلی ہوتی ہے کیونکہ وجہ شبہ میں طرفین شریک ہوتے ہیں لہٰذا وجہ شبہ کلی ہوگی جزئی نہیں ہو سکتی کیونکہ جزئی میں طرفین کی شرکت کا وقوع ممتنع ہے۔ اور کلی حسی نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ ہر حسی چیز کسی ایسے معین مادے میں پائی جاتی ہے جو مدرک کے پاس ہوتا ہے اور مدرک کے پاس حاضر معین مادے میں موجود شی جزئی ہی ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ وجہ شبہ کلی ہوتی ہے اور حسی شی کلی نہیں ہو سکتی، لہٰذا وجہ شبہ حسی نہیں ہو سکتی ہے؟

جواب یہ ہے کہ آپ کی بات صحیح ہے کہ وجہ شبہ کلی ہوتی ہے اور کلی حسی نہیں ہو سکتی ہے، مگر وجہ شبہ کے حسی ہونے سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس کے افراد اور جزئیات حسی ہیں جیسے "خَدُّ زَيْدٍ كَالْوَرْدِ فِي الْحُمْرَةِ" میں وجہ شبہ "حمرة" کلی ہے مدرک بالحس نہیں مگر زید جو کہ ایک متعین شخص ہے اس کے رخسار کی سرخی اور متعین گلاب کی سرخی جزئی ہے جس کا ادراک آنکھ کے ذریعہ سے کیا جا سکتا ہے لہذا اس اعتبار سے "حمرة" مدرک بالحس ہے۔

(۵) شارحؒ ماقبل میں مصنفؒ کی وجہ شبہ کی تقسیم (واحد، مرکب اور متعدد کی طرف) کا خلاصہ بیان کرتے ہیں کہ وجہ شبہ یا تو واحد ہوگی یا مرکب اور یا متعدد ہوگی، پہلی دو صورتوں میں ہر ایک وجہ شبہ یا تو حسی ہوگی اور یا عقلی۔ اس طرح وجہ شبہ واحد اور مرکب کی چار قسمیں بنتی ہیں، واحد حسی، واحد عقلی، مرکب حسی اور مرکب عقلی۔

(۶) اور وجہ شبہ متعدد کی تین قسمیں ہیں، یا تو حسی ہوگی یا عقلی، اور یا مختلف ہوگی یعنی بعض حسی اور بعض عقلی ہوگی۔ اور ان تین کو گزشتہ چار کے ساتھ ملانے سے سات قسمیں حاصل ہوتی ہیں۔ پھر ان سات قسموں میں سے وہ تین قسمیں جو محض عقلی ہیں (یعنی واحد عقلی، مرکب عقلی، اور متعدد عقلی) ان میں سے ہر ایک کی طرفین (مشبہ ومشبہ بہ) کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں مثلاً واحد عقلی کے طرفین یا تو حسی ہوں گے یا عقلی ہوں گے اور یا مشبہ حسی اور مشبہ بہ عقلی ہوگا یا اس کا عکس ہوگا الخ، پس چار کو تین میں ضرب دینے سے بارہ قسمیں نکلتی ہیں جن کو محض عقلی کے سوا دیگر چار قسموں (واحد حسی، مرکب حسی، متعدد حسی، متعدد مختلف) کے ساتھ ملانے سے سولہ (۱۶) قسمیں بنتی ہیں۔ مصنفؒ نے مذکورہ بالا سولہ قسموں کی مثالیں ذکر کی ہیں، البتہ حواس ظاہری چونکہ پانچ ہیں اس لیے مصنفؒ نے واحد حسی کی پانچ مثالیں ذکر کی ہیں۔

(۱) اَلْوَاحِدُ الْحِسِّيُّ كَالْحُمْرَةِ مِنَ الْمُبْصَرَاتِ وَالْخَفَاءِ يَعْنِي خِفَاءَ الصَّوْتِ مِنَ الْمَسْمُوْعَاتِ وَطِيْبِ الرَّائِحَةِ مِنَ الْمَشْمُوْمَاتِ وَلَذَّةِ الطَّعْمِ مِنَ الْمَذُوْقَاتِ وَلِيْنِ الْمَلْمَسِ مِنَ الْمَلْمُوْسَاتِ فِيْمَا مَرَّ اَيْ فِيْ تَشْبِيْهِ الْخَدِّ بِالْوَرْدِ وَالصَّوْتِ الضَّعِيْفِ بِالْهَمْسِ وَالنَّكْهَةِ بِالْعَنْبَرِ وَالرِّيْقِ بِالْخَمْرِ وَالْجِلْدِ النَّاعِمِ بِالْحَرِيْرِ (۲) وَفِيْ كَوْنِ الْخِفَاءِ مِنَ الْمَسْمُوْعَاتِ وَالطِّيْبِ مِنَ الْمَشْمُوْمَاتِ وَاللَّذَّةِ مِنَ الْمَذُوْقَاتِ تَسَامُحٌ، (۳) وَالْوَاحِدُ الْعَقْلِيُّ كَالْعَرَاءِ عَنِ الْفَائِدَةِ وَالْجُرْأَةِ عَلَى وَزْنِ الْجُرْعَةِ اَيِ الشَّجَاعَةِ وَقَدْ يُقَالُ جَرُأَ الرَّجُلُ جَرَاءَةً بِالْمَدِّ وَالْهِدَايَةِ اَيِ الدَّلَالَةِ عَلَى طَرِيْقٍ يُوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَاسْتِطَابَةِ النَّفْسِ فِيْ تَشْبِيْهِ وُجُوْدِ الشَّيْءِ الْعَدِيْمِ النَّفْعِ بِعَدَمِهِ فِيْمَا طَرَفَاهُ عَقْلِيَّانِ اِذِ الْوُجُوْدُ وَالْعَدَمُ مِنَ الْاُمُوْرِ الْعَقْلِيَّةِ وَتَشْبِيْهِ الرَّجُلِ الشُّجَاعِ بِالْاَسَدِ فِيْمَا طَرَفَاهُ حِسِّيَّانِ وَتَشْبِيْهِ الْعِلْمِ بِالنُّوْرِ فِيْمَا الْمُشَبَّهُ عَقْلِيٌّ وَالْمُشَبَّهُ بِهِ حِسِّيٌّ فَبِالْعِلْمِ يُوْصَلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَيُفَرَّقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ كَمَا اَنَّ بِالنُّوْرِ يُدْرَكُ الْمَطْلُوْبُ وَيُفْصَلُ بَيْنَ الْاَشْيَاءِ فَوَجْهُ التَّشْبِيْهِ بَيْنَهُمَا الْهِدَايَةُ وَتَشْبِيْهُ الْعِطْرِ بِخُلُقِ شَخْصٍ كَرِيْمٍ فِيْمَا الْمُشَبَّهُ حِسِّيٌّ وَالْمُشَبَّهُ بِهِ عَقْلِيٌّ (۴) وَلَا يَخْفَى مَا فِي الْكَلَامِ مِنَ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ (۵) وَمَا فِيْ وَحْدَةِ بَعْضِ الْاَمْثِلَةِ مِنَ التَّسَامُحِ كَالْعَرَاءِ عَنِ الْفَائِدَةِ مَثَلًا.

توجمه:۔ واحد حسی جیسے سرخی مبصرات میں، اور خفاء یعنی خفاءِ صوت مسموعات میں اور خوشبو مشمومات میں، اور لذت طعم مذوقات میں اور نرمی چھوئی ہوئی شی کی ملموسات میں گذشتہ امثلہ میں یعنی گال کو گلاب کے ساتھ، اور ضعیف آواز کو ہمس کے ساتھ، منہ کی بو کو عنبر کے ساتھ، اور لعاب کو شراب کے ساتھ، اور نازک کھال کو ریشم کے ساتھ تشبیہ دینے میں اور خفاء کے ازقبیل مسموعات اور طیب کے ازقبیل مشمومات اور لذت کے ازقبیل مذوقات ہونے میں تسامح ہے، اور واحد عقلی جیسے خالی ہونا فائدہ سے اور بہادری، جرأة بروزن جرعة یعنی شجاعت، اور کبھی کہا جاتا ہے "جَرُأَ الرَّجُلُ جَرَاءَةً" مد کے ساتھ، اور ہدایت یعنی رہنمائی کرنا راستے کی جو پہنچائے مطلوب تک، اور خوشدلی تشبیہ دینے میں عدیم النفع شی کے وجود کو اس کے عدم کے ساتھ اس تشبیہ میں جس کی طرفین عقلی ہوں، کیونکہ وجود اور عدم امورِ عقلیہ میں سے ہیں، اور تشبیہ دینے میں بہادر شخص کو شیر کے ساتھ جس کی طرفین حسی ہیں، اور تشبیہ دینے میں علم کو نور کے ساتھ جس میں مشبہ عقلی اور مشبہ بہ حسی ہے، پس علم کے ذریعہ رسائی ہوتی ہے مطلوب تک اور فرق کیا جاتا ہے حق اور باطل میں جیسے نور کے ذریعہ ادراک کیا جاتا ہے مطلوب کا اور امتیاز کیا جاتا ہے اشیاء میں پس وجہ شبہ ان دونوں میں ہدایت ہے، اور تشبیہ دینے میں عطر کو خلق شخص کریم کے ساتھ جس میں مشبہ حسی اور مشبہ بہ عقلی ہے اور مخفی نہیں ہے کلام میں جو لف ونشر ہے اور وہ جو بعض امثلہ کی وحدت میں تسامح ہے یعنی جیسے عراء عن الفائدہ میں مثلاً۔

تشــــریــــح:۔ (۱) حواس ظاہری چونکہ پانچ ہیں اس لیے مصنفؒ نے واحد حسی کی پانچ مثالیں ذکر کی ہیں۔ فرماتے ہیں مبصرات میں واحد حسی کی مثال حمرۃ ہے جیسے "خده كالورد" میں وجہ شبہ حمرۃ ہے۔ اور مسموعات میں واحد حسی کی مثال خفاءِ صوت ہے جیسے "صَوْتُهُ الضَّعِيفُ كَالْهَمْسِ" میں وجہ شبہ خفاء صوت ہے۔ اور مشمومات میں اچھی خوشبو ہے جیسے "نَكْهَةُ زَيْدٍ كَالْعَنْبَرِ" میں وجہ شبہ اچھی خوشبو ہے۔ اور مذوقات میں خوش ذائقہ ہونا ہے جیسے "رِيقُهَا كَالْخَمْرِ" میں وجہ شبہ خوشذائقہ ہونا ہے۔ اور ملموسات (قوت لامسہ کے ذریعہ مدرَک اشیاء) میں ملموس کا نرم ہونا ہے جیسے "جِلْدُهُ النَّاعِمُ كَالْحَرِيْرِ" میں وجہ شبہ ملموس کی نرمی اور نزاکت ہے۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ مسموعات میں سے "خفاء" اور مشمومات میں سے "طیب" اور مذوقات میں سے "لذت" کو وجہ شبہ حسی قرار دینے میں مصنفؒ سے تسامح ہوا ہے کیونکہ یہ تینوں چیزیں (خفاء، طیب، لذت) کلیات ہیں جن کا ادراک عقل کرتی ہے حواس ظاہری ان کا ادراک نہیں کر سکتے ہیں کیونکہ کان کے ذریعہ صوت خفی کا ادراک کیا جاتا ہے نہ کہ خفاء کا اور قوت شامہ کے ذریعہ رائحۃ الطیب کا ادراک کیا جاتا ہے نہ کہ طیب کا، اور قوت ذائقہ کے ذریعہ طعم الخمر کا ادراک کیا جاتا ہے نہ کہ لذت کا۔

(۳) مصنفؒ نے واحد عقلی کی چار مثالیں ذکر کی ہیں کیونکہ واحد عقلی میں طرفین کے اعتبار سے چار احتمالات ہیں، طرفین دونوں حسی ہوں، دونوں عقلی ہوں، مشبہ حسی اور مشبہ بہ عقلی ہو، مشبہ عقلی اور مشبہ بہ حسی ہو۔ جیسے ایک بے فائدہ شی کے بارے میں یوں کہا جائے کہ "وُجُودُهُ كَعَدَمِهِ فِي عَدَمِ فَائِدَتِهِ" (کہ اس کا وجود بے فائدہ ہونے میں اس کے عدم کی طرح ہے) جس میں طرفین (وجود اور عدم) دونوں عقلی ہیں کیونکہ وجود اور عدم امور عقلیہ میں سے ہیں، اور وجہ شبہ عدم فائدہ ہے جو کہ عقلی ہے۔ اور بہادر شخص کے

بارے میں کہا جائے کہ "هٰذَا الرَّجُلُ كَالْاَسَدِ فِي الشُّجَاعَةِ" جس میں طرفین (رجل اور اسد) دونوں حسی ہیں کیونکہ دونوں آنکھ سے دیکھے جاسکتے ہیں اور شجاعت وجہ شبہ ہے جو کہ عقلی ہے۔ اور علم کے بارے میں کہا جائے کہ "اَلْعِلْمُ كَالنُّوْرِ فِي الْهِدَايَةِ" جس میں مشبہ (علم) عقلی ہے اور مشبہ بہ (نور) حسی ہے اور وجہ شبہ "ھدایت" ہے جو کہ عقلی ہے۔ باقی ہدایت اس لیے وجہ شبہ ہے کہ ہدایت میں طرفین دونوں شریک ہیں کیونکہ علم کے ذریعہ سے بندہ مطلوب تک پہنچ جاتا ہے اور حق و باطل میں تمیز کر لیتا ہے اسی طرح نور کے ذریعہ سے بھی بندہ مطلوب تک پہنچ جاتا ہے اور مضر و مفید اشیاء میں فرق کرتا ہے۔ اور عطر کے بارے میں کہا جائے کہ "اَلْعِطْرُ كَخُلُقِ رَجُلٍ كَرِيْمٍ" جس میں مشبہ (عطر) حسی ہے اور مشبہ بہ (خلق رجل کریم) عقلی ہے اور وجہ شبہ نفس کا خوش ہونا ہے جو کہ طرفین میں پایا جاتا ہے اور عقلی ہے۔

(٤) مصنفؒ نے وجہ شبہ عقلی کے عنوان میں چار چیزوں کو ذکر کیا تھا، فائدہ سے خالی ہونا، جراءت، ہدایت اور استطابت النفس۔ پھر تفصیل میں اسی ترتیب سے مثالیں ذکر کی ہیں یعنی پہلے فائدہ سے خالی ہونے کی مثال پھر جراءت کی مثال پھر ہدایت پھر استطابت النفس کی مثال ذکر کی ہے جس کو لف نشر مرتب کہتے ہیں یعنی تفصیل اجمال کی ترتیب پر ہے۔ شارحؒ نے اپنی عبارت میں اس نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(٥) شارحؒ نے دوسرا نکتہ یہ ذکر کیا ہے کہ بعض مثالوں میں وجہ شبہ کو واحد قرار دینے میں مصنفؒ سے تسامح ہوا ہے مثلاً پہلی مثال میں عراء کو ظرف (یعنی عن الفائدہ) کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے اور آخری مثال میں استطابت کو مضاف الیہ (یعنی نفس) کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے، لہذا یہ دو وجہ شبہ واحد کی مثالیں نہیں بن سکتی ہیں؟

مگر شارح کو جواب دیا گیا ہے کہ واحد سے مراد یہ ہے کہ چند امور سے اخذ شدہ ہیئت نہ ہو اور نہ ایسے چند امور ہوں جن میں سے ہر ایک الگ وجہ شبہ ہو، جبکہ مذکورہ مثالوں میں عدم فائدہ اور لذت نفس معنوی طور پر متعدد چیزیں یا ہیئت منتزعہ نہیں، البتہ لفظی طور پر اول ظرف (عن الفائدۃ) اور ثانی مضاف الیہ (نفس) کے ساتھ مقید ہے، جو وحدت کے منافی نہیں۔

(۱) وَالْمُرَكَّبُ الْحِسِّيُّ مِنْ وَجْهِ الشَّبَهِ طَرَفَاهُ إِمَّا مُفْرَدَانِ اَوْ مُرَكَّبَانِ اَوْ اَحَدُهُمَا مُفْرَدٌ وَالْآخَرُ مُرَكَّبٌ (۲) وَمَعْنَى التَّرْكِيْبِ هٰهُنَا اَنْ يُقْصَدَ اِلٰى عِدَّةِ اَشْيَاءَ مُخْتَلِفَةٍ فَتُنْتَزَعُ عَنْهَا هَيْئَةٌ وَتُجْعَلُهَا مُشَبَّهًا اَوْ مُشَبَّهًا بِهٖ وَلِهٰذَا صَرَّحَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ فِيْ تَشْبِيْهِ الْمُرَكَّبِ بِالْمُرَكَّبِ بِاَنَّ كُلًّا مِنَ الْمُشَبَّهِ وَالْمُشَبَّهِ بِهٖ هَيْئَةٌ مُنْتَزَعَةٌ وَكَذَا الْمُرَادُ بِتَرْكِيْبِ وَجْهِ الشَّبَهِ اَنْ تَعْمِدَ اِلٰى عِدَّةِ اَوْصَافِ الشَّيْئِ فَتُنْتَزَعُ مِنْهَا هَيْئَةٌ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْمُرَكَّبِ هٰهُنَا مَا يَكُوْنُ حَقِيْقَةً مُرَكَّبَةً مِنْ اَجْزَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ بِدَلِيْلِ اَنَّهُمْ يَجْعَلُوْنَ الْمُشَبَّهَ وَالْمُشَبَّهَ بِهٖ فِيْ قَوْلِنَا زَيْدٌ كَالْاَسَدِ مُفْرَدَيْنِ لَا مُرَكَّبَيْنِ وَوَجْهُ الشَّبَهِ فِيْ قَوْلِنَا زَيْدٌ كَعَمْرٍو فِي الْاِنْسَانِيَّةِ وَاحِدًا لَا مُنَزَّلًا مَنْزِلَةَ الْوَاحِدِ. (۳) وَالْمُرَكَّبُ الْحِسِّيُّ فِيْمَا اَيْ فِي التَّشْبِيْهِ الَّذِيْ طَرَفَاهُ مُفْرَدَانِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: وَقَدْ لَاحَ فِي الصُّبْحِ الثُّرَيَّا كَمَا تَرٰى كَعُنْقُوْدِ مُلَّاحِيَّةٍ ☆ بِضَمِّ الْمِيْمِ وَتَشْدِيْدِ اللَّامِ عِنَبٌ اَبْيَضُ فِيْ حَبِّهٖ طُوْلٌ وَتَخْفِيْفُ اللَّامِ اَكْثَرُ حِيْنَ نَوَّرَا اَيْ يَفْتَحُ نَوْرُهُ مِنَ الْهَيْئَةِ بَيَانٌ لِمَا فِيْ قَوْلِهٖ كَمَا الْحَاصِلَةِ مِنْ تَقَارُنِ الصُّوَرِ الْبِيْضِ الْمُسْتَدِيْرَةِ الصِّغَارِ الْمَقَادِيْرِ فِي الْمَرْاٰى وَاِنْ كَانَتْ كِبَارًا فِي الْوَاقِعِ حَالَ كَوْنِهَا عَلَى الْكَيْفِيَّةِ الْمَخْصُوْصَةِ ☆ اَيْ لَا مُجْتَمِعَةً اجْتِمَاعَ التَّضَامِّ وَالتَّلَاصُقِ وَلَا شَدِيْدَةَ الْاِفْتِرَاقِ مُنْضَمَّةً اِلَى الْمِقْدَارِ الْمَخْصُوْصِ مِنَ الطُّوْلِ وَالْعَرْضِ فَقَدْ نَظَرَ اِلٰى عِدَّةِ اَشْيَاءَ وَقَصَدَ اِلٰى هَيْئَةٍ حَاصِلَةٍ مِنْهَا وَالطَّرَفَانِ مُفْرَدَانِ لِاَنَّ الْمُشَبَّهَ هُوَ الثُّرَيَّا وَالْمُشَبَّهَ بِهٖ هُوَ الْعُنْقُوْدُ مُقَيَّدًا بِكَوْنِهٖ عُنْقُوْدَ الْمُلَّاحِيَّةِ فِيْ حَالِ اِخْرَاجِ النَّوْرِ (۴) وَالتَّقْيِيْدُ لَا يُنَافِي الْاِفْرَادَ كَمَا سَيَجِيْئُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى.

ترجمہ:۔ اور مرکب حسی وجہ شبہ کی طرفین یا مفرد ہوں گی یا مرکب یا ایک مفرد اور دوسری مرکب، اور ترکیب کا معنی یہاں یہ کہ قصد کیا جائے چند مختلف اشیاء کا پس منتزع کیا جائے ان سے ایک ہیئت اور بنادیا جائے ان کو مشبہ یا مشبہ بہ، اور اسی لیے تصریح کی ہے صاحب مفتاح نے تشبیہ مرکب بالمرکب میں کہ ہر ایک مشبہ اور مشبہ بہ میں ہیئت منتزعہ ہے، اور یہی مراد ہے وجہ شبہ کی ترکیب سے کہ قصد کیا جائے شئی کے چند اوصاف کا اور منتزع کی جائے ان سے ایک ہیئت، اور نہیں ہے مراد مرکب سے یہاں کہ ہو حقیقت مرکبہ اجزاء مختلفہ سے، دلیل یہ کہ انہوں نے مشبہ اور مشبہ بہ کو قرار دیا ہے ہمارے قول "زَيْدٌ كَالْاَسَدِ" میں مفرد نہ کہ مرکب، اور وجہ شبہ ہمارے قول "زَيْدٌ كَعَمْرٍو فِي الْاِنْسَانِيَّةِ" میں واحد نہ کہ منزل بمنزلہ واحد، اور مرکب حسی اس میں یعنی اس تشبیہ میں جس کی طرفین مفرد ہوں جیسے شعر میں ہے "وَقَدْ لَاحَ فِي الصُّبْحِ الثُّرَيَّا كَمَا تَرٰى كَعُنْقُوْدِ مُلَّاحِيَّةٍ" ملاحیۃ میم کے ضمہ اور لام کی تشدید کے ساتھ بمعنی سفید انگور جس کے دانوں میں طول ہو، اور مستعمل ہے اکثر تخفیف لام کے ساتھ، جب وہ کلیاں نکال رہا ہو یعنی کھول رہا ہو کلیاں، وہ ہیئت "یہ بیان ہے اس کے قول "کما" میں موجود "ما" کا، جو حاصل ہوا ان صورتوں سے کے اتصال سے جو سفید، گول اور مقدار کے اعتبار سے چھوٹی ہوں دیکھنے میں اگر چہ بڑی ہوں واقع میں اس حال میں کہ وہ ایک مخصوص کیفیت پر ہوں یعنی کہ نہ اس طرح مجتمع ہوں کہ

جڑی ہوئی ہوں اور نہ ان میں شدید افتراق ہو، منضم ہوں ایک مخصوص مقدار کی طرف طول اور عرض سے، پس شاعر نے دیکھا چند چیزوں کو اور قصد کیا ان سے حاصل ہونے والی ہیئت کا، اور طرفین مفرد ہیں کیونکہ مشبہ ثریا ہے اور مشبہ بہ عنقود ہے جو مقید ہے ملاحیۃ کے ساتھ اخراج نور کے کی حالت میں، اور تقیید افراد کے منافی نہیں ہے جیسا کہ عنقریب آ رہا ہے انشاء اللہ۔

تشریح:- (۱) مصنفؒ وجہ شبہ واحد حسی اور عقلی کی مثالوں سے فارغ ہو گئے تو اب مرکب حسی کی مثالیں ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ وجہ شبہ حسی کے طرفین حسی ہوں گے عقلی نہیں ہو سکتے ہیں لہذا اس کے طرفین کی اس اعتبار سے چار قسمیں نہیں بن سکتی ہیں کہ طرفین حسی ہوں گے یا عقلی ہوں گے، یا اول حسی ثانی عقلی ہو یا اس کا عکس ہو۔ البتہ وجہ شبہ مرکب کی ایک اور اعتبار سے چار قسمیں بنتی ہیں وہ یہ کہ اس کے طرفین یا تو مفرد ہوں گے یا مرکب ہوں گے یا مشبہ مفرد اور مشبہ بہ مرکب ہوگا اور یا اس کا عکس ہوگا۔

(۲) ماقبل میں ماتنؒ کی عبارت "اِمَّا وَاحدًا اَوْ اِمَّا بِمَنْزِلَةِ الْوَاحِدِ" کے ضمن میں شارحؒ نے ترکیب کے بارے میں وضاحت کی تھی کہ ترکیب عام ہے کہ حقیقی ہو یا اعتباری یعنی حقیقتِ ملتئمہ ہو یا ہیئتِ منتزعہ ہو۔ اب کہنا یہ چاہتے ہیں کہ یہاں ترکیب سے مراد صرف ہیئتِ منتزعہ ہے جو کہ ترکیب اعتباری ہے ترکیب تحقیقی مراد نہیں ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ ترکیب سے یہاں مراد یہ ہے کہ چند مختلف امور کا قصد کیا جائے اور ان سے ایک ہیئت کو اخذ کیا جائے اور اسی ہیئت کو مشبہ یا مشبہ بہ بنایا جائے۔ لہذا مرکب سے یہاں یہ مراد نہیں کہ اجزاء مختلفہ سے مرکب ایک حقیقت ہو کیونکہ علماء بیانیین "زَيْدٌ كَالْاَسَدِ" میں مشبہ اور مشبہ بہ کو مفرد قرار دیتے ہیں نہ کہ مرکب حالانکہ زید اور اسد حساً اور عقلاً مختلف اجزاء سے مرکب ہیں، حسی اجزاء تو اعضاء وجوارح ہیں اور عقلی اجزاء جیسے زید میں حیوانیت اور ناطقیت اور اسد میں حیوانیت اور مفترس ہونا ہے، تو اگر مرکب سے مراد اجزاء مختلفہ سے مرکب حقیقت ہو تو پھر اس مثال میں طرفین کو مفرد قرار دینا درست نہ ہوگا۔ اسی طرح بیانیین "زَيْدٌ كَعَمْرٍو فِي الْاِنْسَانِيَةِ" میں وجہ شبہ (انسانیہ) کو واحد قرار دیتے ہیں نہ کہ منزل بمنزلۃ الواحد حالانکہ انسانیت امور مختلفہ (حیوان اور ناطق) سے مرکب حقیقت ہے۔

(۳) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ مرکب حسی کی مثال اس تشبیہ میں جس کے طرفین مفرد ہوں شاعر کا شعر ہے، شعر "وَقَدْ لَاحَ فِي الصُّبْحِ الثُّرَيَّا كَمَا تَرَى:: كَعُنْقُوْدِ مُلَّاحِيَةٍ حِيْنَ نَوَّرَا" (تحقیق ظاہر ہوا صبح کے وقت ثریا ستارہ جیسا کہ تو دیکھتا ہے سفید انگوروں کے خوشے کی طرح جس وقت وہ اپنی کلی کھولے) جس میں مشبہ ثریا ہے اور مشبہ بہ انگور کا خوشہ ہے اس حال میں کہ اس کے پھول کھل چکے ہوں۔ اور وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو دیکھنے میں سفید، گول اور تھوڑے تھوڑے فاصلوں پر واقع ہونے والی ایک دوسری سے ملی ہوئی ایسی چیزوں سے حاصل ہو جن کے درمیان میں بہت دوری نہ ہو، اور مذکورہ کیفیت طول اور عرض میں ایک خاص مقدار کے ساتھ ملی ہوئی ہو۔ ظاہر ہے کہ وجہ شبہ ثریا اور انگور کے خوشہ کو دیکھ کر ان کی صفات (تقارن صور صغار، ان کا گول ہونا اور تھوڑے تھوڑے فاصلوں پر ہونا وغیرہ) سے اخذ کی ہوئی ہیئت ہے۔ اور طرفین دونوں مفرد ہیں کیونکہ ثریا اگرچہ حقیقت میں چند ستاروں کا مجموعہ ہے مگر بظاہر وہ انگور کے خوشے کی طرح ایک ستارہ نظر آتا ہے اس لیے مفرد اور انگور کا خوشہ اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ اپنے پھولوں کو کھول دے جو کہ

مفرد ہے۔

(٤) سوال یہ ہے کہ مشبہ بہ (عُنقُودُ مُلَاحِيَةٍ حِينَ نَوَّر) تو مرکب ہے حالانکہ یہاں مقصود ایسی مثال کو پیش کرنا ہے جس کے طرفین (مشبہ ومشبہ بہ) مفرد ہوں؟ جواب یہ ہے کہ مشبہ بہ عنقود ہے اور "مُلَاحِيَةٍ حِينَ نَوَّر" اس کے لیے قید ہے اور قید افرادیت کے منافی نہیں یعنی قید کی وجہ سے مقید مرکب نہیں بنتا ہے بلکہ مفرد ہی رہتا ہے کیونکہ مفرد سے یہاں مراد یہ ہے کہ متعدد اشیاء سے اخذ کی ہوئی ہیئت نہ ہو لہذا مقید باقید پر افراد کی یہ تعریف صادق ہے۔

☆ شارحؒ نے لفظ "مُلَاحِيَةٍ" کی تحقیق کی ہے کہ یہ لفظ میم کے ضمہ اور لام کی تشدید کے ساتھ بمعنی وہ سفید انگور جس کے دانے میں ذرہ سا طول ہوتا ہے۔ مگر لام مشدد کے بجائے اکثر مخفف پڑھتے ہیں۔ اور "نَـــوَّر" نون کے فتحہ کے ساتھ ہے بمعنی شگوفہ۔ اور "التلاصق" "عطف تفسیری ہے" "التضام" کے لیے۔ اور "مُنضمّة" متعلق ہے "اِلَى المِقدَار" کے لیے۔

☆ مصنفؒ نے "فِـــي الـــمَـــرْآی" قید اس لیے لگائی ہے کہ ثریا کے ستاروں میں بظاہر زمین سے دیکھنے میں تقارن، سفیدی، گول ہونا وغیرہ صفات نظر آتی ہیں۔ جبکہ حقیقت میں ان میں اقتران نہیں ہے اور بہت زیادہ دور ہونے کی وجہ سے ہم ان کے رنگ، گول ہونے اور چھوٹے ہونے کو بھی نہیں جانتے ہیں۔ یہ بھی یاد رہے کہ "فِي المَرْآی" صرف "صغار" کے لیے قید نہیں ہے بلکہ تقارن وغیرہ دیگر صفات کے لیے بھی قید ہے۔

(١) وَفِيمَا اَيْ وَالْمُرَكَّبُ الْحِسِّيُّ فِي التَّشْبِيهِ الَّذِي طَرَفَاهُ مُرَكَّبَانِ كَمَا فِي قَوْلِ بَشَّارٍ كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ مِنْ اٰثَارِ الْغُبَارِ هَيْجَةٌ فَوْقَ رُؤُسِنَا :: وَاَسْيَافَنَا لَيْلٌ تَهَاوٰى كَوَاكِبُهُ . اَيْ يَتَسَاقَطُ بَعْضُهَا اِثْرَ بَعْضٍ وَالْاَصْلُ تَتَهَاوٰى حُذِفَتْ اِحْدَى التَّائَيْنِ مِنَ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ هَوٰى بِفَتْحِ الْهَاءِ اَيْ سُقُوطِ اَجْرَامٍ مُشْرِقَةٍ مُسْتَطِيلَةٍ مُتَنَاسِبَةِ الْمِقْدَارِ مُتَفَرِّقَةٍ فِي جَوَانِبِ شَيْءٍ مُظْلِمٍ فَوَجْهُ الشَّبَهِ مُرَكَّبٌ كَمَا تَرٰى (٢) وَكَذَا الطَّرَفَانِ لِاَنَّهُ لَمْ يَقْصِدْ تَشْبِيهَ اللَّيْلِ بِالنَّقْعِ وَالْكَوَاكِبِ بِالسُّيُوفِ بَلْ عَمَدَ اِلٰى تَشْبِيهِ هَيْئَةِ السُّيُوفِ وَقَدْ سُلَّتْ مِنْ اَغْمَادِهَا وَهِيَ تَعْلُو وَتَرْسُبُ وَتَجِيءُ وَتَذْهَبُ وَتَضْطَرِبُ اِضْطِرَابًا شَدِيدًا وَتَتَحَرَّكُ بِسُرْعَةٍ اِلٰى جِهَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ وَعَلٰى اَحْوَالٍ تَنْقَسِمُ اِلَى الْاِعْوِجَاجِ وَالْاِسْتِقَامَةِ وَالْاِرْتِفَاعِ وَالْاِنْخِفَاضِ مَعَ التَّلَاقِي وَالتَّدَاخُلِ وَالتَّصَادُمِ وَالتَّلَاحُقِ وَكَذَا فِي جَانِبِ الْمُشَبَّهِ بِهِ فَاِنَّ لِلْكَوَاكِبِ فِي تَهَاوِيهَا تَوَافُعًا وَتَدَاخُلًا وَاسْتِطَالَةً لِاَشْكَالِهَا . (٣) وَالْمُرَكَّبُ الْحِسِّيُّ فِيمَا طَرَفَاهُ مُخْتَلِفَانِ اَحَدُهُمَا مُفْرَدٌ وَالْاٰخَرُ مُرَكَّبٌ كَمَا مَرَّ فِي تَشْبِيهِ الشَّقِيقِ بِاَعْلَامِ يَاقُوتٍ نُشِرْنَ عَلٰى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرْجَدٍ مِنَ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ نَشْرِ اَجْرَامٍ حُمْرٍ مَبْسُوطَةٍ عَلٰى رُؤُسِ اَجْرَامٍ خُضْرٍ مُسْتَطِيلَةٍ فَالْمُشَبَّهُ مُفْرَدٌ وَهُوَ الشَّقِيقُ وَالْمُشَبَّهُ بِهِ مُرَكَّبٌ وَهُوَ ظَاهِرٌ، وَعَكْسُهُ تَشْبِيهُ نَهَارٍ مُشَمَّسٍ قَدْ شَابَهُ زَهْرُ الرُّبٰى بِلَيْلٍ مُقْمِرٍ كَمَا سَيَجِيءُ.

ترجمہ:۔اور مرکب حسی اس تشبیہ میں جس کی طرفین مرکب ہوں جیسے بشار کے اس قول میں ہے گویا اڑی ہوئی غبار "اثار الغبار" سے ہے بمعنی غبار اڑانا، جو ہمارے سروں اور تلواروں پر ہے ایک رات ہے، جس کے ستارے ٹوٹ کر گر رہے ہیں، یعنی گر رہے ہیں یکے بعد دیگرے "تہاوی" اصل میں "تتہاوی" ہے حذف کر دیا گیا ایک تاء کو، وہ ہیئت جو حاصل ہو چمکدار لمبے مناسب مقدار کے اجسام علوی کے گرنے سے جو متفرق ہوں ایک سیاہ چیز کے اطراف میں، پس وجہ مرکب ہے جیسا کہ تو دیکھ رہا ہے، اسی طرح طرفین بھی مرکب ہیں کیونکہ شاعر نے قصد نہیں کیا ہے رات کو غبار کے ساتھ اور ستاروں کو تلواروں کے ساتھ تشبیہ دینے کا بلکہ قصد کیا ہے تلواروں کی اس ہیئت کو تشبیہ دینے کا جبکہ وہ نیاموں سے نکالی ہوئی ہوں اور وہ بلند اور پست ہوتی ہوں اور آتی جاتی ہوں اور مضطرب ہوں شدید اضطراب کے ساتھ اور تیزی سے حرکت کرتی ہوں مختلف جہات کی طرف اور منقسم ہوں مختلف احوال کی طرف یعنی کبھی ٹیڑھی، کبھی سیدھی، کبھی اوپر، کبھی نیچے ہونے کی طرف، آپس میں متصل، متداخل، متصادم اور متلاحق ہونے کے ساتھ، اور اسی طرح جانب مشبہ بہ ہے کیونکہ ستاروں کے ٹوٹنے میں تواقع، تداخل اور ان کی شکلوں میں طول ہوتا ہے۔ اور مرکب حسی اس تشبیہ میں جس کی طرفین مختلف ہوں ایک مفرد ہو دوسری مرکب جیسے گذر چکی ہے شقیق کو تشبیہ دینے میں اعلام یاقوت کے ساتھ جو پھیلائے گئے ہوں زبرجدی نیزوں پر اس ہیئت سے جو حاصل ہو پھیلانے سے سرخ اجسام کو سبز لمبے اجسام کے سروں پر، پس مشبہ مفرد ہے اور وہ شقیق ہے اور مشبہ بہ مرکب ہے اور وہ ظاہر ہے، اور اس کا عکس ہے نہار مشمس کی تشبیہ لیل مقمر کے ساتھ جیسا کہ عنقریب آ رہی ہے۔

تشریح:۔(۱) اور وجہ شبہ مرکب حسی کی مثال اس تشبیہ میں جس کے طرفین مرکب ہوں بشار شاعر کا شعر ہے "کَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُسِنَا:: وَأَسْيَافَنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهْ" (گویا کہ اڑتا ہوا غبار ہمارے سروں اور ہماری تلواروں کے اوپر ایسی رات ہے کہ جس کے ستارے ایک دوسرے کے پیچھے گر رہے ہوں) جس میں وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو ایسے اجسام کے گرنے سے حاصل ہے جو اجسام چمکدار، طویل اور مقدار میں ایک دوسرے کے ساتھ مناسب ہیں، اور ایک ظلمت اور اندھیرے والی شی کے اطراف میں منتشر ہیں، ظاہر ہے کہ یہ وجہ شبہ مرکب ہے۔

ف:۔ یاد رہے کہ چمکدار اشیاء سے مراد تلواریں، اور ستارے ہیں۔ پھر تلواروں میں طول حقیقۃً ہے اور ستاروں میں تخیلاً ہے یعنی گرنے کے وقت ستارے طویل معلوم ہوتے ہیں۔ پھر تلواریں غبار کی ظلمت میں ہوتی ہیں اور ستارے رات کی ظلمت میں۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تشبیہ میں طرفین بھی مرکب ہیں کیونکہ شاعر کی غرض غبار کو رات کے ساتھ اور تلواروں کو ستاروں کے ساتھ تشبیہ دینا نہیں ہے بلکہ غرض تلواروں کی ہیئت کو تشبیہ دینا ہے ستاروں کے ساتھ اس حال میں کہ وہ تلواریں نیاموں سے نکالی گئی ہوں جو کبھی چڑھتی ہیں اور کبھی اترتی ہیں، کبھی آتی ہیں، کبھی جاتی ہیں، چڑھنے اور اترنے میں ان میں شدید اضطراب پیدا ہو جاتا ہے اور مختلف اطراف میں حرکت کرتی ہیں، اور مختلف احوال میں تقسیم ہوتی ہیں کبھی دائیں، بائیں اور نیچے چلتی ہیں اور کبھی سیدھی چلتی ہیں، کبھی چڑھنے کی حالت میں ہوتی ہیں اور کبھی اترنے کی حالت میں اور کبھی آپس میں ملتی ہیں، کبھی ایک دوسری میں داخل

ہوتی ہیں، اور کبھی آپس میں متصادم اور متلاحق ہوتی ہیں۔ لہذا مشبہ مرکب ہے، اسی طرح مشبہ بہ بھی مرکب ہے کیونکہ ستاروں میں گرنے کے وقت ایک دوسرے پر واقع ہونا اور تداخل پایا جاتا ہے اور ان شکلوں میں طول پایا جاتا ہے، پس تلواروں کے چلنے سے اخذ شدہ ہیئت کو ستاروں کے گرنے سے اخذ شدہ ہیئت کے ساتھ تشبیہ دی ہے اس لیے طرفین دونوں مرکب ہیں۔

ف۔ اعوجاج سے دائیں بائیں اور نیچے چلنا مراد ہے اور استقامت سے آگے کی طرف چلنا مراد ہے۔ اور تلاقی تلوار کا جانب مقابل سے آنے والی تلوار کے ساتھ ملنا مراد ہے۔ اور تداخل سے مراد یہ ہے کہ ہر ایک تلوار اس جہت کی طرف چلتی ہے جس سے دوسری جانب کی تلوار نے حرکت شروع کی ہے۔ اور تصادم بمعنی تلاقی ہے اور تلاحق بمعنی تتابع ہے یعنی دو تلواروں کا ایک مضرب کی طرف چلنا۔

واضح رہے کہ شارحؒ کی عبارت میں برائے مبالغہ ایک معنی کو کئی الفاظ سے ادا کیا ہے مثلاً علو اور ذہاب، انحطاط اور مجیء، اور تداخل، تلاقی، تصادم اور تلاحق۔

شاعر کے شعر میں "مَثَارَ النَّقْعِ" میں صفت کی اضافت ہوئی ہے موصوف کی طرف "اَیِ النَّقْعِ الْمَثَار" یعنی ایسا غبار جو گھوڑوں کی ٹاپوں کی وجہ سے نیچے سے اوپر کی طرف بلند ہوا ہو۔ "مَثَار" اسم مفعول کا صیغہ ہے "اَثَارَ الْغُبَار" (بمعنی غبار کو حرکت دی) سے ہے۔ اور "تَهَاوٰی كَوَاكِبُهٗ" بمعنی ستارے بعض بعض کے بعد گرتے ہیں۔ "تَهَاوٰی" اصل میں "تَتَهَاوٰی" ہے پھر ایک تاء کو حذف کیا۔ اور "من هوی" میں "هوی" ہاء کے فتحہ کے ساتھ گرنے کے معنی میں ہے۔

(۴) اور وجہ شبہ مرکب حسی کی مثال اس تشبیہ میں جس کے طرفین مختلف ہوں یعنی ایک مفرد دوسرا مرکب ہو، جس کی دو صورتیں ہیں (۱) کہ مشبہ مفرد ہو اور مشبہ بہ مرکب ہو (۲) اس کا عکس ہو۔ پہلی صورت کی مثال صنوبری شاعر کا شعر ہے "كَانَ مُحْمَرَّ الشَّقِيْقِ الخ" جس میں شقیق نامی پھول کو ایسے یاقوتی جھنڈوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو زبرجدی نیزوں پر پھیلائے گئے ہوں۔ جس میں وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو ایسے سرخ اجسام سے اخذ کی گئی ہے جو اجسام سبز اور طویل اجسام کے سروں پر پھیلائے گئے ہوں، لہذا وجہ شبہ مرکب ہے۔ اور مشبہ (مُحْمَرُّ الشَّقِيْقِ) مفرد ہے کیونکہ ایک مسمی کا نام ہے۔ اور مشبہ بہ مرکب ہے کیونکہ مقصود اس ہیئت کے ساتھ تشبیہ دینا ہے جو ہیئت زبرجدی نیزوں پر پھیلائے گئے یاقوتی جھنڈوں سے اخذ کی گئی ہے، لہذا مشبہ بہ مرکب ہے۔

اور دوسری صورت (جس میں مشبہ مرکب اور مشبہ بہ مفرد ہو) کی مثال "اَلنَّهَارُ الْمُشْمِسُ الَّذِیْ شَابَهٗ زَهْرُ الرُّبٰی كَاللَّيْلِ الْمُقْمِرِ" (دھوپ والا دن جس کی دھوپ کے ساتھ ٹیلوں کے سبزے مخلوط ہوں، چاندنی رات کی طرح ہے) یعنی چونکہ دھوپ والے دن کے ساتھ جب ٹیلوں کے سبزے مخلوط ہوں تو دن کی روشنی ماند پڑ جاتی ہے اس لئے ایسا دن چاندنی رات کی طرح ہوتا ہے۔ مذکورہ قول میں مشبہ مرکب ہے کیونکہ مشبہ وہ ہیئت ہے جو ایسے دھوپ والے دن سے ماخوذ ہے جس کے ساتھ ٹیلوں والے پھول مخلوط ہوں۔ ظاہر ہے کہ یہ ہیئت مرکب ہے۔ اور مشبہ بہ مفرد ہے کیونکہ "لیل" مفرد ہے اور "مقمر" اس کے لیے قید ہے جس کی وجہ سے مفرد مرکب نہیں بنتا ہے۔

(۱)وَمِنْ بَدِيعِ الْمُرَكَّبِ الْحِسِّيِّ مَا اَیْ وَجْهُ الشَّبَهِ الَّذِیْ یَجِیْ فِی الْهَیْئَاتِ الَّتِیْ تَقَعُ عَلَیْهَا الْحَرَکَةُ اَیْ یَکُوْنُ وَجْهُ الشَّبَهِ الْهَیْئَةَ الَّتِیْ تَقَعُ عَلَیْهَا الْحَرَکَةُ مِنَ الْاِسْتِدَارَةِ وَالْاِسْتِقَامَةِ وَغَیْرِهِمَا وَیُعْتَبَرُ فِیْهَا التَّرْکِیْبُ وَیَکُوْنُ مَا یَجِیْ فِیْ تِلْکَ الْهَیْئَاتِ عَلٰی وَجْهَیْنِ اَحَدُهُمَا اَنْ یَقْتَرِنَ بِالْحَرَکَةِ غَیْرُهَا مِنْ اَوْصَافِ الْجِسْمِ کَالشَّکْلِ وَاللَّوْنِ (۲)وَالْاَوْضَحُ عِبَارَةُ اَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ. اِعْلَمْ اَنَّ مِمَّا یُزَادُ بِهِ التَّشْبِیْهُ دِقَّةً وَسِحْرًا اَنْ یَجِیْ فِی الْهَیْئَاتِ الَّتِیْ تَقَعُ عَلَیْهَا الْحَرَکَاتُ وَالْهَیْئَةُ الْمَقْصُوْدَةُ فِی التَّشْبِیْهِ عَلٰی وَجْهَیْنِ اَحَدُهُمَا اَنْ یَقْتَرِنَ الْحَرَکَةُ بِغَیْرِهَا مِنَ الْاَوْصَافِ وَالثَّانِیْ اَنْ تُجَرَّدَ هَیْئَةُ الْحَرَکَةِ حَتّٰی لَا یُرَادَ غَیْرُهَا، (۳)فَالْاَوَّلُ کَمَا مَرَّ فِیْ قَوْلِهِ ع: وَالشَّمْسُ کَالْمِرْاٰةِ فِیْ کَفِّ الْاَشَلِّ: مِنَ الْهَیْئَةِ ☆ بَیَانٌ لِمَا فِیْ قَوْلِهِ کَمَا الْحَاصِلَةِ مِنَ الْاِسْتِدَارَةِ مَعَ الْاِشْرَاقِ وَالْحَرَکَةِ السَّرِیْعَةِ الْمُتَّصِلَةِ مَعَ تَمَوُّجِ الْاِشْرَاقِ حَتّٰی یُرَی الشُّعَاعُ کَاَنَّهُ یَهُمُّ بِاَنْ یَنْبَسِطَ حَتّٰی یَفِیْضَ مِنْ جَوَانِبِ الدَّائِرَةِ ثُمَّ یَبْدُوْ لَهُ یُقَالُ بَدَا لَهُ اِذَا نَدِمَ وَالْمَعْنٰی ظَهَرَ لَهُ رَایٌ غَیْرُ الْاَوَّلِ فَیَرْجِعُ مِنَ الْاِنْبِسَاطِ الَّذِیْ بَدَا لَهُ اِلَی الْاِنْقِبَاضِ کَاَنَّهُ یَرْجِعُ مِنَ الْجَوَانِبِ اِلَی الْوَسَطِ فَاِنَّ الشَّمْسَ اِذَا حَدَّ الْاِنْسَانُ النَّظَرَ اِلَیْهَا لِیَتَبَیَّنَ جِرْمَهَا وَجَدَهَا مُؤَدِّیَةً لِهٰذِهِ الْهَیْئَةِ وَکَذٰلِکَ الْمِرْاٰةُ فِیْ کَفِّ الْاَشَلِّ. (۴)وَالْوَجْهُ الثَّانِیْ اَنْ تَجَرَّدَ الْحَرَکَةُ عَنْ غَیْرِهَا مِنَ الْاَوْصَافِ فَهُنَاکَ اَیْضًا یَعْنِیْ کَمَا لَا بُدَّ فِی الْاَوَّلِ مِنْ اَنْ یَقْتَرِنَ بِالْحَرَکَةِ غَیْرُهَا مِنَ الْاَوْصَافِ فَکَذَا فِی الثَّانِیْ لَا بُدَّ مِنْ اِخْتِلَاطِ حَرَکَاتٍ کَثِیْرَةٍ لِلْجِسْمِ اِلٰی جِهَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ لَهُ کَاَنْ یَتَحَرَّکَ بَعْضُهُ اِلَی الْیَمِیْنِ وَبَعْضُهُ اِلَی الشِّمَالِ وَبَعْضُهُ اِلَی الْعُلُوِّ وَبَعْضُهُ اِلَی السُّفْلِ لِیَتَحَقَّقَ التَّرْکِیْبُ وَاِلَّا لَکَانَ وَجْهُ الشَّبَهِ مُفْرَدًا وَهُوَ الْحَرَکَةُ لَا مُرَکَّبًا فَحَرَکَةُ الرَّحٰی وَالدُّوْلَابِ وَالسَّهْمِ لَا تَرْکِیْبَ فِیْهَا لِاِتِّحَادِهَا بِخِلَافِ حَرَکَةِ الْمُصْحَفِ فِیْ قَوْلِهِ، شِعْرٌ: وَکَاَنَّ الْبَرْقَ مُصْحَفُ قَارٍ بِحَذْفِ الْهَمْزَةِ اَیْ قَارِئٍ فَانْطِبَاقًا مَرَّةً وَانْفِتَاحًا اَیْ فَیَنْطَبِقُ اِنْطِبَاقًا مَرَّةً وَیَنْفَتِحُ اِنْفِتَاحًا اُخْرٰی فَاِنَّ فِیْهَا تَرْکِیْبًا لِاَنَّ الْمُصْحَفَ یَتَحَرَّکُ فِیْ حَالَتَیِ الْاِنْطِبَاقِ وَالْاِنْفِتَاحِ اِلٰی جِهَتَیْنِ فِیْ کُلِّ حَالَةٍ اِلٰی جِهَةٍ. (۵)وَقَدْ یَقَعُ التَّرْکِیْبُ فِیْ هَیْئَةِ السُّکُوْنِ کَمَا فِیْ قَوْلِهِ فِیْ صِفَةِ کَلْبٍ ع: یَقْعِیْ اَیْ یَجْلِسُ عَلٰی اِلْیَتِهِ جُلُوْسَ الْبَدَوِیِّ الْمُصْطَلِیْ: مِنْ اِصْطَلٰی بِالنَّارِ مِنَ الْهَیْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ مَوْقِعِ کُلِّ عُضْوٍ مِنْهُ اَیْ مِنَ الْکَلْبِ فِیْ اِقْعَائِهِ فَاِنَّهُ یَکُوْنُ بِکُلِّ عُضْوٍ مِنْهُ فِی الْاِقْعَاءِ مَوْقِعٌ خَاصٌّ وَلِلْمَجْمُوْعِ صُوْرَةٌ خَاصَّةٌ مُؤَلَّفَةٌ مِنْ تِلْکَ الْمَوَاقِعِ وَکَذٰلِکَ صُوْرَةُ جُلُوْسِ الْبَدَوِیِّ عِنْدَ الْاِصْطِلَاءِ بِالنَّارِ الْمُوْقَدَةِ عَلَی الْاَرْضِ.

ترجمہ:۔ اور مرکب حسی کی بلیغ وجہ شبہ وہ ہے جو آرہی ہو ان ہیئات میں جن واقع ہوتی ہو حرکت، یعنی وجہ شبہ وہ ہیئت ہو جس پر حرکت واقع ہو کہ کبھی گول ہوتی ہو اور کبھی مستقیم ہوتی ہو وغیرہ، اور اعتبار ہوتا ہے ان میں بھی ترکیب کا، اور وہ وجہ شبہ جو ان ہیئات میں آرہی ہے دو قسم پر ہے، ایک یہ کہ متصل ہو حرکت کے ساتھ دیگر اوصاف جسم کے ساتھ جیسے شکل اور لون، اور واضح ترین عبارت اسرار البلاغۃ کی ہے ، یاد رکھو کہ وہ صورت جس میں تشبیہ کی جادو بیانی میں اضافہ ہوتا ہے کہ آئے ان ہیئات میں جن پر واقع ہوں حرکتیں، اور وہ ہیئت

جو مقصود ہوتی ہے تشبیہ میں دو قسم پر ہے، ایک یہ کہ مقترن ہو حرکت جسم کے دیگر اوصاف کے ساتھ، دوسری یہ کہ خالص ہیئت حرکت ہو حتیٰ کہ دیگر اوصاف مراد نہ ہوں، پس اول جیسے شعر "وَالشَّمْسُ كَالْمِرْآةِ فِي كَفِّ الْاَشَلِّ" یعنی ہیئت یہ "کما" کے "ما" کا بیان ہے جو ہیئت حاصل ہو گولائی سے جو روشنی اور پے در پے تیز حرکت کے ساتھ متصل ہو روشنی کی تیزی کے ساتھ ساتھ، حتیٰ کہ معلوم ہوتا ہے کہ شعاع پھیل کر دائرہ سے باہر نکل جانا چاہتی ہے، پھر اس کی رائے بدلتی ہے، "بَدَا لَهٗ" اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی نادم ہو معنی یہ کہ ظاہر ہو گئی اس کے لیے رائی پہلی رائی کے علاوہ تو وہ لوٹ جاتی ہے انبساط سے انقباض کی طرف گویا کہ وہ رجوع کر رہی ہے جوانب سے وسط کی طرف، کیونکہ سورج کو جب انسان تیز نظر سے دیکھتا ہے تاکہ اس کا وجود معلوم ہو تو وہ اس کو اسی ہیئت پر پاتا ہے اور اسی طرح آئینہ ہوتا ہے مرتعش کے ہاتھ میں، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ خالی کر دیا جائے حرکت کو دیگر اوصاف سے پس یہاں بھی یعنی جس طرح کہ ضروری ہے اول میں کہ مقترن ہوں حرکت کے ساتھ دیگر اوصاف اسی طرح ثانی میں بھی ضروری ہے کہ جسم کی حرکات کثیرہ کا اختلاط ہو مختلف جہات کی طرف گویا کہ حرکت کرتا ہے بعض یمین کی طرف اور بعض شمال کی طرف اور بعض اوپر کی طرف اور بعض نیچے کی طرف تاکہ تحقق ہو ترکیب، ورنہ ہوگی وجہ شبہ مفرد، اور وہ حرکت ہے، نہ کہ مرکب، پس چکی، رہٹ اور تیر کی حرکت میں ترکیب نہیں ہے حرکت کے متحد ہونے کی وجہ سے بخلاف حرکتِ مصحف کے اس شعر میں "گویا بجلی پڑھنے والے قاری کا مصحف ہے" ہمزہ کے حذف کے ساتھ یعنی "قاری" کہ بند ہوتا ہے کبھی اور کھلتا ہے کبھی، یعنی بند ہوتا ہے بند ہونا کبھی اور کھلتا ہے کھلنا کبھی، پس ان میں ترکیب ہے کیونکہ مصحف حرکت کرتا ہے کھلنے اور بند ہونے کی دونوں حالتوں میں دونوں جہتوں کی طرف ہر حالت میں ایک جہت کی طرف، اور کبھی واقع ہوتی ہے ترکیب ہیئتِ سکون میں جیسے اس کے قول میں جو کتے کی تعریف میں ہے "يُقْعِيْ" یعنی بیٹھتا ہے اپنے سرین پر جیسے ایک بدوی بیٹھتا ہے آگ تاپنے کے لیے، "اَلْمُصْطَلِيْ" ماخوذ ہے "اِصْطَلَى بِالنَّارِ" سے، وہ ہیئت جو حاصل ہوا اس کے ہر عضو کے واقع ہونے سے یعنی کتے کے اس کے بیٹھنے میں کیونکہ بیٹھنے میں اس کے ہر عضو کے لیے خاص موقع ہے اور مجموعہ کے لیے ایک مخصوص صورت ہے جو مرکب ہے ان مواقع مختلفہ سے، اور اسی طرح بدوی کے زمیں پر بیٹھنے کی صورت جلائی ہوئی آگ تاپنے کے وقت۔

تشـــریـح:۔ (۱) مصنفؒ وجہ شبہ مرکب حسی کی ایک خاص قسم کو ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ مرکب حسی کی ایک قسم جو حد بلاغت کو پہنچی ہوئی ہے یہ ہے کہ وجہ شبہ ایسی ہیئت ہو جس کے ساتھ حرکت بھی پائی جائے خواہ وہ حرکت گول ہو، یا تیر کی حرکت کی طرح سیدھی حرکت ہو۔ اور اس ہیئت میں ترکیب کا اعتبار ہو۔

پھر مذکورہ وجہ شبہ دو قسم پر ہے (۱) کہ وجہ شبہ ایسی ہیئت ہو جس کی حرکت کے ساتھ جسم کی دیگر صفات بھی مقارن ہوں، مثلاً شکل اور رنگ وغیرہ صفات جسم حرکت کے ساتھ پائی جائیں (۲) دوسری قسم یہ کہ وجہ شبہ ایسی ہیئت ہو جو صرف مختلف حرکتوں سے مرکب ہو جسم کی دیگر صفات ساتھ نہ ہوں۔

ف:۔ واضح رہے کہ ماتنؒ کی عبارت میں بعض خامیاں ہیں مثلاً "يَجِيْءُ فِي الْهَيْئَاتِ" کہ وجہ شبہ ہیئتوں میں آتی ہے، حالانکہ مقصد یہ

ہے کہ وجہ شبہ نفس ہیئت ہے، ہیئت ظرف اور وجہ شبہ مظروف نہیں ہے۔ اسی لیے شارحؒ نے اس کی وضاحت اس طرح فرمائی "اَیْ یَکُوْنُ وَجْهُ الشَّبَہِ الْھَیْئَۃَ الخ"۔ دوسری خامی یہ ہے کہ "اَلَّتِیْ عَلَیْھَا الْحَرَکَۃُ" سے مفہوم ہوتا ہے کہ حرکت ہیئت پر واقع ہوتی ہے، حالانکہ مراد یہ ہے کہ ہیئت حرکت کے ساتھ مرکب ہوتی ہے، پس اس کی اصلاح کی صورت یہ ہے کہ "تقع" بمعنی "توجد" قرار دیا جائے اور "علیھا" بمعنی "معھا" قرار دیا جائے یعنی ہیئت کے ساتھ حرکت پائی جائے۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں زیادہ واضح عبارت شیخ عبدالقاہر جرجانیؒ کی "اسرار البلاغۃ" کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ وہ شی جس کی وجہ سے تشبیہ میں لطافت اور سحر انگیزی پیدا ہوتی ہے یہ ہے کہ تشبیہ ایسی ہیئتوں میں پائی جائے جن کے ساتھ حرکتیں پائی جائیں۔ پھر ان حرکتوں سے مرکب ہیئت جو تشبیہ میں مقصود اور وجہ شبہ ہے، دو قسم پر ہے، ایک یہ کہ حرکت جسم کے دیگر اوصاف کے ساتھ مقترن ہو، دوسری یہ کہ ہیئت صرف حرکتوں سے مرکب ہو جسم کے دیگر اوصاف اس کے ساتھ مقترن نہ ہوں۔

ف۔ ماتنؒ اور شیخؒ کی عبارتوں میں فرق یہ ہے کہ ماتنؒ کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ ہیئت بنفسہا متحقق ہے اور حرکت اس پر واقع ہے، حالانکہ مقصود یہ ہے کہ حرکت اور دیگر اوصاف کے اقتران سے ہیئت حاصل ہوتی ہے اور یا ہیئت جہات مختلفہ کی طرف پائی جانے والی حرکت سے حاصل ہوتی ہے۔ شیخؒ نے لطافت اور سحر انگیزی کو تشبیہ کے اوصاف قرار دیئے ہیں، جبکہ ماتنؒ نے وجہ شبہ کی صفات بنائی ہیں۔

(۳) پہلی قسم (کہ وجہ شبہ ایسی ہیئت ہو جو حرکت اور جسم کے دیگر اوصاف سے مرکب ہو) کی مثال عبداللہ بن المعتز یا ابو النجم کا شعر ہے: "اَلشَّمْسُ کَالْمِرْاۃِ فِیْ کَفِّ الْاَشَلِّ :: لَمَّا رَاَیْتُھَا بَدَتْ فَوْقَ الْجَبَلِ" (سورج اس آئینہ کی طرح ہے جو آئینہ رعشہ والے شخص کے ہاتھ میں ہو، جب میں نے دیکھا اس کو کہ ظاہر ہوا پہاڑ کے اوپر) جس میں سورج کو رعشہ والے شخص کے ہاتھ میں پائے جانے والے آئینہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے، وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو ایسی گولائی سے حاصل ہو جو روشنی اور پے در پے تیز حرکت کے ساتھ متصل ہو، روشنی کی تیزی کے ساتھ ساتھ، اور ایسا معلوم ہوتا ہو کہ شعاع پھیل کر دائرہ سے باہر نکل جانا چاہتی ہے اور پھر اچانک اس کی رائے بدل جاتی ہے اور انبساط سے انقباض کی طرف لوٹ جاتی ہے گویا وہ اطراف دائرہ سے وسط دائرہ کی طرف لوٹ رہی، اور وجہ شبہ مذکورہ ہیئت اس لئے کہ انسان جب سورج کو اس کا جسم بخوبی معلوم کرنے کے لیے گہری نظر سے دیکھتا ہے تو وہ سورج کو یہی ہیئت پیدا کرنے والا پاتا ہے کیونکہ سورج گول ہے اور اس کی شعاع میں تیز خیالی حرکت پائی جاتی ہے، اور یہی نقشہ مرتعش کے ہاتھ میں آئینہ کا بھی ہوتا ہے، لہذا شاعر کے اس شعر میں مذکورہ ہیئت مرکبہ وجہ شبہ ہے۔

(۴) دوسری صورت یہ ہے کہ ہیئت صرف حرکات سے مرکب ہو جسم کے دیگر اوصاف کا لحاظ نہ ہو، البتہ جیسا کہ پہلی صورت میں حرکت کے ساتھ دیگر اوصاف کا ہونا ضروری ہے تا کہ وجہ شبہ مرکب ہو اسی طرح اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ جسم کی مختلف جہات کی طرف بہت ساری حرکتیں ہوں گویا بعض حرکتیں دائیں بعض بائیں اور بعض اوپر اور بعض نیچے کی طرف ہوں، یہ اس لیے تا کہ ترکیب متحقق ہو، کیونکہ صرف ایک جانب کی حرکت سے حاصل شدہ وجہ شبہ مفرد ہوگی اور وہ مفرد حرکت ہے، مرکب نہ ہوگی، یہی وجہ ہے کہ چکی، ڈول

اور تیر کی حرکت مفرد شمار ہوتی ہے کیونکہ اس حرکت میں وحدت پائی ہے ترکیب نہیں اس لیے کہ ان اشیاء کی حرکت ایک جانب میں ہوتی ہے۔ بخلاف مصحف کی حرکت کے کہ اس میں ترکیب پائی جاتی ہے جیسا کہ عبداللہ بن المعتز کا شعر ہے "وَكَأَنَّ الْبَرْقَ مُصْحَفُ قَارِ :: فَانْطِبَاقًا مَرَّةً وَانْفِتَاحًا" (گویا کہ آسمانی بجلی قاری کے مصحف کی طرح ہے، جو کبھی بند ہوتا ہے اور کبھی کھلتا ہے) کیونکہ قاری کا قرآن مجید کھلنے اور بند ہونے کے وقت دو جہتوں کی طرف حرکت کرتا ہے، بند ہونے کے وقت اوپر کی طرف اور کھلنے کے وقت نیچے کی طرف حرکت کرتا ہے۔ لہذا مصحف کی حرکت میں ترکیب پائی جاتی ہے۔ نیز قرآن مجید بوقت انطباق وانفتاح دائیں اور بائیں کو بھی حرکت کرتا ہے جس کو شارحؒ نے ذکر نہیں کیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ آسمانی بجلی کو قاری کے قرآن مجید کے ساتھ تشبیہ دی ہے وجہ شبہ مختلف جہات میں حرکت ہے جس کے ساتھ بجلی اور قرآن مجید کے جسم کے دیگر اوصاف کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے ترکیب کو بیان کیا ہے کہ "مِنَ الْهَيْئَةِ" بیان ہے "كَمَا" کے "مَا" کا۔ اور لغت میں "بَدَالَهُ" اس وقت کہتے ہیں جب وہ نادم ہو جائے، اور مرادی معنی یہ ہے کہ شعاع کے لیے کہ پہلی رائے کے برخلاف ایک اور رائے ظاہر ہوگئی۔ ماتنؒ کی عبارت "فَهُنَاكَ أَيْضًا" میں اشارہ اس طرف ہے کہ جیسا کہ پہلی قسم میں حرکت کے ساتھ جسم کے دیگر اوصاف مقترن ہوتے ہیں اسی طرح اس دوسری قسم میں حرکتوں کی کثرت ضروری ہے تاکہ اس قسم میں بھی ترکیب ثابت ہو۔ لفظ "قَارِ" کے بارے میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ "قَارِ" اصل میں "قَارِئ" تھا پھر ہمزہ حذف ہوگیا۔ مطلب یہ ہے کہ چونکہ ہمزہ ماقبل مکسور آخر میں واقع ہے اس لیے پہلے ہمزہ یاء سے بدل گیا پھر "قَاضٍ" والے قانون کے تحت یاء کو حذف کر دیا "قَارِ" بن گیا۔ "فَانْطِبَاقًا وَانْفِتَاحًا" سے شاعر نے وجہ شبہ کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو حرکات مختلفہ کے اقتران سے حاصل ہوتی ہے۔ "اى فَيَنْطَبِقُ اِنْطِبَاقًا مَرَّةً" سے شارحؒ نے ترکیب کی طرف اشارہ کیا ہے کہ "انطباق اور انفتاح" دونوں مفعول مطلق ہیں ان کے عامل افعال مقدر ہیں تقدیری عبارت ہے "فَيَنْطَبِقُ اِنْطِبَاقًا مَرَّةً وَيَنْفَتِحُ اِنْفِتَاحًا أُخْرَىٰ"۔

(۵) ماتنؒ نے اس سے پہلے بتایا تھا کہ کبھی ترکیب ہیئت حرکت میں پائی جاتی ہے جس کی دو قسمیں گذر چکیں۔ اب کہتے ہیں کہ کبھی ترکیب ہیئت سکون میں پائی جاتی ہے۔ یاد رہے کہ سکون میں پائی جانے والی مرکب ہیئت کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ ترکیب کے ساتھ جسم کی دیگر صفات کا بھی لحاظ ہو، دوسری یہ کہ جسم کی دیگر صفات کا لحاظ نہ ہو، البتہ سکون کے افراد متعدد ہوں، مصنفؒ نے دوسری قسم کو ذکر نہیں کیا ہے، اور پہلی قسم کی مثال میں کتے کی تعریف میں متنبی کا شعر پیش کیا ہے "يُقْعِي جُلُوسَ الْبَدَوِيِّ الْمُصْطَلِي :: بِأَرْبَعٍ مَجْدُولَةٍ لَمْ تُجْدَلِ" (وہ کتا اپنی دونوں سرینوں پر ایسا بیٹھتا ہے جیسا کہ آگ سینکنے والا دیہاتی بیٹھتا ہے) مشبہ کتا ہے جو پچھلے پاؤں پر بیٹھ جاتا ہے اور اگلے پاؤں کو ستونوں کی شکل میں کھڑا کر دیتا ہے، اور مشبہ بہ وہ دیہاتی شخص ہے جو سردی کے موقع پر آگ جلا کر دو پاؤں پر بیٹھ کر ہاتھوں کو زمین پر جلائی ہوئی آگ پر تاپنے کے لیے پھیلا دیتا ہے۔ اور وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو ماخوذ ہے سرین کے بل بیٹھے ہوئے کتے کے اعضاء کے وقوع سے کیونکہ کتے کے ہر عضو کے لیے حالت اقعاء میں ایک خاص قسم کا وقوع اور سکون ہے اور مجموعہ

کے لیے ایک خاص ہیئت اور صورت ہے جو مذکورہ وقوعات اور سکونات سے مرکب ہے۔ اسی طرح آگ تاپتے وقت دیہاتی کے ہر عضو کے لیے ایک خاص وقوع اور سکون ہوتا ہے اور مجموعہ کے لیے ایک ہیئت ہوتی ہے جو اس کے اعضاء کے وقوع اور سکون سے حاصل ہوتی ہے۔

شارح نے "يَقْعِي" کا ترجمہ کیا ہے کہ کتا سرینوں کے بل بیٹھتا ہے۔ اور "مُصْطَلِي" ماخوذ ہے "اِصْطَلٰى بِالنَّارِ" سے یعنی اس نے آگ سے گرمی حاصل کی۔ اور "مِنْ مَوْقِعِ كُلِّ عُضْوٍ مِنْهُ" میں "موقع" مصدر بمعنی وقوع اور سکون ہے، ظرف کا صیغہ نہیں ہے، اسی طرح "مِنْ تِلْكَ الْمَوَاقِعِ" میں بھی "مواقع" وقوعات اور سکونات کے معنی میں ہے، ظرف کا صیغہ نہیں۔

(۱) وَالْمُرَكَّبُ الْعَقْلِيُّ مِنْ وَجْهِ الشَّبَهِ كَحِرْمَانِ الْاِنْتِفَاعِ بِاَبْلَغِ نَافِعٍ مَعَ تَحَمُّلِ التَّعَبِ فِيْ اِسْتِصْحَابِهٖ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿مَثَلُ الَّذِيْنَ حُمِّلُوا التَّوْرٰىةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوْهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا﴾ جَمْعُ سِفْرٍ بِكَسْرِ السِّيْنِ وَهُوَ الْكِتَابُ، فَاِنَّهٗ اَمْرٌ عَقْلِيٌّ مُنْتَزَعٌ مِنْ عِدَّةِ اُمُوْرٍ لِاَنَّهٗ رُوْعِيَ مِنَ الْحِمَارِ فِعْلٌ مَخْصُوْصٌ هُوَ الْحَمْلُ وَاَنْ يَكُوْنَ الْمَحْمُوْلُ اَوْعِيَةَ الْعُلُوْمِ وَاَنَّ الْحِمَارَ جَاهِلٌ لِمَا فِيْهَا وَكَذَا فِيْ جَانِبِ الْمُشَبَّهِ. (۲) وَاعْلَمْ اَنَّهٗ قَدْ يُنْتَزَعُ وَجْهُ الشَّبَهِ مِنْ مُتَعَدِّدٍ فَيَقَعُ الْخَطَاءُ لِوُجُوْبِ اِنْتِزَاعِهٖ مِنْ اَكْثَرَ مِنْ ذَالِكَ الْمُتَعَدِّدِ كَمَا اِذَا انْتُزِعَ وَجْهُ الشَّبَهِ مِنَ الشَّطْرِ الْاَوَّلِ مِنْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: كَمَا اَبْرَقَتْ قَوْمًا عِطَاشًا ☆ فِي الْاَسَاسِ اَبْرَقَتْ لِيْ فُلَانَةٌ اِذَا تَحَسَّنَتْ لَكَ وَتَعَرَّضَتْ فَالْكَلَامُ هٰهُنَا عَلٰى حَذْفِ الْجَارِّ وَاِيْصَالِ الْفِعْلِ اَيْ اَبْرَقَتْ لِقَوْمٍ عِطَاشٍ جَمْعُ عَطْشَانٍ غَمَامَةٌ: فَلَمَّا رَاَوْهَا اَقْشَعَتْ وَتَجَلَّتْ. اَيْ تَفَرَّقَتْ وَانْكَشَفَتْ فَانْتِزَاعُ وَجْهِ الشَّبَهِ مِنْ مُجَرَّدِ قَوْلِهٖ كَمَا اَبْرَقَتْ قَوْمًا عِطَاشًا غَمَامَةٌ خَطَاءٌ لِوُجُوْبِ اِنْتِزَاعِهٖ مِنَ الْجَمِيْعِ اَيْ جَمِيْعِ الْبَيْتِ، فَاِنَّ الْمُرَادَ التَّشْبِيْهُ اَيْ تَشْبِيْهُ الْحَالَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِي الْاَبْيَاتِ السَّابِقَةِ بِحَالَةِ ظُهُوْرِ غَمَامَةٍ لِلْقَوْمِ الْعِطَاشِ ثُمَّ تَفَرُّقِهَا وَانْكِشَافِهَا وَبَقَائِهِمْ مُتَحَيِّرِيْنَ بِاتِّصَالٍ اَيْ بِاعْتِبَارِ اِتِّصَالٍ فَالْبَاءُ هٰهُنَا مِثْلُهَا فِيْ قَوْلِهِ التَّشْبِيْهُ بِالْوَجْهِ الْعَقْلِيِّ اِذِ الْاَمْرُ الْمُشْتَرَكُ فِيْهِ هُوَ اِتِّصَالُ اِبْتِدَاءٍ مُطْمِعٍ بِانْتِهَاءٍ مُؤْيِسٍ (۳) وَهٰذَا بِخِلَافِ التَّشْبِيْهَاتِ الْمُجْتَمِعَةِ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا زَيْدٌ كَالْاَسَدِ وَالسَّيْفِ وَالْبَحْرِ فَاِنَّ الْقَصْدَ فِيْهَا اِلَى التَّشْبِيْهِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْاُمُوْرِ عَلٰى حِدَةٍ حَتّٰى لَوْ حُذِفَتْ ذِكْرُ الْبَعْضِ لَمْ يَتَغَيَّرْ حَالُ الْبَاقِيْ فِيْ اِفَادَةِ مَعْنَاهُ بِخِلَافِ الْمُرَكَّبِ فَاِنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنْهُ يَخْتَلُّ بِاِسْقَاطِ بَعْضِ الْاُمُوْرِ.

ترجمہ: اور وجہ شبہ مرکب عقلی جیسے انتہائی نافع چیز کے انتفاع سے محروم رہنا باوجود کہ مشقت اٹھانی پڑی ہو اس کو ساتھ رکھنے سے جیسے باری تعالیٰ کے قول "مَثَلُ الَّذِيْنَ حُمِّلُوا التَّوْرٰىةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوْهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا" اسفار جمع ہے سفر بکسر سین کی، اور وہ کتاب ہے، پس یہ امر عقلی ہے منتزع ہے چند امور سے کیونکہ رعایت کی گئی ہے جانب حمار میں فعل مخصوص کی اور وہ بوجھ اٹھانا ہے، اور یہ کہ ہو محمول علوم کا ظرف، اور حمار کا جاہل ہونا ہے اس سے جو اس میں ہے اور اسی طرح جانب مشبہ میں چند امور ملحوظ

ہیں، اور جان لو کہ کبھی منتزع کی جاتی ہے وجہ شبہ چند امور سے پس واقع ہو جاتی ہے اس میں غلطی کیونکہ واجب ہوتا ہے اس کا انتزاع ان متعدد کے اکثر سے جیسا کہ منتزع کی جائے وجہ شبہ پہلے مصرعہ سے "جیسے کسی پیاسی قوم کے سامنے بادل ظاہر ہوا، اساس کتاب میں ہے کہ "اَبْرَقَتْ لِیْ فُلَانَۃٌ" جب وہ خود کو مزین کر دے اور تیرے سامنے آئے، پس کلام یہاں بحذف جار اور ایصال فعل ہے" اَیْ اَبْرَقَتْ لِقَوْمٍ عِطَاشٍ "، اور عطاش جمع ہے عطشان کی، بادل، اور جب اس قوم نے اس کو دیکھا تو بادل دور رہوا اور مطلع صاف ہوا، یعنی متفرق ہوا اور دور ہو گیا، پس انتزاع وجہ شبہ کا صرف اس قول سے "کما ابرقت قوما عطاشا غمامۃ" خطاء ہے کیونکہ واجب ہے انتزاع مکمل سے یعنی مکمل بیت سے، کیونکہ مقصد تشبیہ دینا ہے یعنی تشبیہ دینا ہے ابیات سابقہ میں مذکور حالت کی بادل کے پیاسی قوم کے لیے ظاہر ہونے اور پھر متفرق ہونے اور دور ہونے اور ان کے متحیر رہ جانے کے ساتھ، باتصال یعنی باعتبار اتصال، پس باء یہاں ایسی ہے جیسے ان کے قول "اَلتَّشْبِیْہُ بِالْوَجْہِ الْعَقْلِیْ" میں ہے کیونکہ امر مشترک اس میں وہ اتصال ہے امید افزاء ابتداء کی مایوس کن انتہاء کے ساتھ اور یہ بخلاف تشبیہات مجتمعہ کے ہے جیسے ہمارے قول "زَیْدٌ کَالْاَسَدِ وَالسَّیْفِ وَالْبَحْرِ" کہ اس میں قصد ہے تشبیہ دینے کا امور مختلفہ میں سے ہر ایک کے ساتھ، حتی کہ اگر حذف کر دیا جائے بعض کا ذکر تو متغیر نہ ہوگا باقی کا حال معنی کا فائدہ دینے میں، بخلاف مرکب کے کیونکہ مقصود اس سے مختل ہوتا ہے بعض امور کے اسقاط سے۔

تشریح:۔(۱) چونکہ وجہ شبہ کی دوسری قسم (مرکب منزل بمنزلۃ الواحد) کی دو قسمیں ہیں، حسی اور عقلی۔ مصنف حسی کے بیان سے فارغ ہو گئے تو عقلی کے بیان کو شروع فرمایا۔ فرماتے ہیں وجہ شبہ مرکب عقلی کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿مَثَلُ الَّذِیْنَ حُمِّلُوا التَّوْرٰۃَ ثُمَّ لَمْ یَحْمِلُوْھَا کَمَثَلِ الْحِمَارِ یَحْمِلُ اَسْفَارًا﴾ [سورۂ جمعہ:۵] (مثال ان لوگوں کی جن پر لادی تورات، پھر نہ اٹھائی انہوں نے جیسے مثال گدھے کی کہ پیٹھ پر لے چلتا ہے کتابیں) جس میں مشبہ یہود کے علماء کی حالت ہے جو منتزع ہے چند امور سے (۱) معنوی طور پر تورات کو اٹھاتے ہیں (۲) جو مفید ترین شی ہے (۳) مگر اس سے فائدہ حاصل نہیں کرتے یعنی تورات پر عمل نہیں کرتے ہیں۔ اور مشبہ بہ گدھے کی حالت ہے جو چند امور سے منتزع ہے (۱) کتابوں کا بوجھ اٹھا کر مشقت برداشت کرتا ہے (۲) کتابیں مفید ترین چیزیں ہیں (۳) اور ان سے فائدہ حاصل نہیں کرتا ہے۔ اور وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو ماخوذ ہے سود مند ترین اشیاء کا پاس ہونے کی مشقت برداشت کرنے کے باوجود فائدہ سے محروم ہونے سے۔ ظاہر ہے یہ وجہ شبہ مرکب عقلی ہے کیونکہ چند امور سے ماخوذ ہے اس لیے کہ جانب حمار میں فعل مخصوص یعنی حمل کتب، اور محمول کا ظروف علم ہونا اور حمار کا ان سے فائدہ نہ اٹھانا پایا جاتا ہے، اسی طرح جانب مشبہ میں بھی کئی امور کی رعایت کی گئی ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ "اَسْفَار" جمع ہے "سِفْر" بکسر السین کی بمعنی بڑی کتاب۔

(۲) مصنف نے وجہ شبہ مرکب کے لیے ایک شرط ذکر کی ہے وہ یہ کہ کسی تشبیہ میں طرفین جتنے امور میں شریک ہوں ان سب سے وجہ شبہ اخذ کرنا شرط ہے ان میں سے بعض امور سے وجہ شبہ اخذ کرنے اور بعض کو چھوڑنے سے تشبیہ فاسد ہو جاتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ، شبہ متعدد امور سے اخذ کی جاتی ہے جبکہ وہاں ان سے زیادہ چیزوں کا لحاظ کرنا ضروری ہوتا ہے اس لیے تشبیہ

فاسد ہو جاتی ہے، مثلاً شاعر کا شعر ہے "کَمَا اَبْرَقَتْ قَوْمًا عِطَاشًا غَمَامَۃٌ: فَلَمَّا رَأَوْھَا اَقْشَعَتْ وَتَجَلَّتْ" (جیسا کہ چمکا پیاسی قوم کے لیے بادل، پس جب دیکھا انہوں نے اس بادل کو تو وہ متفرق ہو گیا اور دور ہوا) جس میں ضروری ہے کہ دونوں مصرعوں سے وجہ شبہ کو اخذ کیا جائے، لیکن اگر کسی نے صرف پہلے مصرعہ "کَمَا اَبْرَقَتْ قَوْمًا عِطَاشًا غَمَامَۃٌ" سے وجہ شبہ کو اخذ کیا تو تشبیہ فاسد ہو جائے گی کیونکہ وجہ شبہ شعر کے دونوں مصرعوں سے اخذ کرنا واجب ہے اس لیے کہ شاعر کی مراد اس شعر سے اس حالت کو تشبیہ دینا ہے جو حالت سابقہ اشعار میں مذکور ہے کسی پیاسی قوم کے لیے بادل کے ظاہر ہونے اور پھر منتشر ہو کر دور ہونے اور قوم کے حیران رہ جانے کے ساتھ، یعنی پُرامید ابتداء کو مایوس کن انتہاء کے ساتھ ملانے کے اعتبار سے تشبیہ دینا مقصود ہے کیونکہ طرفین میں امر مشترک پُرامید ابتداء کا مایوس کن انتہاء کے ساتھ اتصال ہے۔ جبکہ پہلے مصرعہ میں صرف پرامید ابتداء کا ذکر ہے، مایوس کن انتہاء کا ذکر اس میں نہیں ہے لہذا صرف پہلے مصرعہ سے وجہ شبہ اخذ کرنا درست نہیں۔

مذکورہ شعر سے پہلے شاعر کا شعر ہے "لَقَدْ اَطْمَعَتْنِیْ بِالْوِصَالِ تَبَسُّمًا: وَبَعْدَ انْتِظَارِیْ اَعْرَضَتْ وَتَوَلَّتْ" (یعنی محبوبہ نے ہنس کر مجھے وصال کی امید دلائی، مگر میرے انتظار کے بعد اس نے اعراض کیا اور منہ موڑا)۔ پس میری ابتداء میں امید وصال اور انتہاء میں مایوسی ایسی ہے جیسا کہ پیاسی قوم کے لیے بادل ظاہر ہو جائے جس سے ان کو بارش کی امید پیدا ہو جاتی ہے پھر جب وہ اس کو دیکھ لیتے ہیں تو بادل منتشر ہو کر دور ہو جاتا ہے اور قوم مایوس رہ جاتی ہے۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے لفظ "اَبْرَقَتْ" کی تحقیق کی ہے کہ اساس نامی کتاب (علامہ زمخشری کی لغت میں مبسوط کتاب ہے) میں ہے کہ "اَبْرَقَتْ لِیْ فُلَانَۃٌ" اس وقت کہتے ہیں جب وہ خود کو تیرے لیے مزین اور ظاہر کر دے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ "اَبْرَقَتْ قَوْمًا عِطَاشًا" اصل میں "اَبْرَقَتْ لِقَوْمٍ عِطَاشٍ" ہے پھر لام کو حذف کیا اور "اَبْرَقَتْ" براہ راست قوم کی طرف متعدی کر دیا جس کو فن بدیع کی اصطلاح میں "حذف و الایصال" کہتے ہیں۔ اور "عِطَاش" جمع ہے "عَطْشَان" کی۔

شارحؒ نے "اَیْ بِاعْتِبَارِ اتِّصَال" سے اشارہ کیا کہ "بِاتِّصَال" کی باء آلہ اور اعتبار کے لیے ہے جیسا کہ اہل معانی کہتے ہیں "اَلتَّشْبِیْہُ بِالْوَجْہِ الْعَقْلِیْ" یعنی تشبیہ بواسطہ وجہ شبہ عقلی اور باعتبار وجہ شبہ عقلی۔

(۴) شارحؒ فرماتے ہیں کہ سابق سے معلوم ہوا کہ وجہ شبہ مرکب میں کسی ایک جزء کو ساقط کرنے سے تشبیہ فاسد ہو جاتی ہے لہذا جتنے بھی اجزاء کا ہیئت مشترعہ میں دخل ہو ان سب کا لحاظ کرنا ضروری ہے، باقی تشبیہ مجتمع میں صحت تشبیہ کے لیے تمام اجزاء کا ذکر ضروری نہیں۔ تشبیہ مجتمع وہ ہے جس میں مشبہ ایک ہو اور مشبہ بہ متعدد ہوں جیسے "زَیْدٌ کَالْاَسَدِ وَالسَّیْفِ وَالْبَحْرِ" جس میں مشبہ (زید) ایک ہے اور مشبہ بہ (اسد، سیف، بحر) متعدد ہیں، پس اگر "زَیْدٌ کَالْاَسَدِ وَالسَّیْفِ" کہا تب بھی تشبیہ صحیح ہے اور اگر صرف "زَیْدٌ کَالْاَسَدِ" کہا تب بھی صحیح ہے۔

(۱) وَالْمُتَعَدِّدُ الْحِسِّيُّ كَاللَّوْنِ وَالطَّعْمِ وَالرَّائِحَةِ فِي تَشْبِيهِ فَاكِهَةٍ بِأُخْرَى، وَ الْمُتَعَدِّدُ الْعَقْلِيُّ كَحِدَّةِ النَّظَرِ وَكَمَالِ الْحَذَرِ وَإِخْفَاءِ السِّفَادِ أَيْ نَزْوِ الذَّكَرِ عَلَى الْأُنْثَى فِي تَشْبِيهِ طَائِرٍ بِالْغُرَابِ وَ الْمُتَعَدِّدُ الْمُخْتَلِفُ أَيِ الَّذِي بَعْضُهُ حِسِّيٌّ وَبَعْضُهُ عَقْلِيٌّ كَحُسْنِ الطَّلْعَةِ الَّذِي هُوَ حِسِّيٌّ وَنَبَاهَةِ الشَّأْنِ أَيْ شَرَفِهِ وَاشْتِهَارِهِ الَّذِي هُوَ عَقْلِيٌّ فِي تَشْبِيهِ إِنْسَانٍ بِالشَّمْسِ (۲) فَفِي الْمُتَعَدِّدِ يُقْصَدُ اشْتِرَاكُ الطَّرَفَيْنِ فِي كُلٍّ مِنَ الْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ وَلَا يُعْمَدُ إِلَى انْتِزَاعِ هَيْئَةٍ مِنْهَا تَشْتَرِكُ هِيَ فِيهَا. (۳) وَاعْلَمْ أَنَّهُ ☆ الضَّمِيرُ لِلشَّأْنِ قَدْ يُنْتَزَعُ الشَّبَهُ أَيِ التَّمَاثُلُ يُقَالُ بَيْنَهُمَا شَبَهٌ بِالتَّحْرِيكِ أَيْ تَشَابُهٌ وَالْمُرَادُ هٰهُنَا مَا بِهِ التَّشَابُهُ أَعْنِي وَجْهَ التَّشْبِيهِ مِنْ نَفْسِ التَّضَادِّ لِاشْتِرَاكِ الضِّدَّيْنِ فِيهِ أَيْ فِي التَّضَادِّ لِكَوْنِ كُلٍّ مِنْهُمَا مُضَادًّا لِلْآخَرِ ثُمَّ يُنَزَّلُ التَّضَادُّ مَنْزِلَةَ التَّنَاسُبِ بِوَاسِطَةِ تَمْلِيحٍ أَيْ إِتْيَانٍ بِمَا فِيهِ مَلَاحَةٌ وَظَرَافَةٌ يُقَالُ مَلَّحَ الشَّاعِرُ إِذَا أَتَى بِشَيْءٍ مَلِيحٍ ☆ وَقَالَ الْإِمَامُ الْمَرْزُوقِيُّ فِي قَوْلِ الْحَمَاسِيِّ. شِعْرٌ: أَتَانِي مِنْ أَبِي أَنَسٍ وَعِيدٌ:: فَسَلَّ لِغَيْظَةِ الضَّحَّاكِ جِسْمِي: إِنَّ قَائِلَ هٰذِهِ الْأَبْيَاتِ قَدْ قَصَدَ بِهَا الْهُزْءَ وَالتَّمْلِيحَ وَأَمَّا الْإِشَارَةُ إِلَى قِصَّةٍ أَوْ مَثَلٍ أَوْ شِعْرٍ فَإِنَّمَا هُوَ التَّلْمِيحُ بِتَقْدِيمِ اللَّامِ عَلَى الْمِيمِ وَسَيَجِيءُ ذِكْرُهُ فِي الْخَاتِمَةِ وَالتَّسْوِيَةُ بَيْنَهُمَا إِنَّمَا وَقَعَتْ مِنْ جِهَةِ الْعَلَّامَةِ الشِّيرَازِيِّ وَهُوَ سَهْوٌ أَوْ تَهَكُّمٍ أَيْ سُخْرِيَةٍ وَاسْتِهْزَاءٍ فَيُقَالُ لِلْجَبَانِ مَا أَشْبَهَهُ بِالْأَسَدِ وَلِلْبَخِيلِ أَنَّهُ حَاتِمٌ كُلٌّ مِنَ الْمِثَالَيْنِ صَالِحٌ لِلتَّمْلِيحِ وَالتَّهَكُّمِ وَإِنَّمَا يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا بِحَسَبِ الْمَقَامِ فَإِنْ كَانَ الْقَصْدُ إِلَى مَلَاحَةٍ وَظَرَافَةٍ دُونَ اسْتِهْزَاءٍ وَسُخْرِيَةٍ بِأَحَدٍ فَتَمْلِيحٌ وَإِلَّا فَتَهَكُّمٌ.

ترجمہ:۔ اور متعدد حسی جیسے لون، طعم، رائحہ ایک میوے کو دوسرے کے ساتھ تشبیہ دینے میں، اور متعدد عقلی جیسے تیزی نظر، کمال احتیاط، اور جفتی کا اخفاء یعنی چڑھنا نر کا مادے پر، پرندے کو تشبیہ دینے میں کوے کے ساتھ، اور متعدد مختلف کہ اس کا بعض حصہ حسی ہو اور بعض عقلی ہو جیسے خوب روئی، جو کہ حسی ہے اور بلندی شان یعنی شرافت اور مشہور ہونا جو کہ عقلی ہے انسان کو آفتاب کے ساتھ تشبیہ دینے میں، پس متعدد میں قصد کیا جاتا ہے طرفین کے اشتراک کا امور مذکورہ میں سے ہر ایک میں اور قصد نہیں کیا جاتا ان سے ہیئت کے انتزاع کا کہ مشترک ہو وہ ان میں، اور جان لو کہ "انہ" میں ضمیر شان ہے، کبھی منتزع کی جاتی ہے وجہ شبہ، شبہ بمعنی تماثل ہے کہا جاتا ہے "بَيْنَهُمَا شَبَهٌ" یعنی ان میں مشابہت ہے، "شَبَهٌ" متحرک ہے، بمعنی "تَشَابُهٌ"، اور مراد یہاں اس سے ما بہ التشابہ ہے یعنی وجہ تشبیہ، نفس تضاد سے بوجہ شریک ہونے ضدین کے اس میں یعنی تضاد میں بوجہ ہر ایک کے دوسرے کے ضد ہونے کے، پھر اتار دیا جاتا ہے تضاد کو مرتبہ تناسب میں بواسطہ تملیح کے یعنی لانا وہ جس میں ملاحت اور ظرافت ہو کہا جاتا ہے "مَلَّحَ الشَّاعِرُ" جب وہ کوئی ملیح چیز پیش کردے، اور کہا ہے امام مرزوقی نے حماسی کے قول میں شعر "أَتَانِي مِنْ أَبِي أَنَسٍ وَعِيدٌ:: فَسَلَّ لِغَيْظَةِ الضَّحَّاكِ جِسْمِي" کہ قائل ان ابیات کا نے قصد کیا ہے ان سے استہزاء اور تملیح کا، اور بہرحال اشارہ، یا کہاوت یا شعر کی طرف اشارہ تو وہ تلمیح لام کی میم پر تقدیم کے ساتھ اور عنقریب آئے گا اس کا ذکر خاتمہ میں، اور تسویہ ان

دو کے درمیان واقع ہوا ہے علامہ شیرازی کی طرف سے اور وہ سہو ہے، یا بواسطہ تہکم یعنی مذاق اور استہزاء پس کہا جائے بزدل کو" کتنا مشابہ ہے شیر کے ساتھ" اور بخیل کو" کہ یہ حاتم ہے" ہر ایک ان دونوں مثالوں میں سے صالح ہے تملیح اور تہکم کی، اور ان دونوں میں فرق ہو سکتا ہے مقام کے اعتبار سے، پس اگر قصد ملاحت اور ظرافت کا ہو نہ کہ استہزاء اور مذاق کسی کے ساتھ تو تملیح ہے ورنہ تہکم ہے۔

تشریح:۔(۱) وجہ شبہ کی تین قسمیں ہیں، واحد، مرکب، متعدد۔ مصنف "پہلی دو قسموں کے بیان سے فارغ ہو گئے تو تیسری قسم کو شروع فرمایا۔ وجہ شبہ متعدد کی تین قسمیں ہیں، حسی، عقلی، بعض اجزاء حسی اور بعض عقلی ہوں۔ حسی کی مثال جیسے کہا جائے کہ "سیب ناشپاتی کی طرح ہے رنگ، ذائقہ اور خوشبو میں"۔ جس میں سیب مشبہ ہے اور ناشپاتی مشبہ بہ ہے اور وجہ شبہ رنگ، ذائقہ اور خوشبو ہے جو کہ متعدد ہیں اور ہر ایک محسوس ہے۔

اور متعدد عقلی کی مثال جیسے کہا جائے کہ "فلاں پرندہ کوے کی طرح ہے نظر کی تیزی میں محتاط ہونے میں اور خفیہ طور پر جفتی کرنے میں" جس میں پرندہ مشبہ اور کوا مشبہ بہ ہے اور تیز نظری محتاط ہونا اور خفیہ طور پر جفتی کرنا وجہ شبہ ہے جو کہ متعدد چیزیں ہیں اور عقلی ہیں محسوسات میں سے نہیں۔

اور وجہ شبہ متعدد مختلف (جس کے بعض اجزاء حسی اور بعض عقلی ہوں) کی مثال جیسے کہا جائے کہ "انسان سورج کی طرح ہے خوبصورتی (جو کہ حسی ہے) اور بلندی مرتبہ (جو عقلی ہے) میں۔ "نَبَاهَةُ الشَّانِ" بمعنی شرافت اور نیک شہرت، جو کہ عقلی ہے کیونکہ حواس کے ذریعہ سے شرافت اور شہرت کا ادراک نہیں کیا جا سکتا ہے۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ مرکب اور متعدد میں فرق یہ ہے کہ وجہ شبہ متعدد میں قصد یہ ہوتا ہے کہ طرفین وجہ شبہ میں مذکور امور میں سے ہر ایک میں شریک ہوں، جبکہ وجہ شبہ مرکب میں ایک ہیئت کو اخذ کیا جاتا ہے جس میں طرفین شریک ہوتے ہیں، ہر ایک امر میں اشتراک کا قصد نہیں ہوتا ہے۔

(۳) یہاں تک ان وجوہ شبہ کا ذکر تھا جن میں طرفین حقیقۃً شریک ہو سکتے تھے، اب یہاں سے ایک ایسی وجہ شبہ کی تفصیل بیان کرتے ہیں جس میں طرفین مجازاً شریک ہوتے ہیں، یعنی نفس تضاد سے وجہ شبہ اخذ کی جاتی ہے کیونکہ وجہ شبہ میں طرفین شریک ہوتے ہیں اور یہاں طرفین کا اشتراک تضاد میں ہے کیونکہ طرفین (مشبہ و مشبہ بہ) میں سے ہر ایک دوسری طرف کی ضد ہوتی ہے۔ پھر بواسطہ تملیح یا بواسطہ تہکم تضاد کو بمنزلہ تناسب کے فرض کر لیتے ہیں جیسے ایک بزدل شخص کے بارے میں کہا جائے کہ "مَا اَشْبَهَهُ بِالْاَسَدِ" جس میں بزدل شخص مشبہ ہے اور اسد مشبہ بہ ہے اور شجاعت وجہ شبہ ہے جو تملیحی اور تہکمی وجہ شبہ ہے کیونکہ بزدل آدمی میں شجاعت واقعی نہیں پائی جاتی ہے۔ اور بخیل شخص کے بارے میں کہا جائے کہ "اِنَّهُ كَحَاتِمٍ" جس میں بخیل شخص مشبہ ہے اور حاتم مشبہ بہ ہے اور سخاوت وجہ شبہ ہے جو تملیحی اور تہکمی وجہ شبہ ہے کیونکہ بخیل شخص میں حقیقۃً سخاوت نہیں پائی جاتی ہے۔ ان دونوں مثالوں میں سے ہر ایک تملیح کی بھی مثال بن سکتی ہے اور تہکم کی بھی، دونوں میں فرق مقام کے اعتبار سے ہوتا ہے، اگر قصد ملاحت اور ظرافت کا ہو استہزاء اور مذاق کا قصد نہ ہو تو تملیح ہے

،اور اگر قصد استہزاء اور مذاق کا ہو تو تہکم ہے۔

☆شارحؒ نے "وَاعْلَمْ اَنَّهُ" کی ضمیر کو ضمیر شان قرار دیا ہے، لہٰذا اس کے مرجع کو تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور "شَبَه" شین اور باء کے فتحہ کے ساتھ ہے بمعنی تماثل ہے، کہا جاتا ہے "بَيْنَهُمَا شَبَهٌ" یعنی ان دونوں کے درمیان تشابہ اور تماثل ہے۔ یہاں "شَبَهٌ" سے مراد مابہ التشابہ ہے یعنی وجہ تشبیہ مراد ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ تملیح کا معنی ہے ایسا کلام پیش کرنا جس میں خوش طبعی اور ظرافت ہو، کہا جاتا ہے "مَلَّحَ الشَّاعِرُ" جب وہ شاعر ایسی شی پیش کر دے جس میں ملاحت اور ظرافت ہو۔

☆شارحؒ فرماتے ہیں کہ امام مرزوقیؒ نے تملیح اور تہکم کی مثال میں حماسی شاعر (شقیق بن سلیک الاسدی) کا شعر پیش کیا ہے "اَتَانِيْ مِنْ اَبِيْ اَنَسٍ وَعِيْدٌ:: فَسَلَّ لِغَيْظَةِ الضَّحَّاكِ جِسْمِيْ" (ابوانس سے مجھ کو دھمکی پہنچی ہے، پس پگھل گیا میرا جسم ضحاک کے غصہ کی وجہ سے) جس میں شاعر نے ابوانس نامی بزدل شخص کو ضحاک بادشاہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے، جس سے شاعر نے مذاق اور خوش طبعی کا قصد کیا ہے۔ ضحاک گذشتہ زمانے میں ایک بادشاہ گذرے ہیں جس کا غیظ وغضب مشہور تھا۔

امام مرزوقیؒ کے کلام سے شارحؒ کی غرض دو باتیں ہیں (۱) ایک یہ کہ امام مرزوقیؒ نے اپنی عبارت "قَدْ قَصَدَ بِهَا الْهَزْوَ وَالتَّمْلِيْحَ" میں ہزو اور تملیح کے درمیان واو عاطفہ لایا ہے، جبکہ ماتنؒ نے اپنے کلام (بِوَاسِطَةِ تَمْلِيْحٍ اَوْ تَهَكُّمٍ) میں تملیح اور تہکم کے درمیان "اَوْ" لایا ہے، تو شارحؒ نے امام مرزوقیؒ کی عبارت میں "اَوْ" کی بجائے واو لانے سے اشارہ کیا کہ ماتنؒ کے کلام میں بھی "اَوْ" برائے منع خلو ہے، لہٰذا تملیح اور تہکم میں تضاد نہیں ہے دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ (۲) دوسری یہ کہ تہکم ضد ہے تملیح (بتقدیم المیم علی اللام) کی نہ کہ تلمیح (بتقدیم اللام علی المیم) کی، تلمیح سے کسی قصہ، مثل یا کسی نادر شعر کی طرف اشارہ ہوتا ہے، لہٰذا تملیح اور تلمیح میں فرق ہے، تلمیح کی تفصیل کتاب کے آخر میں خاتمہ میں آئے گی۔ باقی تملیح اور تلمیح میں فرق کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت اس لیے پڑی کہ تلخیص کے شارح علامہ قطب الدین شیرازی نے ان دونوں کو ایک قرار دیا ہے حالانکہ ان دونوں میں فرق ہے علامہ شیرازیؒ سے سہو ہوا ہے۔

(۱) وَقَدْ سَبَقَ اِلٰى بَعْضِ الْاَوْهَامِ نَظَرًا اِلٰى ظَاهِرِ اللَّفْظِ اَنَّ وَجْهَ الشَّبَهِ فِيْ قَوْلِنَا لِلْجَبَانِ هُوَ اَسَدٌ وَلِلْبَخِيْلِ هُوَ حَاتِمٌ هُوَ التَّضَادُّ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ بِاعْتِبَارِ الْوَصْفَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّا اِذَا قُلْنَا الْجَبَانُ كَالْاَسَدِ فِي التَّضَادِّ اَيْ فِيْ كَوْنِ كُلٍّ مِنْهُمَا مُضَادًّا لِلْاٰخَرِ لَا يَكُوْنُ هٰذَا مِنَ التَّمْلِيْحِ وَالتَّهَكُّمِ فِيْ شَيْءٍ كَمَا اِذَا قُلْنَا السَّوَادُ كَالْبَيَاضِ فِي اللَّوْنِيَّةِ اَوْ فِي التَّقَابُلِ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّا اِذَا اَرَدْنَا التَّصْرِيْحَ بِوَجْهِ الشَّبَهِ فِيْ قَوْلِنَا لِلْجَبَانِ هُوَ اَسَدٌ تَمْلِيْحًا اَوْ تَهَكُّمًا لَمْ يَتَاَتَّ لَنَا اِلَّا اَنْ نَقُوْلَ فِي الشَّجَاعَةِ (۲) لٰكِنَّ الْحَاصِلَ فِي الْجَبَانِ اِنَّمَا هُوَ ضِدُّ الشَّجَاعَةِ فَنَزَّلْنَا تَضَادَّهُمَا مَنْزِلَةَ التَّنَاسُبِ وَجَعَلْنَا الْجُبْنَ بِمَنْزِلَةِ الشَّجَاعَةِ عَلٰى سَبِيْلِ التَّمْلِيْحِ وَالْهَزْوِ.

ترجمہ:۔اور سبقت کیا ہے بعض اوہام کو ظاہر لفظ کو دیکھتے ہوئے کہ ان وجہ شبہ ہمارے قول بزدل سے کہ وہ شیر ہے اور بخیل کو کہ وہ حاتم ہے وہ تضاد ہے جو دو متضاد وصفوں کے لحاظ سے طرفین کے درمیان مشترک ہے، اور اس میں نظر ہے کیونکہ جب ہم یہ کہیں کہ بزدل شیر کی طرح تضاد میں یعنی ان میں سے ہر ایک کے دوسرے کی ضد ہونے میں تو نہ ہوگا یہ قول تملیح اور تہکم، جیسے ہم یوں کہیں کہ سواد بیاض کی طرح ہے رنگت میں، یا تقابل میں اور یہ معلوم ہے کہ جب ہم ارادہ کرلیں وجہ شبہ کی تصریح کا ہمارے قول بزدل کو کہ وہ شیر ہے بطور تملیح یا بطور تہکم، تو نہیں ہے ممکن ہمارے لیے کہ ہم یہ کہیں "فِيْ الشُّجَاعَةِ" لیکن حاصل بزدل میں وہ ضد ہے شجاعت کی، پس ہم نے اتار دیا ان کے تضاد کو بمنزلہ تناسب اور کردیا بزدلی کو بمنزلہ شجاعت بطریق تملیح اور استہزاء۔

تشریح:۔(۱) بعض حضرات ماتنؒ کے کلام "لِاشْتِرَاكِ الضِّدَّيْنِ فِيْهِ" سے سمجھے ہیں کہ تملیح اور تہکم کی مذکورہ بالا مثالوں (یعنی بزدل کو اسد، اور بخیل کو سخی کہنے) میں وجہ شبہ تضاد ہے کیونکہ طرفین دو متضاد وصفوں (بزدلی اور شجاعت، بخل اور سخاوت) کے اعتبار سے تضاد میں شریک ہیں۔ شارحؒ نے ان کی اس رائے کو دو طرح سے رد کیا ہے (۱) ایک یہ کہ جب ہم کہہ دیں "اَلْجَبَانُ كَالْاَسَدِ فِيْ التَّضَادِ" یعنی بزدل اور اسد میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ ضد ہونے میں شریک ہے، تو یہ قول تملیح یا تہکم نہ ہوگا، اور "ثُمَّ يُنَزَّلُ مَنْزِلَةَ التَّنَاسُبِ" کہنے کی ضرورت نہ ہوگی بلکہ اس کا کوئی معنی نہ ہوگا کیونکہ یہ خلاف واقع ہے، پس یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا جائے کہ "اَلسَّوَادُ كَالْبَيَاضِ فِيْ اللَّوْنِيَّةِ" (سواد بیاض کی طرح ہے رنگ ہونے میں) یا "اَلسَّوَادُ كَالْبَيَاضِ فِيْ التَّقَابُلِ" (سواد بیاض کی طرح ہے تقابل میں)۔ ظاہر ہے کہ اس میں تملیح اور تہکم کچھ نہیں، لہٰذا "اَلْجَبَانُ كَالْاَسَدِ فِيْ التَّضَادِ" میں بھی تملیح یا تہکم نہ ہوگا۔ (۲) دوسری وجہ رد یہ ہے کہ یہ بات اپنی جگہ معلوم ہے کہ تشبیہ میں وجہ شبہ کی تصریح جائز ہے جبکہ تملیحاً اور تہکماً بزدل کو اسد کہنے کی صورت میں تضاد کی تصریح نہیں کی جاسکتی ہے کیونکہ اگر ہم "اَلْجَبَانُ كَالْاَسَدِ فِيْ التَّضَادِ" کہیں تو یہ تملیح اور تہکم سے نکل جائے گی۔ بلکہ مذکورہ مثال میں وجہ شبہ شجاعت قرار دینا ہوگا لہٰذا تضاد وجہ شبہ نہیں ہے۔

(۲) باقی یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ "اَلْجَبَانُ كَالْاَسَدِ" میں وجہ شبہ شجاعت قرار دینے میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ طرفین (جبان اور اسد) شجاعت میں شریک نہیں کیونکہ جبان میں شجاعت نہیں پائی جاتی بلکہ شجاعت کی ضد (بزدلی) پائی جاتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس وقت ہم ان کے تضاد کو تناسب کے درجے میں اتار کر جبن کو تملیحاً اور تہکماً بمنزلہ شجاعت کے قرار دیتے ہیں، پس جبان تنزیلاً اور مجازاً شجاع ہے، اس طرح طرفین کا وجہ شبہ (شجاعت) میں اشتراک ثابت ہوا۔

(۱) وَاَدَاتُهٗ اَیْ اَدَاةُ التَّشْبِيْهِ الْكَافُ وَكَاَنَّ ☆ وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ عِنْدَ الظَّنِّ بِثُبُوْتِ الْخَبَرِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ اِلَى التَّشْبِيْهِ سَوَاءٌ كَانَ الْخَبَرُ جَامِدًا اَوْ مُشْتَقًّا نَحْوُ كَاَنَّ زَيْدًا اَخُوْكَ وَكَاَنَّهٗ قَدِمَ وَمِثْلُ وَمَا فِيْ مَعْنَاهُ مِمَّا يُشْتَقُّ مِنَ الْمُمَاثَلَةِ وَالْمُشَابَهَةِ وَمَا يُؤَدِّيْ هٰذَا الْمَعْنٰى۔

ترجمہ:۔اور اس کے اداۃ یعنی تشبیہ کے اداۃ کاف ہے اور "کان" ہے اور کبھی استعمال کیا جاتا ہے اس وقت جبکہ ثبوت خبر کا ظن

ہو بلا قصدِ تشبیہ خواہ خبر جامد ہو یا مشتق جیسے "کَاَنَّ زَیْدًا اَخُوْکَ" اور "کَاَنَّہٗ قَدِمَ"، اور مثل ہے اور جو اس کے معنی میں ہو ان الفاظ میں سے جو مشتق ہو "مُمَاثَلَۃ" اور "مُشَابَھَۃ" اور جو اداء کرنے والے ہیں اس معنی کو۔

تشریح:۔(۱) مصنفؒ تشبیہ کے تین ارکان (مشبہ، مشبہ بہ اور وجہ شبہ) کے بیان سے فارغ ہو گئے تو چوتھے رکن یعنی اداتِ تشبیہ کے بیان کو شروع فرمایا۔ ادات لغت میں بمعنی آلہ ہے، اور یہاں مراد ہر وہ شی ہے جو تشبیہ کے لیے وسیلہ ہو خواہ اسم ہو جیسے "زَیْدٌ مِثْلُ عَمْرٍو" میں لفظ "مثل" اداتِ تشبیہ ہے اور اسم ہے، یا فعل ہو جیسے "زَیْدٌ یُمَاثِلُ عَمْرًوا" میں لفظ "یُمَاثِلُ" اداتِ تشبیہ ہے اور فعل ہے، اور یا حرف ہو جیسے "زَیْدٌ کَعَمْرٍو" میں کاف اداتِ تشبیہ ہے اور حرف ہے۔

پس اداتِ تشبیہ کاف ہے جیسے "زَیْدٌ کَعَمْرٍو" اور "کَاَنَّ" ہے جیسے "کَاَنَّ زَیْدًا اَسَدٌ"، اور مثل ہے جیسے "زَیْدٌ مِثْلُ عَمْرٍو" اور مثل کے ہم معنی دیگر مشتقات ہیں مثلاً "مُمَاثِلٌ" اور "مُشَابِہٌ" وغیرہ جیسے "زَیْدٌ مُمَاثِلُ عَمْرٍو" یا "زَیْدٌ مُشَابِہٌ لِعَمْرٍو"۔ اسی طرح وہ مشتقات جو تشبیہ کا معنی ادا کردے جیسے مقاربت اور مضاہات وغیرہ، مثلاً "زَیْدٌ مُقَارِبُ عَمْرٍو"۔

☆ شارحؒ فرماتے ہیں کہ "کَاَنَّ" اکثر تشبیہ کے قصد سے استعمال کیا جاتا ہے، اور کبھی تشبیہ کا قصد نہیں ہوتا ہے بلکہ ثبوت خبر کے بارے میں متکلم کے ظن اور گمان کے موقع پر استعمال ہوتا ہے یعنی جہاں متکلم کا گمان یہ ہوتا ہے کہ خبر ثابت ہے، خواہ خبر جامد ہو، جیسے: "کَاَنَّ زَیْدًا اَخُوْکَ" (گویا زید تیرا بھائی ہے) یا مشتق ہو، جیسے: "کَاَنَّ زَیْدًا قَدِمَ" (گویا زید آیا ہے)۔

(۱) وَالْاَصْلُ فِیْ نَحْوِ الْکَافِ اَیْ فِی الْکَافِ وَنَحْوِھَا کَلَفْظَۃِ نَحْوٍ وَمِثْلٍ وَشِبْہٍ بِخِلَافِ کَاَنَّ وَتَمَاثَلَ وَتَشَابَہَ اَنْ یَلِیَہُ الْمُشَبَّہُ بِہٖ لَفْظًا نَحْوُ زَیْدٌ کَالْاَسَدِ اَوْ تَقْدِیْرًا نَحْوُ قَوْلِہٖ تَعَالٰی اَوْ کَصَیِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ عَلٰی تَقْدِیْرِ اَوْ کَمَثَلِ ذَوِیْ صَیِّبٍ (۲) وَقَدْ یَلِیْہِ اَیْ نَحْوَ الْکَافِ غَیْرُہٗ اَیْ غَیْرُ الْمُشَبَّہِ بِہٖ نَحْوُ وَاضْرِبْ لَھُمْ مَثَلَ الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا کَمَاءٍ اَنْزَلْنٰہُ الْاٰیَۃ اِذْ لَیْسَ الْمُرَادُ تَشْبِیْہَ حَالِ الدُّنْیَا بِالْمَاءِ وَلَا بِمُفْرَدٍ اٰخَرَ یَتَمَحَّلُ تَقْدِیْرُہٗ بَلِ الْمُرَادُ تَشْبِیْہُ حَالِھَا فِیْ بَھْجَتِھَا وَنَضَارَتِھَا وَمَا یَتَعَقَّبُھَا مِنَ الْھَلَاکِ وَالْفَنَاءِ بِحَالَۃِ النَّبَاتِ الْحَاصِلِ مِنَ الْمَاءِ یَکُوْنُ اَخْضَرَ نَاضِرًا ثُمَّ یَیْبَسُ فَیُطَیِّرُ الرِّیَاحُ کَاَنْ لَّمْ یَکُنْ (۳) وَلَا حَاجَۃَ اِلٰی تَقْدِیْرِ کَمَثَلِ مَاءٍ لِاَنَّ الْمُعْتَبَرَ ھُوَ الْکَیْفِیَّۃُ الْحَاصِلَۃُ مِنْ مَضْمُوْنِ الْکَلَامِ الْمَذْکُوْرِ بَعْدَ الْکَافِ وَاعْتِبَارُھَا مُسْتَغْنٍ عَنْ ھٰذَا التَّقْدِیْرِ (۴) وَمَنْ زَعَمَ اَنَّ التَّقْدِیْرَ کَمَثَلِ مَاءٍ وَاَنَّ ھٰذَا مِمَّا یَلِی الْکَافَ غَیْرُ الْمُشَبَّہِ بِہٖ بِنَاءً عَلٰی اَنَّہٗ مَحْذُوْفٌ فَقَدْ سَھَا سَھْوًا بَیِّنًا لِاَنَّ الْمُشَبَّہَ بِہِ الَّذِیْ یَلِی الْکَافَ قَدْ یَکُوْنُ مَلْفُوْظًا وَقَدْ یَکُوْنُ مَحْذُوْفًا عَلٰی مَا صُرِّحَ بِہٖ فِی الْاِیْضَاحِ۔

ترجمہ:۔ اور مثل کاف میں اصل یعنی کاف اور اس کے مثل میں جیسے لفظ "نَحْو" اور "مِثْل" اور "شِبْہ" بخلاف "کَاَنَّ" اور "تَمَاثَلَ" اور "تَشَابَہَ" یہ کہ اس کے متصل ہو مشبہ بہ لفظاً جیسے "زَیْدٌ کَالْاَسَدِ" یا تقدیراً جیسے قول باری تعالیٰ "اَوْ کَصَیِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ" بتقدیر "اَوْ کَمَثَلِ ذَوِیْ صَیِّبٍ" اور کبھی اس کے یعنی مثل کاف کے متصل اس کا غیر ہوتا ہے یعنی مشبہ بہ کا غیر ہوتا ہے جیسے "وَاضْرِبْ

لَهُمْ مَثَلَ الخ '' کیونکہ مقصود حالِ دنیا کو پانی کے ساتھ یا کسی اور مفرد کے ساتھ تشبیہ دینا نہیں کہ جس کی تقدیر کا تکلف کیا جائے بلکہ دنیا کی زیب وزینت اوراس کی تروتازگی اوراس کے بعداس کے ہلاک اور فنا ہونے کی حالت کواس نبات کی حالت کے ساتھ تشبیہ دینا مقصود ہے جو پانی سے پیدا ہوکر سرسبز وشادات ہوتا ہے پھر خشک ہو جاتا ہے پس اس کو ہوائیں ایسی اُڑا دیتی ہیں گویا کہ کچھ نہیں ،اور ضرورت نہیں '' کَمَثَلِ مَاءٍ '' مقدر ماننے کی کیونکہ معتبر وہ کیفیت ہے جو کاف کے بعد کلام مذکور کے مضمون سے حاصل ہے اوراس کا اعتبار کرنا اس تقدیر سے مستغنی کر دیتا ہے،اور جس نے یہ گمان کیا ہے کہ تقدیر '' کَمَثَلِ مَاءٍ '' ہے،اور یہ وہ موقع ہے جس میں کاف کے متصل مشبہ بہ کا غیر ہے اس بناء پر کہ مشبہ بہ محذوف ہے تو یہ سہو ہوا ہے بالکل واضح سہو کیونکہ وہ مشبہ بہ جو کاف کے متصل ہوتا ہے وہ کبھی ملفوظ ہوتا ہے اور کبھی محذوف جیسا کہ ایضاح میں اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح :۔(۱)ادات تشبیہ بیان کرنے کے بعداب ماتنؒ ان کا طریقۂ استعمال بیان کرنا چاہتے ہیں کہ کہاں اداتِ تشبیہ کے بعد مشبہ آتا ہے اور کہاں مشبہ بہ؟ جاننا چاہیے کہ اداتِ تشبیہ دوقسم پر ہیں (۱) ایک قسم وہ ادات ہیں جو خود بھی مفرد ہوں اور مفردات پر داخل ہوں جیسے '' کاف، نحو، مثل، شبہ، مشابہ، مماثل '' اس قسم کے بعد لفظاً یا تقدیراً مشبہ بہ آتا ہے، لفظاً مشبہ بہ کی مثال '' زَیْدٌ کَالْاَسَدِ '' ہے جس میں '' اَلْاَسَدِ '' مشبہ بہ ہے اور کاف کے بعد لفظاً ذکر ہے۔اور تقدیراً مشبہ بہ کی مثال باری تعالیٰ کا قول ہے ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِیْ اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا اَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِیْ ظُلُمَاتٍ لَا یُبْصِرُوْنَ اَوْ كَصَیِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِیْهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِیْ اٰذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللّٰهُ مُحِیْطٌ بِالْكَافِرِیْنَ﴾ جس میں مقصود بالاستشہاد لفظِ '' صَیِّبٍ '' ہے کہ '' صَیِّبٍ '' مشبہ بہ نہیں بلکہ مشبہ بہ محذوف ہے تقدیری عبارت ہے '' كَمَثَلِ ذَوِی الصَّیِّبِ '' تو مشبہ بہ '' مَثَلِ ذَوِی الصَّیِّبِ '' ہے،اس تقدیر پر قرینہ یہ ہے کہ آگے '' یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِیْ اٰذَانِهِمْ '' میں موجود ضمائر کا مرجع '' صَیِّب '' نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ ان کا مرجع مشبہ بہ لفظ '' ذوی '' محذوف ہے اور لفظِ '' مثل '' معطوف علیہ کے ساتھ مناسبت کے لیے ذکر کیا ہے۔(۲) دوسری قسم وہ ادات ہیں جو خود جملہ ہیں جیسے '' یُشَابِهُ، یُمَاثِلُ، یُضَاهِی، شَابَهَ '' یا خود تو جملہ نہیں مگر جملہ پر داخل ہوتے ہیں جیسے لفظِ '' كَاَنَّ '' اس قسم کے بعد مشبہ آتا ہے جیسے '' زَیْدٌ یُمَاثِلُ عَمْرواً '' جس میں لفظ '' یُمَاثِلُ '' میں ضمیر فاعل ہے وہی مشبہ ہے اور مفعول یعنی '' عَمْرواً '' مشبہ بہ ہے۔اور '' كَاَنَّ زَیْدًا اَسَدٌ '' میں '' زیداً '' مشبہ ہے اور '' اسدٌ '' مشبہ بہ ہے۔مصنفؒ نے '' بِخِلَافِ كَاَنَّ وَتَمَاثَلَ وَتَشَابَهَ '' سے اسی قسم کو بیان کیا ہے۔

(۲)اور کبھی مرکب کے اجزاء سے ماخوذ ہیئتِ منتزعہ مشبہ بہ ہوتی ہے ایسی صورت میں کاف وغیرہ کے متصل مشبہ بہ یعنی ہیئت منتزعہ نہیں ہوتی بلکہ مرکب کا کوئی جزء ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول ہے ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا كَمَاءٍ اَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهٖ نَبَاتُ الْاَرْضِ فَاَصْبَحَ هَشِیْمًا تَذْرُوْهُ الرِّیَاحُ وَكَانَ اللّٰهُ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ مُقْتَدِرًا﴾ [سورۃ کہف:۴۵] (اور بتلادے ان کو مثل دنیا کی زندگی کی جیسے پانی اتارا ہم نے آسمان سے پھر رل مل کر نکلا اس کی وجہ سے زمین کا سبزہ پھر کل

کو ہو گیا پورا پورا اڑاتی رہی اس کو ہوائیں، اور اللہ تعالیٰ ہر شئی پر قادر ہے) آیت مبارکہ میں مشبہ دنیا کی زندگی کا مجموعہ ہے اور مشبہ بہ نباتات کی پیدائش سے فنا تک کی حالت ہے کیونکہ مقصود دنیا کی زیب وزینت اور اس کی تروتازگی اور اس کے بعد اس کے ہلاک اور فنا ہونے کی حالت کو اس نبات کی حالت کے ساتھ تشبیہ دینا ہے جو پانی سے پیدا ہو کر سرسبز وشاداب ہوتا ہے پھر خشک ہو جاتا ہے پس اس کو ہوائیں ایسی اڑا دیتی ہیں گویا کہ وہ کچھ بھی نہیں، حالِ دنیا کو پانی کے ساتھ یا کسی اور مفرد مثلاً نبات کے ساتھ تشبیہ دینا مقصود نہیں کہ جس کی تقدیر کا تکلف کر کے مشبہ بہ بنایا جائے کیونکہ مشبہ بہ تو مجموعہ حالتِ نبات ہے۔

(۳) قوله ولا حاجة الخ بعض حضرات آیتِ مذکورہ کو "اَوْ کَصَیِّبٍ" کی طرح سمجھتے ہیں کہتے ہیں کہ کاف کے بعد لفظ مثل یہاں بھی مقدر ہے اور وہی لفظ مثل مشبہ بہ ہے اور کاف کے متصل ہے، شارحؒ فرماتے ہیں اس کی ضرورت نہیں کیونکہ مشبہ بہ تو کلام مذکورہ کے مجموعہ سے حاصل شدہ حالتِ نباتات ہے (یعنی نباتات کا پانی سے پیدا ہو کر سرسبز وشاداب ہونا پھر خشک ہو جانا پھر ہواؤں کا اس کو اڑا دینا) اور نباتات کی یہ حالت تو کاف کے بعد آیت مبارکہ میں مذکور ہے جو اس مجوزہ تقدیر سے مستغنی کرنے والی ہے۔

(٤) قوله ومن زعم الخ بعض حضرات جو یہ کہتے ہیں کہ آیت مبارکہ میں مشبہ بہ لفظ "مثل" تھا پھر حذف ہوا، لہذا وہ سمجھتے ہیں کہ یہ ان مواقع میں سے ہے جن میں کاف کے بعد غیر مشبہ بہ یعنی لفظ "ماء" ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں ان حضرات کی یہ رائی مبنی بر سہو ہے کیونکہ اگر مشبہ بہ لفظِ "مثل" مقدر ہے تو پھر یہ کہنا درست نہیں کہ کاف کے بعد غیر مشبہ بہ آیا ہے بلکہ کاف کے بعد مشبہ بہ ہی آیا ہے اس لیے کہ مشبہ بہ کبھی ملفوظ ہوتا ہے اور کبھی مقدر ہوتا ہے جیسا کہ مصنفؒ نے اپنی ایضاح نامی کتاب میں اس کی تصریح کی ہے اور "اَلْمُقَدَّرُ کَالْمَلْفُوْظِ" ہوتا ہے لہذا خود مشبہ بہ لفظِ "مثل" کاف کے بعد موجود شمار ہوگا۔ نیز لفظ "مثل" مقدر ماننے کی صورت میں مشبہ بہ "مَثَلُ الْمَاءِ" ہوگا حالانکہ مشبہ بہ "مَثَلُ الْمَاءِ" نہیں بلکہ "مَثَلُ النَّبَاتِ النَّاشِیِٔ مِنَ الْمَاءِ" ہے۔

(۱) وَقَدْ يُذْكَرُ فِعْلٌ يُنْبِئُ عَنْهُ اَیْ عَنِ التَّشْبِيْهِ كَمَا فِیْ عَلِمْتُ زَيْدًا اَسَدًا اِنْ قَرُبَ التَّشْبِيْهُ وَادُّعِیَ كَمَالُ الْمُشَابَهَةِ لِمَا فِیْ عَلِمْتُ مِنْ مَعْنَى التَّحْقِيْقِ وَحَسِبْتُ زَيْدًا اَسَدًا اِنْ بَعُدَ التَّشْبِيْهُ بِاَدْنٰى تَبْعِيْدٍ لِمَا فِی الْحُسْبَانِ مِنَ الْاِشْعَارِ بِعَدَمِ التَّحَقُّقِ وَالتَّيَقُّنِ (۲) وَفِیْ كَوْنِ مِثْلِ هٰذِهِ الْاَفْعَالِ مُنْبِئًا عَنِ التَّشْبِيْهِ نَوْعُ خِفَاءٍ وَالْاَظْهَرُ اَنَّ الْفِعْلَ يُنْبِئُ عَنْ حَالِ التَّشْبِيْهِ فِی الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ.

ترجمہ:۔ اور کبھی ذکر کر دیا جاتا ہے ایسا فعل جو تشبیہ پر دلالت کرتا ہے جیسے "عَلِمْتُ زَيْدًا اَسَدًا" اگر قرب وقوتِ تشبیہ مقصود ہو اور کمال مشابہت کا دعویٰ کرتا ہو کیونکہ "عَلِمْتُ" میں تحقیق کا معنیٰ پایا جاتا ہے، اور "حَسِبْتُ زَيْدًا اَسَدًا" اگر کچھ بعد وضعفِ تشبیہ مقصود ہو کیونکہ حسبان میں عدم تحقق وعدم تیقن کی طرف اشارہ ہے اور ان جیسے افعال کا تشبیہ پر دلالت کرنے میں قدرے خفاء ہے زیادہ ظاہر یہ ہے کہ فعل تشبیہ کی حالتِ قرب وبعد پر دلالت کرتا ہے۔

تشریح:۔ (۱) کبھی تشبیہ پر دلالت کرنے کے لیے فعل ذکر کر دیا جاتا ہے پھر تشبیہ پر دلالت کرنے والے افعال دو قسم پر ہیں (۱) وہ افعال

جن کی وضع تشبیہ کے لیے ہوئی ہے جیسے "شَابَہَ، مَاثَلَ، ضَاهِي" وغیرہ۔ (۲) وہ افعال جو تشبیہ کے لیے تو وضع نہیں ہوئے ہیں مگر تشبیہ پر دلالت کرتے ہیں جیسے "عَلِمْتُ" اور "حَسِبْتُ"۔ یہاں ماتنؒ یہ دوسری قسم بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا "کبھی ذکر کردیا جاتا ہے ایسا فعل جو تشبیہ پر دلالت کرتا ہے"۔ پھر اس دوسری قسم کے افعال بھی دو قسم پر ہیں کبھی مشبہ و مشبہ بہ کے درمیان قرب تشبیہ اور مشابہت کاملہ بیان کرنا مقصود ہوتا ہے، تو اسکے لیے فعل "عَلِمْتُ" ہے جیسے "عَلِمْتُ زَیْداً اَسَداً" کیونکہ "عَلِمْتُ" میں تحقیق اور تیقن کا معنی پایا جاتا ہے جو کمال کی طرف مشیر ہے۔ اور کبھی مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان تھوڑا سا بعد تشبیہ اور ضعف مشابہت بیان کرنا مقصود ہوتا ہے تو اس کے لیے فعل "حَسِبْتُ" ذکر کیا جاتا ہے کیونکہ "حَسِبْتُ" گمان اور عدم تیقن پر دلالت کرتا ہے جو ضعف کی طرف مشیر ہے۔

(۲) شارحؒ نے ماتنؒ کے قول "وَقَدْ یُذْکَرُ فِعْلٌ الخ" پر اعتراض کیا ہے کہ ان افعال کا تشبیہ پر دلالت کرنے میں خفاء ہے ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ "عَلِمْتُ زَیْداً اَسَداً" اور "حَسِبْتُ زَیْداً اَسَدًا" میں "عَلِمْتُ" اور "حَسِبْتُ" تشبیہ پر دلالت کرتے ہیں بلکہ تشبیہ پر ایک اور بات دال ہے وہ یہ کہ "زَیْداً" پر "اَسَداً" کا حمل صحیح نہیں تو تشبیہ کا قصد کرکے حمل صحیح ہوجاتا ہے پھر خواہ فعل ذکر کیا جائے یا نہ جیسے "زَیْدٌ اَسَدٌ"۔ لہذا تشبیہ پر دال حمل کا صحیح نہ ہونا ہے نہ کہ افعال مذکورہ۔ پس زیادہ ظاہر یہ ہے کہ "عَلِمْتُ" اور "حَسِبْتُ" تشبیہ کی حالت قرب و بعد، قوت و ضعف پر دال ہیں نہ کہ نفس تشبیہ پر، نفس تشبیہ پر ادات تشبیہ دال ہے جو کہ مقدر ہے جس کے بغیر معنی صحیح نہیں ہوتا۔

(۱) وَالْغَرَضُ مِنْهُ اَیْ مِنَ التَّشْبِیْهِ فِی الْاَغْلَبِ یَعُوْدُ اِلَی الْمُشَبَّهِ (۲) وَهُوَ اَیِ الْغَرَضُ الْعَائِدُ اِلَی الْمُشَبَّهِ بَیَانُ اِمْکَانِهِ اَیِ الْمُشَبَّهِ وَذَالِکَ اِذَا کَانَ اَمْراً غَرِیْباً یُمْکِنُ اَنْ یُخَالِفَ فِیْهِ وَیُدَّعٰی اِمْتِنَاعُهُ کَمَا فِیْ قَوْلِهِ. فَاِنْ تَفُقِ الْاَنَامَ وَاَنْتَ مِنْهُمْ: فَاِنَّ الْمِسْکَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ. فَاِنَّهُ لَمَّا ادَّعٰی اَنَّ الْمَمْدُوْحَ فَاقَ النَّاسَ حَتّٰی صَارَ اَصْلاً بِرَاْسِهِ وَجِنْساً بِنَفْسِهِ وَکَانَ هٰذَا فِی الظَّاهِرِ کَالْمُمْتَنِعِ اِحْتَجَّ لِهٰذِهِ الدَّعْوٰی وَبَیَّنَ اِمْکَانَهَا بِاَنْ شَبَّهَ هٰذِهِ الْحَالَ بِحَالِ الْمِسْکِ الَّذِیْ هُوَ مِنَ الدِّمَاءِ ثُمَّ اِنَّهُ لَا یُعَدُّ مِنَ الدِّمَاءِ لِمَا فِیْهِ مِنَ الْاَوْصَافِ الشَّرِیْفَةِ الَّتِیْ لَا تُوْجَدُ فِی الدَّمِ (۳) وَهٰذَا التَّشْبِیْهُ ضِمْنِیٌّ وَمَکْنِیٌّ عَنْهُ لَا صَرِیْحٌ (٤) اَوْ حَالِهِ عَطْفٌ عَلٰی اِمْکَانِهِ اَیْ بَیَانُ حَالِ الْمُشَبَّهِ بِاَنَّهُ عَلٰی اَیِّ وَصْفٍ مِنَ الْاَوْصَافِ کَمَا فِیْ تَشْبِیْهِ ثَوْبٍ بِاٰخَرَ فِی السَّوَادِ اِذَا عَلِمَ السَّامِعُ لَوْنَ الْمُشَبَّهِ بِهِ دُوْنَ لَوْنِ الْمُشَبَّهِ (۵) اَوْ مِقْدَارِهَا اَیْ بَیَانُ مِقْدَارِ حَالِ الْمُشَبَّهِ فِی الْقُوَّةِ وَالضُّعْفِ وَالزِّیَادَةِ وَالنُّقْصَانِ کَمَا فِیْ تَشْبِیْهِهِ اَیْ تَشْبِیْهِ الثَّوْبِ الْاَسْوَدِ بِالْغُرَابِ فِیْ شِدَّتِهِ اَیْ شِدَّةِ السَّوَادِ.

ترجمہ:۔ اور غرض اس کی یعنی تشبیہ کی اغلب استعمال کے اعتبار سے مشبہ کی طرف عائد ہوتی ہے اور وہ یعنی غرض جو عائد ہوتی ہے مشبہ کی طرف امکان ہے اس کا یعنی مشبہ کا اور یہ اس وقت جب کہ مشبہ امر غریب ہو جس کی مخالفت اور دعویٰ امتناع کا امکان ہو جیسے شاعر کے شعر میں۔ اگر تو فوقیت رکھتا ہے لوگوں پر حال یہ کہ تو ان میں سے ہیں (تو اس میں کیا بعد ہے) کیونکہ مشک ہرن کے خون کا حصہ

ہے۔ جب یہ دعویٰ کیا کہ ممدوح تمام لوگوں پر فائق ہیں یہاں تک کہ وہ مستقل اصل اور بنفسہ جنس ہو گیا اور یہ بظاہر ممنوع سا تھا اس لیے اس نے اس دعوی کے لیے دلیل پیش کیا اور اس کے امکان کو بیان کیا یوں کہ اس کے حال کو حالِ مشک سے تشبیہ دیا وہ مشک جو خون ہی سے ہے مگر پھر خون سے شمار نہیں ہوتا کیونکہ اس میں ایسے اوصاف شریفہ ہیں جو خون میں نہیں پائے جاتے اور یہ تشبیہ ضمنی اور کنائی ہے نہ کہ صریحی، یا اس کے حال کو، یہ "اِمْکَانُہٗ" پر عطف ہے یعنی مشبہ کے حال کو بیان کرنا ہوتا ہے کہ وہ اوصاف میں سے کس صفت پر ہے جیسے تشبیہ دینے میں ایک کپڑے کو دوسرے کپڑے کے ساتھ سواد میں جبکہ سامع مشبہ بہ کا رنگ جانتا ہو نہ مشبہ کا یا اس کی مقدار کو یعنی مشبہ کے حال کی مقدار کو بیان کرنا ہوتا ہے قوت وضعف، زیادتی ونقصان کے اعتبار سے جیسے اس کی تشبیہ میں یعنی سیاہ کپڑے کو کوّے کے ساتھ اس کی شدت میں یعنی شدید سیاہ ہونے میں۔

تشریح: ۔(۱) ماتنؒ تشبیہ کے ارکان اربعہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو غرض تشبیہ کو بیان کرنا شروع فرمایا کہ ایک شی کو دوسری شی کے ساتھ تشبیہ دینے سے غرض کیا ہوتی ہے؟ تو ماتنؒ فرماتے ہیں کہ اغلب واکثر استعمالاتِ تشبیہ میں تشبیہ کی غرض مشبہ کے ساتھ مربوط ہوتی ہے کیونکہ تشبیہ بمنزلہ قیاس ہے جیسے مقیس کے لیے حکم مقیس علیہ سے لیا جاتا ہے اسی طرح مشبہ کے لیے حکم مشبہ بہ سے اخذ کیا جاتا ہے لہذا تشبیہ کی غرض اغلب استعمالات میں مشبہ کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اگرچہ کم مقدار میں مشبہ بہ کے ساتھ بھی متعلق ہوتی ہے۔

پھر مشبہ کے ساتھ متعلق غرض تشبیہ سات قسم پر ہے، کبھی مقصود مشبہ کے امکان کا بیان ہوتا ہے، کبھی مقصود مشبہ کے حال کا بیان ہوتا ہے، کبھی مقصود مشبہ کے حال کی مقدار کا بیان ہوتا، کبھی تقریر، کبھی تزیین، کبھی تشویہ اور کبھی استطراف مقصود ہوتا ہے۔

(۲) پس تشبیہ سے مقصود اگر امکانِ مشبہ کو بیان کرنا ہو تو یہ اس وقت ہوتا ہے کہ مشبہ اَمرِ غریب اور نادر الوجود ہو جس کی وجہ سے ممکن ہو کہ سامع اس میں متکلم کی مخالفت کرے اور مشبہ کے امتناع کا دعوی کر دے اس لیے متکلم تشبیہ کے ذریعہ اسکا امکان ثابت کرتا ہے جیسے متنبّی کے شعر میں ہے "فَاِنْ تَفُقِ الْاَنَامَ وَاَنْتَ مِنْهُمْ:: فَاِنَّ الْمِسْکَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ" (پس اگر تو فائق ہے لوگوں پر حالانکہ تو انہی میں سے ہیں، تو بے شک مشک ہرن کے خون کا بعض ہوتی ہے) دیکھیں جب شاعر نے یہ دعویٰ کیا کہ ممدوح تمام لوگوں پر فائق ہیں یہاں تک کہ وہ مستقل اصل اور بنفسہ جنس ہو گیا اور یہ بظاہر ممنوع سا تھا اس لیے شاعر نے اپنے اس دعوی کے لیے دلیل پیش کی اور اس کے امکان کو بیان کیا یوں کہ اس کے حال کو حالِ مشک کے ساتھ تشبیہ دی وہ مشک جو خون ہی سے ہے مگر پھر خون سے شمار نہیں ہوتا کیونکہ اس میں ایسے اوصاف شریفہ ہیں جو خون میں نہیں پائے جاتے اسی طرح ممدوح بھی لوگوں میں سے ایک فرد ہونے کے باوجود لوگوں سے فائق ہیں کیونکہ ان میں ایسے اوصاف شریفہ ہیں جو عام لوگوں میں نہیں پائے جاتے ہیں۔

(۳) سوال یہ ہے کہ مصنفؒ کو چاہیے تھا کہ تشبیہ کی مثال ذکر کرتے مذکورہ شعر میں تو کوئی تشبیہ نہیں، لہذا اسے تشبیہ کی مثال کے طور پر پیش کرنا صحیح نہیں؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ یہاں تشبیہ ضمنی اور مکنی عنہ ہے صریح تشبیہ نہیں ہے۔ اور تشبیہ ضمنی اس کو کہتے ہیں کہ ارکان تشبیہ میں سے صرف وجہ شبہ ذکر ہو، اور مذکورہ شعر میں وجہ شبہ فائق اور بلند ہونا ہے، اور اس قسم کی تشبیہ کو ضمنی اس لیے کہتے ہیں کہ اس

پر وجہ شبہ دلالت کرتی ہے جو تشبیہ کے لیے لازم ہوتی ہے، اسی وجہ سے اسے مکنی عنہ (کنائی) بھی کہتے ہیں کہ اس میں ذکر لازم (وجہ شبہ) کا ہے اور ارادہ ملزوم کا کیا گیا ہے۔

(۴) قولہ او حالہ۔ لفظ "حَالِہ" عطف ہے ماقبل میں لفظ "اِمْکَانِہ" پر۔ یعنی کبھی تشبیہ سے غرض اور مقصود مشبہ کے حال کا بیان ہوتا ہے کہ مشبہ اوصاف (بیاض، سواد اور حمرۃ) میں سے کس وصف پر قائم ہے یعنی بواسطہ مشبہ بہ وصف و حالت مشبہ معلوم کیا جاتا ہے کہ مشبہ کس وصف پر قائم ہے مثلاً کہ صفت بیاض کے ساتھ متصف ہے یا سواد یا حمرۃ وغیرہ کے ساتھ جیسے ایک کپڑے کو دوسرے کے ساتھ سواد میں تشبیہ دے مثلاً یوں کہے کہ "هٰذَا الثَّوْبُ کَذٰاکَ فِیْ السَّوَادِ" یہ تشبیہ اس وقت ہوتی ہے کہ مشبہ بہ کا رنگ معلوم ہو اور مشبہ کا رنگ معلوم نہ ہو کیونکہ اگر سامع کو مشبہ کا رنگ معلوم ہو تو تشبیہ کا کوئی فائدہ نہ ہوگا اور اگر مشبہ بہ کا رنگ بھی نہ جانتا ہو تو بھی تشبیہ بے کار ہو جائیگی۔

(۵) اور کبھی تشبیہ سے غرض مشبہ کے وصف کی مقدار قوت اور ضعف، زیادت اور نقصان کے اعتبار سے بیان کرنا ہوتا ہے جیسے کالے کپڑے کو کوّے کے ساتھ تشبیہ دے شدت اور مقدار سیاہی کو بیان کرنے کے لیے۔ یہاں بھی یہ شرط ہے کہ سامع کو مشبہ بہ کے وصف کی مقدار معلوم ہو اور مشبہ کے وصف کی مقدار معلوم نہ ہو کیونکہ اگر دونوں معلوم یا دونوں مجہول ہوں تو اس تشبیہ کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

(۱) اَوْتَقْرِیْرُهَا مَرْفُوْعٌ عَطْفًا عَلٰی بَیَانِ اِمْکَانِهٖ اَیْ تَقْرِیْرِ حَالِ الْمُشَبَّهِ فِیْ نَفْسِ السَّامِعِ وَتَقْوِیَةِ شَانِهٖ کَمَا فِیْ تَشْبِیْهِ مَنْ لَایَحْصُلُ مِنْ سَعْیِهٖ عَلٰی طَائِلٍ بِمَنْ یَرْقُمُ عَلَی الْمَاءِ فَاِنَّکَ تَجِدُ فِیْهِ مِنْ تَقْرِیْرِ عَدَمِ الْفَائِدَةِ وَتَقْوِیَةِ شَانِهٖ مَالَاتَجِدُهٗ فِیْ غَیْرِهٖ لِاَنَّ الْفِکْرَ بِالْحِسِّیَّاتِ اَتَمُّ مِنْهُ بِالْعَقْلِیَاتِ لِتَقَدُّمِ الْحِسِّیَاتِ وَفَرْطِ اَلْفِ النَّفْسِ بِهَا۔

ترجمہ:۔ یا اس کی تقریر مقصود ہوتی ہے یہ مرفوع ہے معطوف ہونیکی وجہ سے بیان امکانہ پر یعنی وصف مشبہ کی تقریر سامع کے ذہن میں اور اس کی شان کی تقویت۔ جیسے اس شخص کی تشبیہ جس کی کوشش سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہو اس شخص کے ساتھ جو پانی پر لکھتا ہو کیونکہ اس تشبیہ میں تو عدم فائدہ کی وہ تقریر اور اس کی شان کی وہ تقویت پاتا ہے جو تو اس کے غیر میں نہیں پاتا ہے کیونکہ جزم از حسیات کامل تر ہوتا ہے بنسبت جزم از عقلیات، حسیات کے مقدم ہونے کی وجہ سے اور نفس کا ان کے زیادہ الفت کی وجہ سے۔

تشریح:۔ (۱) قولہ اَوْتَقْرِیْرُهَا۔ یہ مرفوع ہے معطوف ہے "بَیَانُ اِمْکَانِهٖ" پر۔ یعنی مشبہ کے ساتھ متعلق غرض تشبیہ کی اقسام سبعہ میں سے چوتھی قسم سامع کے دل میں حال و وصف مشبہ کی تثبیت اور شان مشبہ کی تقویت ہے جیسے کسی ایسے شخص کو کہ جس کی محنت سے کسی کو کوئی فائدہ نہ پہنچے دوسرے ایسے شخص کیساتھ تشبیہ دے جو پانی پر لکھ رہا ہو مثلاً یوں کہا جائے فلاں اپنی محنت میں ایسا ہے جیسا کہ پانی پر لکھنے والا، وجہ شبہ دونوں کی محنت کا بے کار ہونا ہے، پس اس تشبیہ میں عدم فائدہ کی جو تقویت اور تقریر سامع کے دل میں پیدا ہو جائیگی اس کے علاوہ میں ایسا یہ تقویت نہیں پائی جائیگی، بے شک عدم فائدہ کی تقریر و تثبیت اور صورتوں میں بھی ہو سکتی ہے مگر جو اس تشبیہ کی صورت میں ہوتی ہے وہ سب سے بڑھ کر ہے وجہ یہ ہے کہ اس میں عدم فائدہ (جو امر عقلی ہے) کو پانی پر خط (جو حسی ہے) کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور حسیات

سے جزم حاصل کرنا کامل تر ہوتا ہے بنسبت جزم از عقلیات، اس لیے کہ حسیات کا نفس کے ہاں حاصل ہونا مقدم ہیں عقلیات سے اور نفس کا حسیات کے ساتھ الفت زیادہ ہے عقلیات کی بنسبت۔ "اَلْفِکْرُ بِالْحِسِّیَّاتِ" بمعنی "جَزْم ب بِالْحِسِّیَّاتِ" ہے۔

(۱) وَهٰذِهِ الْاَغْرَاضُ الْاَرْبَعَةُ يَقْتَضِي اَنْ يَّكُوْنَ وَجْهُ الشَّبْهِ فِي الْمُشَبَّهِ بِهِ اَتَمَّ وَهُوَ بِهِ اَشْهَرَ　اَيْ وَاَنْ يَّكُوْنَ الْمُشَبَّهُ بِهِ بِوَجْهِ الشَّبْهِ اَشْهَرَ وَاَعْرَفَ (۲) فَظَاهِرُ الْعِبَارَةِ اَنَّ كُلًّا مِنَ الْاَرْبَعَةِ تَقْتَضِي الْاَتَمِّيَّةَ وَالْاَشْهَرِيَّةَ لٰكِنَّ التَّحْقِيْقَ اَنَّ بَيَانَ الْاِمْكَانِ وَبَيَانَ الْحَالِ لَايَقْتَضِيَانِ اِلَّا الْاَشْهَرِيَّةَ لِيَصِحَّ الْقِيَاسُ وَيَتِمَّ الْاِحْتِجَاجُ فِي الْاَوَّلِ وَيُعْلَمَ الْحَالُ فِي الثَّانِيْ وَكَذَا بَيَانُ الْمِقْدَارِ لَايَقْتَضِي الْاَتَمِّيَّةَ بَلْ يَقْتَضِي اَنْ يَّكُوْنَ الْمُشَبَّهُ بِهِ عَلٰى حَدِّ مِقْدَارِ الْمُشَبَّهِ لَا اَزْيَدَ وَلَا اَنْقَصَ لِيَتَعَيَّنَ مِقْدَارُ الْمُشَبَّهِ عَلٰى مَا هُوَ عَلَيْهِ وَاَمَّا تَقْرِيْرُ الْحَالِ فَيَقْتَضِي الْاَمْرَيْنِ جَمِيْعًا لِاَنَّ النَّفْسَ اِلَى الْاَتَمِّ الْاَشْهَرِ اَمْيَلُ فَالتَّشْبِيْهُ بِهِ لِزِيَادَةِ التَّقْرِيْرِ وَالتَّقْوِيَةِ اَجْدَرُ وَاَلْيَقُ.

ترجمه:۔ اور یہ چار اغراض یہ چاہتی ہیں کہ وجہ شبہ مشبہ بہ میں کامل تر ہو اور وہ اس کے ساتھ مشہور تر ہو یعنی یہ کہ مشبہ بہ وجہ شبہ کے ساتھ اشہر واعرف ہو پس ظاہر عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک چاروں میں سے کامل ہونے اور مشہور ہونے کا مقتضی ہے لیکن تحقیق یہ ہے کہ بیان امکان اور بیان حال مقتضی نہیں مگر اشہریت کو، تا کہ قیاس (الحاق مشبہ بمشبہ بہ) صحیح اور استدلال تام ہو اول میں اور حال معلوم ہو ثانی میں اسی طرح بیان مقدار بھی مقتضی نہیں اتمیت کو بلکہ مقتضی ہے کہ مشبہ بہ، مشبہ کی مقدار پر ہو نہ اس سے زائد اور نہ کم ہو تا کہ مشبہ کی مقدار متعین ہو جیسا کہ وہ ہے البتہ تقریر حال سو وہ دونوں اُمروں کا مقتضی ہے کیونکہ نفس کامل اور زیادہ مشہور شی کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے پس اس کے ساتھ تشبیہ دینا زیادتی تقریر وتقویت کے لیے زیادہ مناسب اور لائق ہے۔

تشریح:۔ (۱) ماتن فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا اغراض اربعہ (بیانِ امکان مشبہ، بیان وصف مشبہ، مقدار وصف مشبہ، تقریر وصف مشبہ) مقتضی ہیں کہ وجہ شبہ، مشبہ بہ میں علی وجہ الکمال موجود ہو اور عند السامع مشبہ بہ وجہ شبہ کے ساتھ زیادہ مشہور اور معروف ہو۔ جیسے "زَيْدٌ كَالْاَسَدِ" میں وجہ شبہ یعنی شجاعت اسد میں علی وجہ الکمال پائی جاتی ہے اور سامع کے نزدیک مشہور ومعروف ہے رجل شجاع میں وصف شجاعت پائے جانے کی بنسبت۔

(۲) **قوله فظاهر العبارة الخ** شارح اپنی اس عبارت سے ماتن پر رد کرتے ہیں کہ آپ کی عبارت سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اغراض مذکورہ میں سے ہر ایک مقتضی ہے اتمیت اور اشہریت کا یعنی ہر ایک کا تقاضا یہ ہے کہ وجہ شبہ مشبہ بہ میں علی وجہ الکمال پائی جائے اور مشبہ بہ وجہ شبہ کے ساتھ مشہور ہو حالانکہ تحقیق یہ نہیں ہے بلکہ ان میں سے اول دو (بیان امکان، بیان حال) صرف اس بات کے مقتضی ہیں کہ مشبہ بہ وجہ شبہ کے ساتھ زیادہ مشہور ہو۔ پھر ان دو میں سے اول یعنی بیان امکان اس لیے اشہریت کا مقتضی ہے تا کہ مشبہ کا قیاس اور الحاق مشبہ بہ کے ساتھ بیان امکان اور بیان حال میں صحیح ہو کہ مشبہ بھی مشبہ بہ کی طرح ممکن ہے، اور مشبہ بہ کا وجہ شبہ کے ساتھ مشہور ہونے کے ذریعہ امکان مشبہ پر استدلال تام ہو۔ اور ثانی یعنی بیان حال اس لیے اشہریت کا مقتضی ہے تا کہ حالت مشبہ واضح ہو سکے۔ بہر حال اول دو صرف اشہریت کے

مقتضی ہیں اتمیت کے مقتضی نہیں ہیں۔ اسی طرح مشبہ کے حال کی مقدار کا بیان بھی اتمیت کا مقتضی نہیں ہے بلکہ وہ صرف اس کا مقتضی ہے کہ مشبہ بہ وجہ شبہ میں مشبہ کے برابر ہو نہ زیادہ ہو اور نہ کم تا کہ مشبہ نفس الامر میں جس حالت پر ہے اس کی مقدار قطعی طور پر متعین کیا جا سکے۔ البتہ غرض رابع (یعنی تقریر وصف مشبہ) اتمیت اور اشہریت دونوں کو مقتضی ہے کیونکہ نفس کامل اور زیادہ مشہور شی کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے پس ایسی شی کے ساتھ تشبیہ دینا زیادتی تقریر و تقویت کے لیے زیادہ مناسب اور لائق ہے۔

(۱) اَوْتَزْيِيْنُهُ مَرْفُوْعٌ عَطْفًا عَلٰى بَيَانِ اِمْكَانِهٖ اَيْ تَزْيِيْنِ الْمُشَبَّهِ فِيْ عَيْنِ السَّامِعِ كَمَا فِيْ تَشْبِيْهِ وَجْهٍ اَسْوَدَ بِمُقْلَةِ الظَّبْيِ (۲) اَوْتَشْوِيْهُهُ اَيْ تَقْبِيْحُهُ كَمَا فِيْ تَشْبِيْهِ وَجْهٍ مَجْدُوْرٍ بِسَلْحَةٍ جَامِدَةٍ قَدْ نَقَرَتْهَا الدِّيَكَةُ جَمْعُ دِيْكٍ (۳) اَوِاسْتِطْرَافُهُ اَيْ عَدُّ الْمُشَبَّهِ طَرِيْفًا حَدِيْثًا بَدِيْعًا كَمَا فِيْ تَشْبِيْهِ فَحْمٍ فِيْهِ جَمْرٌ مُوْقَدٌ بِبَحْرٍ مِنَ الْمِسْكِ مَوْجُهُ الذَّهَبُ لِاِبْرَازِهٖ اَيْ اِنَّمَا اسْتُطْرِفَ الْمُشَبَّهُ فِيْ هٰذَا التَّشْبِيْهِ لِاِبْرَازِ الْمُشَبَّهِ فِيْ صُوْرَةِ الْمُمْتَنِعِ عَادَةً وَاِنْ كَانَ مُمْكِنًا عَقْلًا وَلَا يَخْفٰى اَنَّ الْمُمْتَنِعَ عَادَةً مُسْتَطْرَفٌ غَرِيْبٌ.

ترجمہ:۔ یا اس کو مزین کرنا مقصود ہوتا ہے مرفوع ہے "بَيَانِ اِمْكَانِهٖ" پر معطوف ہونے کی وجہ سے یعنی مشبہ کو سامع کی نظر میں مزین کرنا جیسے سیاہ چہرہ کو ہرن کی آنکھ کے ساتھ تشبیہ دینے میں یا تشویہ مشبہ مقصود ہوتا ہے یعنی مشبہ کی بدصورتی ظاہر کرنا جیسے چیچک زدہ چہرے کو خشک گوبر کے ساتھ تشبیہ دینے میں جس کو مرغوں نے چونچ سے کرید ڈالا ہو "اَلدِّيَكَةُ" جمع ہے "دیک" کی۔ یا اس کو عجیب شمار کرنا مقصود ہوتا ہے یعنی مشبہ کو عجیب، تازہ اور جدید شمار کرنا جیسے اس کوئلہ کو جس میں چنگاری سلگتی ہو مشک کے اس سمندر کے ساتھ تشبیہ دینا جس کی موج سونا ہو اس کو ظاہر کرنے کے لیے یعنی اس تشبیہ میں مشبہ عجیب و غریب ہو گیا بوجہ ظاہر کرنے مشبہ کے ممتنع عادۃً کی صورت میں اگرچہ عقلاً ممکن ہو اور مخفی نہ رہے کہ جو چیز عادۃً ممتنع ہوتی ہے وہ عجیب و غریب ہوتی ہے۔

تشریح:۔ (۱) یعنی مشبہ کے ساتھ متعلق غرضِ تشبیہ کی اقسام سبعہ میں سے پانچویں قسم تزئین ہے یعنی تشبیہ سے کبھی یہ غرض ہوتی ہے کہ مشبہ کو سامع کی نظر میں مزین ثابت کیا جائے جیسے کالے چہرے کو ہرنی کی آنکھ سے تشبیہ دینا کہ فلاں کا کالا چہرہ ایسا ہے جیسے ہرنی کی آنکھ۔ ہرنی کی آنکھ سیاہ ہوتی ہے اور طبعاً حسین ہوتی ہے تو یہ خوبصورتی بسببِ تشبیہ مشبہ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اس طرح تشبیہ مشبہ کی تزئین کا سبب ہوتی ہے۔

(۲) مشبہ کے ساتھ متعلق غرضِ تشبیہ کی اقسام سبعہ میں سے چھٹی قسم تشویہ ہے یعنی تشبیہ سے غرض کبھی مشبہ کو بری صورت میں پیش کرنا ہوتی ہے، اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں مشبہ بہ قبیح و بدصورت ہو جیسے چیچک زدہ چہرے کو خشک گوبر جس کو مرغیوں نے چونچ سے کرید ڈالا ہو کے ساتھ تشبیہ دینا مثلاً کہا جائے کہ چیچک زدہ چہرہ ایسا ہے جیسا کہ وہ خشک گوبر جس کو مرغیوں نے کرید ڈالا ہو۔ جس میں گوبر کی بدصورتی ظاہر ہے، تو یہ بدصورتی بسببِ تشبیہ مشبہ (چیچک زدہ چہرہ) کی طرف منتقل ہو جاتی ہے یوں یہ تشبیہ مشبہ کی بدصورتی کا سبب بن جاتی ہے۔

(۳) مشبہ کے ساتھ متعلق غرضِ تشبیہ کی اقسامِ سبعہ میں سے ساتویں قسم استطراف ہے یعنی کبھی تشبیہ سے غرض مشبہ کو تازہ، جدید اور عجیب و نرالا شمار کرنا ہوتی ہے۔ اس کے پھر دو وجوہ ہیں، ایک یہ کہ مشبہ بہ کے لیے ایک ایسا عجیب وصف ثابت کیا جائے جس کی وجہ سے وہ ممتنع عادی بن جائے پھر بواسطۂ تشبیہ مشبہ کو بصورت ممتنع عادی ظاہر کر دے اگر چہ وہ عقلاً ممکن ہو، ظاہر ہے کہ ممتنع عادۃً تازہ اور عجیب ہی ظاہر ہو جاتا ہے جیسے اس کوئلہ کو جس میں چنگاری سلگتی ہو مشک کے ایک ایسے سمندر کے ساتھ تشبیہ دی جائے جس کی موج پگھلا ہوا سونا ہو کہ یہ مشبہ بہ عقلاً اگر چہ ممکن ہے مگر عادۃً ممتنع ہے کیونکہ عقل یہ جائز رکھتی ہے کہ مشک کی زیادہ مقدار پگھل کر سمندر بن جائے اور سونا پگھل کر اس کی موج بن جائے لیکن عادۃً چونکہ ممتنع ہے لہذا بواسطۂ تشبیہ یہ امتناع مشبہ کی طرف منتقل ہوا اور مشبہ میں استطراف اور غرابت پیدا ہوگی کیونکہ ہر ممتنع عادۃً عجیب و غریب ہوتا ہے۔ "قولہ جَمْعُ دِيْكٍ" لفظی تحقیق ہے کہ "الدِّيَكَةُ" جمع ہے "دیک" بمعنی مرغ کی۔

(۱) وَلِلْاِسْتِطْرَافِ وَجْهٌ آخَرُ غَيْرُ الْاِبْرَازِ فِي صُوْرَةِ الْمُمْتَنِعِ عَادَةً وَهُوَ اَنْ يَكُوْنَ الْمُشَبَّهُ بِهِ نَادِرَ الْحُضُوْرِ فِي الذِّهْنِ اِمَّا مُطْلَقًا كَمَا مَرَّ فِي تَشْبِيْهِ فَحْمٍ فِيْهِ جَمْرٌ مُوْقَدٌ وَاِمَّا عِنْدَ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ (۲) كَمَا فِي قَوْلِهِ شِعْرٌ: وَلَازَوَرْدِيَّةٍ ☆ يَعْنِي الْبَنَفْسَجَ تَزْهُوْ قَالَ الْجَوْهَرِيُّ فِي الصِّحَاحِ زُهِيَ الرَّجُلُ فَهُوَ مَزْهُوٌّ اِذَا تَكَبَّرَ وَفِيْهِ لُغَةٌ اُخْرٰى حَكَاهَا ابْنُ دُرَيْدٍ زَهَا يَزْهُوْ زَهْوًا بِزُرْقَتِهَا: بَيْنَ الرِّيَاضِ عَلٰى حُمْرِ الْيَوَاقِيْتِ يَعْنِي الْاَزْهَارَ وَالشَّقَائِقَ الْحُمْرَ كَاَنَّهَا فَوْقَ قَامَاتٍ ضَعُفْنَ بِهَا: اَوَائِلُ النَّارِ فِي اَطْرَافِ كِبْرِيْتٍ :فَاِنَّ صُوْرَةَ اِتِّصَالِ النَّارِ بِاَطْرَافِ الْكِبْرِيْتِ لَا يَنْدُرُ حُضُوْرُهَا فِي الذِّهْنِ نُدْرَةَ بَحْرٍ مِنَ الْمِسْكِ مَوْجُهُ الذَّهَبُ لٰكِنْ يَنْدُرُ حُضُوْرُهَا عِنْدَ حُضُوْرِ صُوْرَةِ الْبَنَفْسَجِ فَيُسْتَطْرَفُ بِمُشَاهَدَةِ عِنَاقٍ بَيْنَ صُوْرَتَيْنِ مُتَبَاعِدَتَيْنِ.

ترجمہ:۔ اور استطراف کی ایک صورت اور ہے جو غیر ہے عادۃً ممتنع ہونے کی صورت میں ظاہر کرنے کے، اور وہ یہ کہ مشبہ بہ ذہن میں نادر الحضور ہو مطلقاً جیسا کہ گذر گیا سلگتی چنگاری والے کوئلہ کی تشبیہ میں یا بوقتِ حضورِ مشبہ جیسے شاعر کے قول "شعر" "لَازَوَرْدِيَّةٍ" یعنی گل بنفشہ فخر کرتا ہے جوہری نے صحاح میں فرمایا ہے کہ "زُهِيَ الرَّجُلُ فَهُوَ مَزْهُوٌّ" جب وہ تکبر کرے اور اس میں ایک اور لغت ہے، جس کو ابن درید نے نقل کی ہے "زَهَا يَزْهُوْ زَهْوًا" اپنی نیلگونی کی وجہ سے باغات میں سرخ یواقیت پر یعنی سرخ پھولوں پر وہ اپنے کمزور تنوں پر جو اس کے برداشت سے عاجز ہوئے جاتے ہیں گویا چقماق کے شروع شروع کی آگ ہے کیونکہ آگ کے اتصال کی صورت اطراف کبریت کے ساتھ اس کا ذہن میں حاضر ہونا اگر چہ اتنا نادر نہیں جتنا کہ مشک کے سمندر کا جس کی موج سونا ہو لیکن صورت بنفشہ کے حضور کے وقت اس کا ذہن میں آنا نادر ہے پس اس میں غرابت پیدا ہوگی دو متباعد صورتوں کی ملاقات کے مشاہدہ سے۔

تشریح:۔ (۱) استطراف کی ایک وجہ تو وہ ہے جو گذر گئی کہ مشبہ ممتنع عادی کی صورت میں پیش کیا جائے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کا ذہن میں حاضر ہونا نادر ہو یعنی بہت ہی کم ہو۔ پھر اس دوسری وجہ کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ مشبہ بہ کا ذہن میں حاضر ہونا مطلقاً نادر ہو

دوسری یہ کہ مشبہ بہ کا ذہن میں حاضر ہونا مطلقاً نادر نہ ہو بلکہ بوقتِ حضورِ مشبہ، مشبہ بہ کا حاضر ہونا نادر ہو۔ پہلی قسم کی مثال وہی ہے جو گزر چکی یعنی "تَشْبِیْهُ فَحْمٍ فِیْهِ جَمْرٌ مُوقَدٌ بِبَحْرٍ مِنَ الْمِسْکِ مَوْجُهُ الذَّهَبُ" (اس کوئلہ کو جس میں چنگاری سلگتی ہو تشبیہ دینا مشک کے ایک ایسے سمندر کے ساتھ جس کی موج پگھلا ہوا سونا ہو) کیونکہ مشک کے دریا کا ذہن میں حاضر ہونا مطلقاً نادر ہے خواہ حضورِ مشبہ ہو یا نہ ہو۔

(۲) استطراف کی دوسری وجہ کی دوسری قسم کی مثال ابوالعتاہیہ کا یہ شعر ہے "وَلَازَوَرْدِیَّةٍ تَزْهُو بِزُرْقَتِهَا :: بَیْنَ الرِّیَاضِ عَلٰی حُمْرِ الْیَوَاقِیْتِ :: کَأَنَّهَا فَوْقَ قَامَاتٍ ضَعُفْنَ بِهَا :: أَوَائِلُ النَّارِ فِیْ أَطْرَافِ کِبْرِیْتِ" (گل بنفشہ فخر کرتا ہے اپنی نیلگونی کی وجہ سے باغات میں سرخ یاقوت یعنی دوسرے سرخ پھولوں پر، گویا وہ اپنے ان کمزور تنوں پر جو اس کے برداشت سے عاجز ہوئے جاتے ہیں شروع شروع کی آگ ہے چقماق کے اطراف کی) جس میں مشبہ گل بنفشہ کی چمک ہے اور مشبہ بہ چقماق کے اطراف کی ابتدائی آگ ہے (کیونکہ شروع شروع میں آگ میں نیلگونی ہوتی ہے کچھ دیر بعد پھر صاف ہو جاتی ہے) اور وجہ شبہ نیلگونی ہے، مشبہ بہ کا وجود نادر نہیں کیونکہ چقماق کے اطراف کی آگ کی یہ ابتدائی شکل لوگوں نے دیکھی ہے مگر گل بنفشہ دیکھنے کے وقت اس کا ذہن میں آنا بہت نادر ہے۔ شارحؒ نے آگے مثال کی ممثل لہ کے ساتھ تطبیق اس طرح بیان کی ہے کہ آگ کا چقماق کے اطراف کے ساتھ اتصال کی صورت کا ذہن میں حاضر ہونا اگرچہ اتنا نادر نہیں ہے جتنا کہ مشک کے ایسے سمندر کی صورت کا ذہن میں آنا بہت نادر ہے جس کی موج سونا ہو، لیکن گل بنفشہ کی شکل کا ذہن میں حاضر ہونے کے وقت اس کا (آگ کا چقماق کے اطراف کے ساتھ اتصال کی صورت کا) ذہن میں آنا نادر ہے، پس اس میں دو متباعد صورتوں کی ملاقات کے مشاہدہ سے غرابت پیدا ہوگئی۔ استطراف کی اس قسم میں مشبہ کا نرالا ہونا مشبہ بہ سے ماخوذ ہے یوں کہ مشبہ بہ نادر الحضور ہے اور جو چیز نادر الحضور ہو اس میں غرابت اور جدت ہوتی ہے لہذا مشبہ بہ کی یہ جدت مشبہ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔

☆ اور "لَازَوَرْدِیَّةٍ" معرب ہے لاژوردیہ یا لاجوردیہ سے یہ ایک بنفشی پتھر کا نام ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں یہاں مراد گل بنفشہ ہے۔ شارحؒ نے "قال الجوهری الخ" سے لفظی تحقیق کی ہے کہ "تَزْهُو" مشتق ہے "زُهِیَ" سے، علامہ جوہریؒ نے اپنی صحاح نامی کتاب میں لکھا ہے کہ "زُهِیَ الرَّجُلُ فَهُوَ مَزْهُوٌّ" اس وقت کہتے ہیں جب کوئی تکبر کرے یعنی لغتِ عرب میں مبنی للمفعول استعمال ہوتا ہے البتہ مبنی للفاعل کے معنی میں ہے۔ اور اس لفظ میں ایک اور لغت ہے جس کو علامہ ابن دُرید نے نقل کیا ہے کہ "زَهَا یَزْهُو" جو "دَعَا یَدْعُو" کی طرح ہے لفظاً و معنیً مبنی للفاعل ہے شاعر نے یہاں نقل ابن درید کے مطابق استعمال کیا ہے اگر نقل جوہری کے مطابق ہوتا تو "تُزْهیٰ" ہونا چاہیے تھا۔ شارحؒ نے "یعنی الازهار الخ" سے "حُمْرُ الْیَوَاقِیْتِ" کا مرادی معنی بیان کیا ہے کہ سرخ یاقوتی پتھروں سے مراد سرخ شگوفے اور "شقائق النعمان" (گل لالا) ہے۔

☆ ☆ ☆

(۱) وَقَدْ يَعُوْدُ الْغَرَضُ مِنَ التَّشْبِيْهِ اِلَى الْمُشَبَّهِ بِهٖ وَهُوَ ضَرْبَانِ اَحَدُهُمَا اِيْهَامُ اَنَّهٗ اَتَمُّ مِنَ الْمُشَبَّهِ فِيْ وَجْهِ الشَّبَهِ وَذَالِكَ فِيْ تَشْبِيْهِ الْمَقْلُوْبِ الَّذِيْ يُجْعَلُ فِيْهِ النَّاقِصُ مُشَبَّهًا بِهٖ قَصْدًا اِلَى ادِّعَاءِ اَنَّهٗ اَكْمَلُ كَقَوْلِهٖ

شعر: وَبَدَا الصَّبَاحُ كَاَنَّ غُرَّتَهٗ ☆ هِيَ بَيَاضٌ فِيْ جَبْهَةِ الْفَرَسِ فَوْقَ الدِّرْهَمِ اُسْتُعِيْرَتْ لِبَيَاضِ الصُّبْحِ وَجْهُ الْخَلِيْفَةِ حِيْنَ يَمْتَدِحُ فَاِنَّهٗ قَصَدَ اِيْهَامَ اَنَّ وَجْهَ الْخَلِيْفَةِ اَتَمُّ مِنَ الصَّبَاحِ فِي الْوُضُوْحِ وَالضِّيَاءِ وَفِيْ قَوْلِهٖ حِيْنَ يَمْتَدِحُ دَلَالَةٌ عَلَى اتِّصَافِ الْمَمْدُوْحِ بِمَعْرِفَةِ حَقِّ الْمَادِحِ وَتَعْظِيْمِ شَانِهٖ عِنْدَ الْحَاضِرِيْنَ بِالْاِصْغَاءِ اِلَيْهِ وَالْاِرْتِيَاحِ لَهٗ وَعَلٰى كَمَالِهٖ فِي الْكَرَمِ حَيْثُ يَتَّصِفُ بِالْبِشْرِ وَالطَّلَاقَةِ عِنْدَ اسْتِمَاعِ الْمَدِيْحِ.

ترجمہ:۔ اور کبھی راجع ہوتی ہے غرض تشبیہ مشبہ بہ کی طرف اور یہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ مخاطب کے ذہن میں یہ ڈالنا کہ مشبہ بہ کامل تر ہے مشبہ سے وجہ شبہ میں اور یہ تشبیہ مقلوب میں ہوتا ہے جس میں ناقص کو مشبہ بہ بنایا جاتا ہے بایں قصد کہ دعویٰ کرے کہ مشبہ اکمل ہے جیسے قول شاعر، شعر: اور ظاہر ہوگئی صبح گویا کہ اس کی پیشانی، غرہ سفیدی ہے گھوڑے کی پیشانی میں درہم سے کچھ زیادہ صبح کی روشنی کے لیے استعارۃً لیا گیا ہے، خلیفہ کا چہرہ ہے جبکہ وہ مدح قبول کرتا ہے پس شاعر نے یہ بتلانے کا قصد کیا ہے کہ خلیفہ کا چہرہ وضوح اور روشنی میں صبح سے کامل ہے اور ماتنؒ کے قول "حِيْنَ يَمْتَدِحُ" میں دلالت ہے ممدوح کے متصف ہونے پر اس بات کے ساتھ کہ مدح کرنے والے کا حق اور اس کی عظمت شان جانتا ہے کہ حاضرین کے سامنے کان لگا کر سنتا ہے اور اس پر خوش ہوتا ہے اور (دلالت ہے) اس کے کمال سخاوت پر یوں کہ وہ متصف ہوتا ہے تعریف سنتے وقت خندہ پیشانی کے ساتھ۔

تشریح:۔ (۱) ماتنؒ کی مذکورہ بالا عبارت عطف ہے ماقبل عبارت یعنی "وَالْغَرَضُ مِنْهُ فِي الْاَغْلَبِ يَعُوْدُ اِلَى الْمُشَبَّهِ" پر۔ تشبیہ کی غرض اغلب استعمالات میں مشبہ کے ساتھ متعلق ہوتی ہے جس کی سات قسموں کی تفصیل گذر چکی، ماتنؒ فرماتے ہیں کہ کبھی کبھار تشبیہ کی غرض مشبہ بہ کے ساتھ بھی متعلق ہوتی ہے یعنی مشبہ بہ ہی کی غرض کے لیے تشبیہ لائی جاتی ہے۔ اور مشبہ بہ کی طرف لوٹنے والی غرض کی پھر دو قسمیں ہیں (ا) ایک یہ کہ مخاطب کے ذہن میں یہ بات ڈالنا ہے کہ مشبہ بہ وجہ شبہ میں کامل تر ہے مشبہ سے، اور یہ تشبیہ مقلوب میں ہوتا ہے، تشبیہ مقلوب اس سے عبارت ہے کہ نفس الامر میں جو ناقص ہے اس کو مشبہ بہ اور جو کامل ہے اس کو مشبہ قرار دیا جائے تاکہ دعویٰ کرے کہ وجہ شبہ مشبہ بہ میں کامل تر ہے بنسبت مشبہ کے جبکہ حقیقت میں مشبہ اکمل واتم ہوتا ہے بنسبت مشبہ بہ کے۔ ماتنؒ نے بطور مثال محمد بن وہیب کا شعر پیش کیا ہے، شعر "وَبَدَا الصَّبَاحُ كَاَنَّ غُرَّتَهٗ:: وَجْهُ الْخَلِيْفَةِ حِيْنَ يَمْتَدِحُ" (صبح اس طرح ظاہر ہوئی کہ گویا اس کی سفیدی خلیفہ کا چہرہ ہے جب کہ وہ مدح کو قبول کر رہا ہو) جس میں صبح کی روشنی کو خلیفہ کے چہرے کے ساتھ تشبیہ دی ہے مشبہ صبح کی روشنی اور مشبہ بہ صورت خلیفہ ہے اور وجہ شبہ روشنائی ہے شاعر نے کامل روشن کو ناقص روشن کے ساتھ تشبیہ دی ہے تاکہ دعویٰ کرے کہ وجہ شبہ مشبہ بہ میں بنسبت مشبہ کامل تر ہے۔

☆ شارحؒ "ھِیَ بَیَاضُ الخ" سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہاں "غُرَّۃ" اپنے موضوع لہ معنی میں مستعمل نہیں بلکہ بیاض صبح کے لیے استعارۃً لیا گیا ہے کیونکہ "غُـرّۃ" وہ سفیدی ہے جو گھوڑے کی پیشانی میں درہم سے کچھ زیادہ ہوتی ہے۔ "فَـاِنَّـہٗ قَصدُالخ" سے شارحؒ نے تطبیق مثال بامثل لہ بیان کی ہے کہ شاعر نے اس شعر میں یہ بات سامع کے دل میں ڈالنے کا قصد کیا ہے کہ خلیفہ کا چہرہ روشنی میں صبح کی روشنی سے اتم واکمل ہے جبکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ شارحؒ نے متن میں مذکور شعر کی باریکی کو بیان کیا ہے کہ شاعر کا ممدوح کے چہرے کو روشن ہونے کو "حِیْنَ یَمْتَدِحُ" کے ساتھ مقید کرنے سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں (۱) کہ ممدوح حق مادح اور اس کی عظمت کو جانتا ہے (۲) کہ ممدوح بڑا کریم ہے۔ یہ اس لیے کہ مدح کے وقت ممدوح کے چہرے کا روشن ہونا دو چیزوں پر دلالت کرتا ہے ایک مدح قبول کرنے پر کہ حاضرین کے سامنے کان لگا کر مدح سنتا ہے اور خوش ہوتا ہے اور یہ مستلزم ہے حق مادح کی معرفت اور اس کی عظمت کو۔ دوسری چیز ممدوح کے کامل کریم ہونے پر کیونکہ وہ تعریف سنتے وقت خوش ہونے اور خندہ پیشانی کے ساتھ متصف ہے جو اس کے کریم ہونے کی علامت ہے کیونکہ اگر وہ کمینہ اور بخیل ہوتا تو مدح سن کر خوش نہ ہوتا۔

(۱) وَالضَّرْبُ الثَّانِیْ مِنَ الْغَرَضِ الْعَائِدِاِلیٰ الْمُشَبَّہِ بِہٖ بَیَانُ الْاِھْتِمَامِ بِہٖ اَیْ اَلْمُشَبَّہِ بِہٖ کَتَشْبِیْہِ الْجَائِعِ وَجْھًا کَالْبَدْرِفِیْ الْاِشْرَاقِ وَالْاِسْتِدَارَۃِ بِالرَّغِیْفِ وَیُسَمّٰی ھٰذَا التَّشْبِیْہُ الْمُشْتَمِلُ عَلٰی ھٰذَاالنَّوْعِ مِنَ الْغَرَضِ اِظْھَارَ الْمَطْلُوْبِ.

ترجمہ:۔ اور دوسری قسم اس غرض کی جو مشبہ بہ کی طرف راجع ہوتی ہے بیان اہتمام ہے مشبہ بہ کا جیسے بھوکے کا تشبیہ دینا ایسے چہرے کو جو چاند کی طرح ہو چمک میں اور گول ہونے میں روٹی کے ساتھ اور نام رکھا جاتا ہے اس تشبیہ کا جو مشتمل ہو اس قسم غرض پر اظہار مطلوب۔

تشریح:۔ (۱) جس تشبیہ کی غرض مشبہ بہ کی طرف عائد ہوتی ہے اس کی دوسری قسم مشبہ بہ کے اہتمام کا بیان ہے کہ متکلم اپنے مطلوب کو ذکر مشبہ بہ کے واسطے سے ظاہر کردے جیسے ماتنؒ نے مثال دی ہے کہ جیسے بھوکے شخص کا اس چہرے کو جو روشنی اور گول ہونے میں چاند کی طرح ہو روٹی کے ساتھ تشبیہ دینا جیسے "وَجْھُـــہٗ کَـــالـــرَّغِیْفِ" (اس کا چہرہ خوب صورتی میں روٹی کی طرح ہے)۔ "وَجْھُـہٗ" مشبہ "اَلـرَّغِیْف" مشبہ بہ اور خوبصورتی وجہ شبہ ہے، یہ وجہ شبہ مشبہ میں مشبہ بہ کی بہ نسبت زیادہ ہے مگر متکلم کی غرض اس کلام سے یہ ہے کہ اپنی بھوک اور روٹی کی طرف اپنی ضرورت ظاہر کرے۔ اس قسم کی تشبیہ (جو تشبیہ مشبہ بہ کے اہتمام کی غرض سے مستعمل ہو) کا نام اظہار مطلوب ہے۔

(۱) هٰذَا الَّذِیْ ذُکِرَ مِنْ جَعْلِ اَحَدِ الشَّیْئَیْنِ مُشَبَّهًا وَّالْاٰخَرِ مُشَبَّهًا بِهٖ اِنَّمَا یَکُوْنُ اِذَا اُرِیْدَ اِلْحَاقُ النَّاقِصِ فِیْ وَجْهِ الشَّبْهِ حَقِیْقَةً کَمَا فِی الْغَرَضِ الْعَائِدِ اِلَی الْمُشَبَّهِ اَوْ اِدِّعَاءً کَمَا فِی الْغَرَضِ الْعَائِدِ اِلَی الْمُشَبَّهِ بِهٖ بِالزَّائِدِ فِیْ وَجْهِ الشَّبْهِ (۲) فَاِنْ اُرِیْدَ الْجَمْعُ بَیْنَ شَیْئَیْنِ فِیْ اَمْرٍ مِنَ الْاُمُوْرِ مِنْ غَیْرِ قَصْدٍ اِلٰی کَوْنِ اَحَدِهِمَا نَاقِصًا وَّالْاٰخَرِ زَائِدًا سَوَاءٌ وُجِدَتِ الزِّیَادَةُ وَالنُّقْصَانُ اَمْ لَمْ تُوْجَدْ فَالْاَحْسَنُ تَرْکُ التَّشْبِیْهِ اِلَی الْحُکْمِ بِالتَّشَابُهِ لِیَکُوْنَ کُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الشَّیْئَیْنِ مُشَبَّهًا وَّمُشَبَّهًا بِهٖ اِحْتِرَازًا مِنْ تَرْجِیْحِ اَحَدِ الْمُتَسَاوِیَیْنِ فِیْ وَجْهِ الشَّبْهِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ، تَشَابَهَ دَمْعِیْ اِذْ جَرٰی وَمُدَامَتِیْ:: فَمِنْ مِثْلِ مَا فِی الْکَاْسِ عَیْنِیْ تَسْکُبُ:: فَوَاللّٰهِ مَا اَدْرِیْ اَبِالْخَمْرِ اَسْبَلَتْ جُفُوْنِیْ ☆ یُقَالُ اَسْبَلَ الدَّمْعُ وَالْمَطَرُ اِذَا هَطَلَ وَاَسْبَلَتِ السَّمَاءُ فَالْبَاءُ فِیْ قَوْلِهٖ اَبِالْخَمْرِ لِلتَّعْدِیَةِ وَلَیْسَتْ بِزَائِدَةٍ کَمَا تَوَهَّمَ بَعْضُهُمْ اَمْ مِنْ عَبْرَتِیْ کُنْتُ اَشْرَبُ لِمَا اعْتَقَدَ التَّسَاوِیْ بَیْنَ الدَّمْعِ وَالْخَمْرِ تَرَکَ التَّشْبِیْهَ اِلَی التَّشَابُهِ۔

ترجمہ:۔ یہ جو کچھ ذکر ہوا دو چیزوں میں سے ایک کو مشبہ اور دوسری کو مشبہ بہ بنانے سے اس وقت ہے جب ارادہ کرے کہ ملحق کریں حقیقۃً وجہ شبہ میں ناقص کو، جیسے اس غرض میں ہوتا ہے جو مشبہ کی طرف عائد ہو، یا ادعائی ناقص کو، جیسا کہ اس غرض میں ہوتا ہے جو مشبہ بہ کی طرف عائد ہو، وجہ شبہ میں زائد کے ساتھ اور اگر دو چیزوں کو امور میں سے کسی امر میں جمع کرنا مقصود ہو ان میں سے ایک کے ناقص ہونے اور دوسرے کے زائد ہونے کا قصد نہ ہو برابر ہے کہ زیادتی اور نقصان پایا جائے یا نہ پایا جائے پس بہتر تشبیہ کو ترک کر دینا ہے دونوں کے متشابہ ہونے کے حکم کی طرف تا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مشبہ اور مشبہ بہ ہو سکے احتراز کرتے ہوئے متساویین میں سے ایک کی وجہ شبہ میں ترجیح سے جیسے شاعر کا قول ہے، شعر، متشابہ ہوا میرا آنسو جب وہ جاری ہوا اور میری شراب: پس جو کچھ پیالہ میں ہے اسی کی مثل میری آنکھ بہا رہی ہے: پس واللہ مجھے معلوم نہیں کہ آیا میری آنکھیں شراب بہا رہی ہیں، کہا جاتا ہے "اَسْبَلَ الدَّمْعُ وَالْمَطَرُ" جب آنکھ آنسو یا آسمان بارش بکثرت برسائے پس ماتن کے قول "اَبِالْخَمْرِ" میں باء تعدیہ کے لیے اور زائد نہیں جیسے بعضوں کا گمان ہے، یا میں اپنے آنسوؤں کو پی رہا ہوں جب شاعر نے آنسوؤں اور شراب میں مساوات کا اعتقاد رکھا تو تشابہ کی غرض سے تشبیہ کو ترک کیا۔

تشریح:۔ (۱) یعنی یہ جو ماقبل میں ذکر کیا کہ ایک شی کو دوسری شی کے ساتھ تشبیہ دینا اور دونوں میں سے ایک کو مشبہ قرار دینا اور دوسری کو مشبہ بہ قرار دینا یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ حقیقتاً یا ادّعاءً وجہ شبہ میں ناقص کو وجہ شبہ میں زائد کے ساتھ ملحق کرنے کا قصد ہو۔ حقیقۃً ناقص کا الحاق وہاں ہوتا ہے جہاں غرضِ تشبیہ مشبہ کی طرف لوٹتی ہو۔ اور اِدّعاءً ناقص کا الحاق وہاں ہوتا ہے جہاں غرض تشبیہ مشبہ بہ کی طرف لوٹتی ہو۔

(۲) اور اگر دو چیزوں کو صفات میں سے کسی ایک صفت میں جمع کرنا مقصود ہو کسی ایک کو کم یا زائد ظاہر کرنا مقصود نہ ہو، خواہ واقع میں زیادتی یا نقصان ان میں موجود ہو یا نہ ہو، تو پھر بہتر یہ ہے کہ تشبیہ کو ترک کر کے تشابہ (یعنی کسی صفت میں دونوں کی برابری ثابت کرنا) کے حکم کو اختیار کیا جائے تا کہ ہر ایک چیز مشبہ بن سکے اور مشبہ بہ بھی بن سکے، اور تشبیہ کو ترک کر کے تشابہ کو اس لیے اختیار کیا جاتا

کا تا کہ دونوں چیزوں میں سے کسی ایک کے لیے وجہ شبہ میں زیادتی ثابت ہونے سے احتراز ہو، کیونکہ تشبیہ کی صورت میں کسی ایک کے لیے وجہ شبہ میں زیادتی ثابت ہوگی کما مر، جیسے شاعر کا شعر ہے "تَشَابَهَ دَمْعِیْ اِذْجَرٰی وَمُدَامَتِیْ:: فَمِنْ مِثْلِ مَافِی الْکَاْسِ عَیْنِیْ تَسْکُبُ:: فَوَاللّٰہِ مَاأَدْرِیْ اَبِالْخَمْرِ اَسْبَلَتْ جُفُوْنِیْ:: اَمْ مِنْ عَبْرَتِیْ کُنْتُ اَشْرَبُ" (میرے آنسو بہنے کے وقت اور میری شراب ایک دوسرے کے مشابہ ہوگئے، پس جیسے پیالے میں تھی ویسے ہی میری آنکھ سے نکل رہے تھے، پس واللہ میں نہیں جانتا کہ شراب بہا رہی ہیں میری پلکیں یا میں اپنے آنسو پی رہا ہوں) چونکہ شاعر کا مقصود آنسو اور شراب میں برابری ثابت کرنا ہے اس لیے یہاں تشبیہ کو چھوڑ دیا ہے، اور تشابہ کو اختیار کیا ہے۔

☆ **قوله یُقَالُ اَسْبَلَ الخ** شارحؒ فرماتے ہیں کہ "اَسْبَلَ الدَّمْعُ وَالْمَطَرُ" اور "اَسْبَلَتِ السَّمَاءُ بِالْمَطَرِ" اس وقت کہتے ہیں جب آنکھ آنسو یا آسمان بارش بکثرت برسائے۔ شارحؒ کی غرض یہ ثابت کرنا ہے کہ "اَسْبَلَ" فعل لازمی ہے بنفسہ مفعول کی طرف متعدی نہیں ہوتا، لہذا "اَبِالْخَمْرِ" میں باء تعدیہ کے لیے ہے زائدہ نہیں جیسا کہ بعض حضرات کا گمان ہے۔

(۱) وَيَجُوْزُ عِنْدَ اِرَادَةِ الْجَمْعِ بَيْنَ شَيْئَيْنِ فِیْ اَمْرِ التَّشْبِيْهِ اَيْضًا لِاَنَّهُمَا وَاِنْ تَسَاوَيَا فِیْ وَجْهِ الشَّبَهِ بِحَسَبِ قَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ اِلَّا اَنَّهٗ يَجُوْزُ لَهٗ اَنْ يَجْعَلَ اَحَدَهُمَا مُشَبَّهًا وَالْاٰخَرَ مُشَبَّهًا بِهٖ لِغَرَضٍ مِنَ الْاَغْرَاضِ بِسَبَبٍ مِنَ الْاَسْبَابِ (۲) مِثْلُ زِيَادَةِ الْاِهْتِمَامِ وَكَوْنِ الْكَلَامِ فِيْهِ كَتَشْبِيْهِ غُرَّةِ الْفَرَسِ بِالصُّبْحِ وَعَكْسِهٖ اَیْ تَشْبِيْهُ الصُّبْحِ بِغُرَّةِ الْفَرَسِ مَتٰى اُرِيْدَ ظُهُوْرُ مُنِيْرٍ فِیْ مُظْلِمٍ اَكْثَرَ مِنْهُ اَیْ مِنْ ذَالِكَ الْمُنِيْرِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ اِلَى الْمُبَالَغَةِ فِیْ وَصْفِ غُرَّةِ الْفَرَسِ بِالضِّيَاءِ وَالْاِنْبِسَاطِ وَفَرْطِ التَّلَأْلُؤِ وَنَحْوِ ذَالِكَ اِذْ لَوْ قُصِدَ ذَالِكَ لَوَجَبَ جَعْلُ الْغُرَّةِ مُشَبَّهًا وَالصُّبْحِ مُشَبَّهًا بِهٖ.

ترجمہ:۔ اور جائز ہے دو چیزوں کو ایک امر میں جمع کرنے کے وقت، تشبیہ بھی، کیونکہ وہ دونوں اگر چہ بحسب قصد المتکلم وجہ شبہ میں برابر ہیں مگر اس کے لیے جائز ہے کہ ان میں سے ایک کو مشبہ اور دوسرے کو مشبہ بہ بنائے اغراض میں سے کسی غرض کی وجہ سے اور اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے مثلاً زیادہ اہتمام کی وجہ سے یا بایں وجہ کہ گفتگو اسی میں ہو رہی ہے جیسے تشبیہ دینا گھوڑے کی پیشانی کو صبح کے ساتھ اور اس کا عکس یعنی تشبیہ دینا صبح کو گھوڑے کی پیشانی کے ساتھ، جبکہ ارادہ کیا جائے کسی روشن چیز کے ظاہر ہونے کا ایسی تاریک چیز میں جو اس سے زیادہ ہو یعنی اس روشن چیز سے قصد مبالغہ کے بغیر گھوڑے کی پیشانی کو ضیاء وانبساط اور انتہائی چمک کے ساتھ متصف کرنے میں کیونکہ اگر اس کا قصد کیا تو غرہ کو مشبہ اور صبح کو مشبہ بہ بنانا واجب ہے۔

تشریح:۔ (۱) اس سے پہلے ماتنؒ نے فرمایا تھا کہ اگر مقصود دو چیزوں کو صرف جمع کرنا ہو تو تشبیہ کی بجائے بہتر ہے کہ تشابہ کا حکم کیا جائے بایں لفظ "اَحْسَنَ" استعمال کیا تھا کہ تشابہ کا حکم کرنا احسن ہے جس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ تشبیہ بھی جائز ہے چنانچہ اب اسی کی تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں۔ کہ اگر دو چیزوں کو صفات میں سے کسی ایک صفت میں جمع کرنا مقصود ہو کسی ایک کو کم یا زائد ظاہر کرنا مقصود نہ ہو تو اس صورت میں تشبیہ بھی جائز ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں اگر چہ متکلم کے قصد کے مطابق وجہ شبہ میں برابر ہیں مگر پھر بھی یہ جائز ہے کہ ان میں

سے ایک کو مشبہ اور دوسرے کو مشبہ بہ بنائے اغراض میں سے کسی غرض اور اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے۔

(۲) چنانچہ دو غرض ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ زیادہ اہتمام مقصود ہو یعنی پہلے اسم (مشبہ) کو اہمیت دینا مقصود ہو تو ایسی صورت میں کلام کو تشبیہ پر بناء کرنا جائز ہے، دوسری غرض یہ کہ گفتگو اسی میں ہو رہی ہو یعنی مشبہ و مشبہ بہ میں سے متکلم کسی ایک میں گفتگو کر رہا ہو تو بھی تشبیہ جائز ہے لہذا اسی کو مقدم کر کے مشبہ قرار دیا جائیگا جس میں گفتگو ہو رہی ہو جیسے غرہ فرس (گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی) کو صبح کے ساتھ تشبیہ دینا بایں وجہ کہ متکلم اپنے گھوڑے کو اہمیت دینا چاہتا ہے اس لیے اسے مشبہ بناتا ہے اور صبح کو مشبہ بہ۔ اور یا ابتداء متکلم کی گفتگو فرس میں ہو رہی تھی اس لیے اس کو مشبہ اور صبح کو مشبہ بہ قرار دیا۔ یا ان ہی دو وجوہ کی بناء پر اس کا عکس کر دے یعنی صبح کو غرہ فرس کے ساتھ تشبیہ دینا۔ اور مذکورہ تشبیہ اس وقت دی جائے گی جس وقت کہ ارادہ کیا جائے ایک روشن چیز (جیسے غرۃ فرس اور بیاض صبح) کے ظاہر ہونے کا ایسی تاریک چیز (جیسے رات اور فرس) میں جو اس روشن چیز سے زیادہ ہو، نیز بشرطیکہ گھوڑے کی پیشانی کو روشنی، وسعت اور انتہائی چمک کے ساتھ متصف کرنے میں قصدِ مبالغہ نہ ہو، یہ شرط اس لیے لگائی کہ اگر غرۂ فرس کو صبح کے ساتھ تشبیہ دینے سے مبالغہ کا قصد ہو یعنی گھوڑے کی پیشانی کو روشنی، وسعت اور انتہائی چمک کے ساتھ متصف کرنے کا قصد ہو تو پھر گھوڑے کی پیشانی کو مشبہ اور صبح کو مشبہ بہ بنانا واجب ہے۔

(۱) وَهُوَ اَىِ التَّشْبِيْهُ بِاِعْتِبَارِ الطَّرَفَيْنِ اَلْمُشَبَّهِ وَالْمُشَبَّهِ بِهِ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ لِاَنَّهُ اِمَّا تَشْبِيْهُ مُفْرَدٍ بِمُفْرَدٍ وَهُمَا اَىِ الْمُفْرَدَانِ غَيْرُ مُقَيَّدَيْنِ كَتَشْبِيْهِ الْخَدِّ بِالْوَرْدِ اَوْ مُقَيَّدَانِ كَقَوْلِهِمْ لِمَنْ لَا يَحْصُلُ مِنْ سَعْيِهِ عَلٰى طَائِلٍ هُوَ كَالرَّاقِمِ عَلَى الْمَاءِ فَالْمُشَبَّهُ هُوَ السَّاعِىْ اَلْمُقَيَّدُ بِاَنْ لَا يَحْصُلَ مِنْ سَعْيِهِ عَلٰى شَىْءٍ وَالْمُشَبَّهُ بِهِ هُوَ الرَّاقِمُ اَلْمُقَيَّدُ بِكَوْنِ رَقْمِهِ عَلَى الْمَاءِ لِاَنَّ وَجْهَ الشَّبَهِ هُوَ التَّسْوِيَةُ بَيْنَ الْفِعْلِ وَعَدَمِهِ وَهُوَ مَوْقُوْفٌ عَلٰى اِعْتِبَارِ هٰذَيْنِ الْقَيْدَيْنِ اَوْ مُخْتَلِفَانِ اَىْ اَحَدُهُمَا مُقَيَّدٌ وَالْاٰخَرُ غَيْرُ مُقَيَّدٍ كَقَوْلِهِ، ع، وَالشَّمْسُ كَالْمِرْاٰةِ فِىْ كَفِّ الْاَشَلِّ فَالْمُشَبَّهُ بِهِ اَعْنِى الْمِرْاٰةَ مُقَيَّدٌ بِكَوْنِهِ فِىْ كَفِّ الْاَشَلِّ بِخِلَافِ الْمُشَبَّهِ اَعْنِى الشَّمْسَ وَعَكْسُهُ اَىْ تَشْبِيْهُ الْمِرْاٰةِ فِىْ كَفِّ الْاَشَلِّ بِالشَّمْسِ فَالْمُشَبَّهُ مُقَيَّدٌ دُوْنَ الْمُشَبَّهِ بِهِ۔

توجمه:۔ اور وہ یعنی تشبیہ باعتبارِ طرفین، مشبہ و مشبہ بہ چار قسم پر ہے کیونکہ یا تو تشبیہ مفرد بالمفرد ہوگی اور وہ دونوں مفرد غیر مقید ہونگے جیسے رخسار کی تشبیہ گلاب کے ساتھ یا دونوں مقید ہونگے جیسے کوشش کے باوجود کسی کو فائدہ نہ پہنچانے والے کو کہیں وہ پانی پر لکھنے والے کی طرح ہے پس مشبہ کوشش کرنے والا ہے جو مقید ہے اس قید کے ساتھ کہ اس کی کوشش سے کچھ فائدہ حاصل نہیں ہو رہا اور مشبہ بہ لکھنے والا ہے جو مقید ہے اس قید کے ساتھ کہ اس کا لکھنا پانی پر ہے کیونکہ وجہ شبہ فعل اور عدم فعل میں برابری ہے اور وہ ان دو قیدوں کے اعتبار پر موقوف ہے۔ یا مختلف ہوں گے یعنی ایک ان دو میں سے مقید اور دوسرا غیر مقید ہو جیسے شاعر کا قول، مصرعہ، اور سورج ایسا ہے جیسے آئینہ مرتعش کے ہاتھ میں پس مشبہ یعنی آئینہ مقید ہے مرتعش کے ہاتھ میں ہونے کے ساتھ بخلاف مشبہ یعنی سورج کے اور اس کا عکس یعنی مرتعش کے ہاتھ میں آئینہ کے ہونے کو آفتاب کے ساتھ تشبیہ دینا پس مشبہ مقید ہے نہ کہ مشبہ بہ۔

تشریح: تشبیہ اصطلاحی کے باب میں تین بحثیں ہیں، ارکان تشبیہ کے ساتھ متعلق بحث، غرض تشبیہ کے ساتھ متعلق بحث اور اقسام تشبیہ کے ساتھ متعلق بحث۔ مصنفؒ پہلی دو بحثوں سے یہاں تک فارغ ہو گئے اب یہاں سے تیسری بحث یعنی اقسام تشبیہ کی بحث کو ذکر فرماتے ہیں۔

مشبہ اور مشبہ بہ کے اعتبار سے تشبیہ کے ساتھ تین تقسیمات تعلق رکھتی ہیں، پہلی تقسیم طرفین کے حسی اور عقلی ہونے کے اعتبار سے ہے جو طرفین کے بیان کے ضمن میں گذر چکی ہے، دوسری تقسیم طرفین کے افراد و ترکیب کے اعتبار سے ہے جو یہاں بیان ہوگی اور تیسری تقسیم مفرد و متعدد ہونے کے اعتبار سے ہے جو آگے آ رہی ہے۔

دوسری تقسیم (یعنی جو تقسیم طرفین کے افراد و ترکیب کے اعتبار سے ہے) کی چار قسمیں ہیں (۱) مفرد کو مفرد کے ساتھ تشبیہ دی جائے گی یعنی مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مفرد ہوں گے (۲) مرکب کو مرکب کے ساتھ تشبیہ دی جائے گی یعنی مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مرکب ہوں گے (۳) مفرد کو مرکب کے ساتھ تشبیہ دی جائے گی یعنی مشبہ مفرد اور مشبہ بہ مرکب ہوگا (۴) مرکب کو مفرد کے ساتھ تشبیہ دی جائے گی یعنی مشبہ مرکب اور مشبہ بہ مفرد ہوگا۔

(۱) پہلی قسم کی پھر چار قسمیں ہیں (ا) مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مفرد غیر مقید ہوں جیسے "خَدُّهٗ كَالْوَرْدِ" کہ مشبہ (یعنی خَدّ) اور مشبہ بہ (یعنی وَرْد) دونوں مفرد ہیں۔ (۲) مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مفرد مقید ہوں جیسے کوئی ایسا شخص جس کی کوشش کا کوئی فائدہ نہ ہو کو پانی پر لکھنے والے کے ساتھ تشبیہ دینا کہ مشبہ (یعنی شخص ساعی) مفرد ہے مگر اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ اس کی کوشش سے کسی کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، اور مشبہ بہ (پانی پر لکھنے والا) بھی مفرد اور پانی پر لکھنے کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ طرفین کا مذکورہ قیود کے ساتھ مقید ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وجہ شبہ فعل اور عدم فعل کی برابری ہے جو مذکورہ دو قیدوں پر موقوف ہے۔ یاد رہے کہ یہاں لفظ "استواء" صحیح ہے کہ فعل اور ترک برابر ہیں، شارحؒ نے جو "تسوية" کہا ہے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ "تسوية" (برابر کرنا) فاعل کی صفت ہے نہ کہ طرفین کی صفت۔ (۳) مشبہ مفرد غیر مقید ہو اور مشبہ بہ مقید ہو جیسے "وَالشَّمْسُ كَالْمِرْآةِ فِيْ كَفِّ الْاَشَلِّ" یہاں مشبہ (شمس) مفرد غیر مقید ہے اور مشبہ بہ (مِرْآة) مفرد مقید ہے "كَفِّ الْاَشَلِّ" میں ہونے کے ساتھ۔ (۴) تیسری قسم کو اگر الٹ دیا جائے یوں کہا جائے "اَلْمِرْآةُ فِيْ يَدِ الْاَشَلِّ كَالشَّمْسِ" تو مشبہ (اَلْمِرْآةُ فِيْ يَدِ الْاَشَلِّ) مفرد مقید ہو جائیگا اور مشبہ بہ (الشَّمْس) مفرد غیر مقید ہو جائیگا۔

(۱) وَاَمَّا تَشْبِيْهُ مُرَكَّبٍ بِمُرَكَّبٍ بِاَنْ يَكُوْنَ كُلٌّ مِنَ الطَّرَفَيْنِ كَيْفِيَّةً حَاصِلَةً مِنْ مَجْمُوْعِ اَشْيَاءَ قَدْ تَضَامَّتْ وَتَلَاصَقَتْ حَتّٰى عَادَتْ شَيْئًا وَاحِدًا كَمَا فِيْ بَيْتِ بَشَّارٍ، ع، كَاَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُسِنَا ☆ عَلٰى مَا سَبَقَ تَحْقِيْقُهٗ (۲) وَاَمَّا تَشْبِيْهُ مُفْرَدٍ بِمُرَكَّبٍ كَمَا مَرَّ مِنْ تَشْبِيْهِ الشَّقِيْقِ وَهُوَ مُفْرَدٌ بِاَعْلَامٍ يَاقُوْتٍ نُشِرْنَ عَلٰى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرْجَدٍ وَهُوَ مُرَكَّبٌ مِنْ عِدَّةِ اُمُوْرٍ، وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمُرَكَّبِ وَالْمُفْرَدِ الْمُقَيَّدِ اَحْوَجُ شَيْءٍ اِلَى التَّاَمُّلِ فَكَثِيْرًا مَا يَقَعُ الْاِلْتِبَاسُ.

ترجمہ:۔ اور یا تشبیہ مرکب بالمرکب ہوگی بایں طور کہ طرفین میں سے ہر ایک ایسی کیفیت ہو جو حاصل ہو ایسی اشیاء کے مجموعہ سے جو آپس میں ملی ہوئی ہوں حتی کہ اب شی واحد ہو چکی ہوں جیسے بشار کے شعر میں ہے، ع "کَاَنَّ مَثَارَ النَّقْعِ الخ" جس طرح کہ گذر چکی ہے اس کی تحقیق، اور یا تشبیہ مفرد بالمرکب ہوگی جیسا کہ گذر چکی یعنی شقیق کی تشبیہ جو کہ مفرد ہے "اَعْلَامُ یَاقُوْتٍ الخ" کے ساتھ جو کہ مرکب ہے چند امور سے اور فرق مرکب اور مفرد مقید کے درمیان زیادہ محتاج الی التامل ہے کیونکہ بکثرت التباس واقع ہو جاتا ہے۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ نے اس سے پہلے دوسری تقسیم (یعنی جو تقسیم طرفین کے افراد و ترکیب کے اعتبار سے ہے) کی چار قسموں میں سے پہلی قسم (یعنی تشبیہ المفرد بالمفرد خواہ مقید ہو یا غیر مقید) کی تفصیل کو بیان فرمایا، اب دوسری تقسیم کی قسم ثانی یعنی تشبیہ المرکب بالمرکب کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کبھی مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مرکب ہوتے ہیں یعنی طرفین میں سے ہر ایک ایسی کیفیت ہو جو حاصل ہو ایسی اشیاء کے مجموعہ سے جو آپس میں ملی ہوئی ہوں حتی کہ اب شی واحد ہوں، جیسے بشار شاعر کا شعر ہے "کَاَنَّ مَثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُسِنَا: وَاَسْیَافَنَا لَیْلٌ تَهَاوٰی کَوَاکِبُهٗ" (ہمارے سروں پر اڑنے والے غبار اور اس میں ہماری چمکدار تلواریں ایسی تھیں کہ گویا ایک رات ہے اور اس میں ستارے ٹوٹ کر گر رہے ہیں) تو یہاں "مَثَارَ النَّقْعِ" اور "اسیاف" کا مجموعہ مشبہ اور "لَیْلٌ" اور اس ستاروں کا گر نا گر مشبہ بہ ہے، ظاہر ہے کہ اس میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں چند چیزوں سے حاصل شدہ ہیئت ہے، جس کی تفصیل مرکب حسی میں گذر چکی ہے۔

(۲) تیسری قسم تشبیہ المفرد بالمرکب ہے کہ مشبہ مفرد اور مشبہ بہ مرکب ہو جیسے شاعر کا شعر ہے "کَاَنَّ مُحْمَرَّ الشَّقِیْقِ اِذَا تَصَوَّبَ اَوْ تَصَعَّدَ: اَعْلَامُ یَاقُوْتٍ نُشِرْنَ عَلٰی رِمَاحٍ مِنْ زَبَرْجَدِ" (گویا محمر الشقیق جب وہ نیچے کی طرف مائل ہوتے ہیں یا اوپر کی طرف مائل ہوتے ہیں، یاقوت کے جھنڈے ہیں جو پھیلا دیئے گئے ہیں زبرجد کے نیزوں پر) جس میں گل لالا کو تشبیہ دی ہے ایسے یاقوتی جھنڈوں کے ساتھ جو زبرجدی نیزوں پر پھیلائے گئے ہوں، اور مشبہ گل لالا مفرد مقید ہے اوپر نیچے جھکنے کی قید کے ساتھ، اور مشبہ بہ چار امور یعنی اعلام، یاقوت، رماح اور زبرجد سے مرکب ہے۔

☆ "کَاَنَّ مَثَارَ النَّقْعِ الخ" شارحؒ نے بشار کے شعر کا ایک حصہ ذکر کیا ہے اور اس کی تحقیق بیان کرنے سے عذر پیش کیا ہے کہ تحقیق پہلے گذر چکی ہے۔ اور "وَالْفَرْقُ بَیْنَ الْمُرَکَّبِ الخ" سے شارحؒ تنبیہ فرمائی ہے کہ مرکب اور مفرد مقید میں بکثرت التباس پیدا ہوتا ہے اس لیے یہ محتاج تامل ہے۔ چنانچہ شراح نے اس طرح فرق بیان کیا ہے کہ مرکب میں تمام اجزاء سے ایک ہیئت منتزع ہوتی ہے وہی مقصود ہوتی ہے اجزاء مقصود بالتبع ہوتے ہیں جبکہ مفرد مقید میں ایک جزء مقصود باقی اجزاء اس کے لیے قید ہوتے ہیں یہ مفہومی فرق ہے جو قدرے واضح ہے۔

☆ ☆ ☆

(۱) وَاِمَّا تَشْبِیْہُ مُرَکَّبٍ بِمُفْرَدٍ کَقَوْلِہٖ شِعْرٌ: یَاصَاحِبَیَّ تَقَصَّیَا نَظَرَیْکُمَا ☆ فِی الْاَسَاسِ تَقَصَّیْتُہٗ اَیْ بَلَغْتُ اَقْصَاہُ اَیْ اِجْتَھِدَا فِی النَّظَرِ وَاَبْلَغَا اَقْصٰی نَظَرَیْکُمَا تَرَیَا وُجُوْہَ الْاَرْضِ کَیْفَ تَصَوَّرُ اَیْ تَتَصَوَّرُ فَحُذِفَ التَّاءُ یُقَالُ صُوْرَۃُ اللّٰہِ صُوْرَۃٌ حَسَنَۃٌ فَتَصَوَّرَ تَرَیَا نَھَارًا مُشْمِسًا ذَا شَمْسٍ لَمْ یَسْتُرْہُ غَیْمٌ قَدْشَابَہٗ اَیْ خَالَطَہٗ زَھْرُ الرُّبٰی خَصَّھَا لِاَنَّھَا اَنْضَرُ وَاَشَدُّ خُضْرَۃً اَوْلِاَنَّھَا الْمَقْصُوْدُ بِالنَّظَرِ فَکَاَنَّمَا ھُوَ اَیْ ذَالِکَ النَّھَارُ الْمُشْمِسُ الْمَوْصُوْفُ مُقْمِرٌ اَیْ لَیْلٌ ذُوْقَمَرٍ لِاَنَّ الْاَزْھَارَ بِاِخْضِرَارِھَا قَدْنَقَصَتْ مِنْ ضَوْءِ الشَّمْسِ حَتّٰی صَارَ یَضْرِبُ اِلَی السَّوَادِ فَالْمُشَبَّہُ مُرَکَّبٌ وَالْمُشَبَّہُ بِہٖ مُفْرَدٌ وَھُوَ الْمُقْمِرُ۔

ترجمہ:۔ اور یا تشبیہ المرکب بالمفرد ہوگی جیسے شاعر کا قول، شعر، اے میرے ساتھیو خوب غور سے دیکھو، اساس میں ہے کہ "تَقَصَّیْتُہٗ" کا معنی ہے "بَلَغْتُ اَقْصَاہ" (میں اس کی انتہاء کو پہنچا) یعنی تم خوب غور سے دیکھو اور تم اپنی نظر کی انتہاء کو پہنچ جاؤ، دیکھو گے تم زمین کے بلند مقامات کو کہ وہ کیسے خوبصورت ہیں یعنی تصور اصل میں تتصور ہے پھر تاء حذف کردی گئی کہا جاتا ہے "صَوَّرَہُ اللّٰہُ الخ" اللہ نے اس کو اچھی صورت دی پس وہ خوبصورت ہوگیا دیکھو گے تم ایسا دن جو دھوپ والا ہے جس میں بلند مقام کے شگوفے ملے ہوئے ہیں خاص کیا ہے اس کو اس لیے کہ وہ بہت زیادہ سبز ہوتے ہیں یا اس لیے کہ مقصود بالذات یہی ہیں پس گویا وہ یعنی نہار مشمس مذکور چاندنی رات ہے یعنی چاند والی رات کیونکہ شگوفوں نے اپنی انتہائی سبزی کی وجہ سے کم کردیا ہے دھوپ کی روشنی کو یہاں تک کہ وہ مائل بسیاہی ہوگئی ہے پس مشبہ مرکب ہے اور مشبہ بہ مفرد ہے اور وہ مقمر ہے۔

تشریح:۔ (۱) دوسری تقسیم (یعنی جو تقسیم طرفین کے افراد و ترکیب کے اعتبار سے ہے) کی چوتھی قسم تشبیہ المرکب بالمفرد ہے یعنی مشبہ مرکب اور مشبہ بہ مفرد ہو جیسے متنبی کا شعر ہے۔ شعر "یَاصَاحِبَیَّ تَقَصَّیَا نَظَرَیْکُمَا: تَرَیَا وُجُوْہَ الْاَرْضِ کَیْفَ تَصَوَّرُ:: تَرَیَا نَھَارًا مُشْمِسًا قَدْشَابَہٗ:: زَھْرُ الرُّبٰی فَکَاَنَّمَا ھُوَ مُقْمِرٌ" (اے میرے دو ساتھیو تم گہری نظر کر کے غور سے دیکھو کہ زمین کے ٹکڑے کس طرح صورتیں بدلتے ہیں، تم دیکھو گے کہ وہ دھوپ والا دن ہے جس کے ساتھ بلند ٹیلوں کے شگوفے (سبز گھاس) ملے ہوئے ہیں پس گویا کہ وہ چاندنی رات ہے) جس میں مشبہ "نَھَارًا مُشْمِسًا قَدْشَابَہٗ زَھْرُ الرُّبٰی" (دھوپ والا دن ہے جس کے ساتھ بلند ٹیلوں کی سبز گھاس ملی ہوئی ہو) ہے جو مرکب ہے اور مشبہ بہ چاندنی رات ہے جو مفرد ہے اور چاندنی ہونے کے ساتھ مقید ہے۔ یعنی نہار مشمس جس میں بلند ٹیلوں کی گھاس اور درخت ملے ہوئے ہوں ایسا ہے جیسا کہ چاندنی رات کیونکہ جنگل میں دھوپ والا دن رات کی طرح تاریک ہوتا ہے کیونکہ شگوفے (یعنی گھاس) اپنی انتہائی سرسبزی کی وجہ سے سورج کی روشنی کو کم کردیتے ہیں یہاں تک کہ وہ مائل بسیاہی ہوجاتی ہے۔

☆ درمیان میں شارح نے شعر کے الفاظ کی تحقیق کی ہے، کہ اساس نامی لغت کی کتاب میں ہے کہ "تَقَصَّیْتُہٗ" کا معنی ہے

میں اس کی انتہاء تک پہنچ گیا، یہاں مطلب یہ ہے کہ تم دونوں خوب غور سے دیکھو اور اپنی نظر کی انتہاء کو پہنچ جاؤ۔ "وجوه الارض" بمعنی زمین کے بلند ٹکڑے۔ اور "ای تتصوّر" سے شارحؒ نے اشارہ کیا کہ "تصوّر" اصل میں "تتصوّر" تھا دوتاؤں میں سے ایک کو حذف کیا ہے، پھر "تصوّر" کا لغوی معنی ہے اس نے صورت کو قبول کرلیا یعنی اس لفظ میں مطاوعت اور قبولیت کا معنی پایا جاتا ہے، کہا جاتا ہے "صَوَّرَهُ اللّٰهُ صُوْرَةً حَسَنَةً فَتَصَوَّرَ" (اللہ تعالیٰ نے اس کو اچھی صورت دی پس اس نے اس اچھی صورت کو قبول کرلیا)۔ اور "نہار مشمس" یعنی دھوپ والا دن جس میں مطلع بالکل صاف ہو۔ اور "شابة" بمعنی خلط ملط ہوا۔ "زَهْرُ الرُّبٰی" بمعنی ٹیلوں کے شگوفے مگر یہاں سبز گھاس مراد ہے جس سے اندھیرا سا پیدا ہو جاتا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں شعر میں "الرُّبٰی" یعنی بلند ٹیلوں کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ ٹیلے مسطح جنگلوں سے زیادہ خوبصورت اور زیادہ سرسبز ہوتے ہیں۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ ٹیلے مقصود بالنظر یعنی جلدی نظر آتے ہیں کیونکہ انسان کی نگاہ اوپر کی طرف ہوتی ہے۔ اور "مُقْمِرٌ" بمعنی چاندنی رات۔

(۱) وَاَیْضًا تَقْسِیْمٌ اٰخَرُ لِلتَّشْبِیْهِ بِاِعْتِبَارِ الطَّرَفَیْنِ وَهُوَ اَنَّهٗ اِنْ تَعَدَّدَ طَرَفَاهُ فَهُوَ اِمَّا مَلْفُوْفٌ وَهُوَ اَنْ یُّؤْتٰی اَوَّلًا بِالْمُشَبَّهَاتِ عَلٰی طَرِیْقِ الْعَطْفِ اَوْ غَیْرِهٖ ثُمَّ بِالْمُشَبَّهِ بِهَا کَذٰلِکَ (۲) کَقَوْلِهٖ فِیْ صِفَةِ الْعُقَابِ بِکَثْرَةِ اِصْطِیَادِ الطُّیُوْرِ، شِعْرٌ، کَاَنَّ قُلُوْبَ الطَّیْرِ رَطْبًا وَّیَابِسًا :: لَدٰی وَکْرِهَا الْعُنَّابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِیْ شَبَّهَ الرَّطْبَ الطَّرِیَّ مِنْ قُلُوْبِ الطَّیْرِ بِالْعُنَّابِ وَالْیَابِسَ الْعَتِیْقَ مِنْهَا بِالْحَشَفِ الْبَالِیْ (۳) اِذْ لَیْسَ لِاِجْتِمَاعِهِمَا هَیْئَةٌ مَخْصُوْصَةٌ یُعْتَدُّ بِهَا وَیُقْصَدُ تَشْبِیْهُهَا اِلَّا اَنَّهٗ ذَکَرَ اَوَّلًا الْمُشَبَّهَیْنِ ثُمَّ الْمُشَبَّهَ بِهِمَا عَلَی التَّرْتِیْبِ۔

ترجمہ:۔ نیز تشبیہ کی ایک اور تقسیم ہے طرفین کے اعتبار سے اور وہ یہ کہ اگر اس کی طرفین متعدد ہوں تو یا تو وہ ملفوف ہے اور وہ یہ کہ لایا جائے اولاً مشبہات کو بطریق عطف یا بلا عطف پھر مشبہ بہا کو اسی طرح جیسے شاعر کا قول باز کی تعریف میں پرندوں کو کثرت سے شکار کرنے کے ساتھ، شعر، گویا پرندوں کے دل بعض تر اور بعض خشک ہونے کی حالت باز کے گھونسلے کے قریب ایسے ہیں جیسے عناب اور خشک کھجور، حشف بمعنی خشک ردی کھجور، شاعر نے پرندوں کے تر دلوں کو عناب (ولایتی بیر جو نہایت سرخ رنگ کا ہوتا ہے) کے ساتھ اور خشک و پرانے قلوب کو ردی خشک کھجور کے ساتھ تشبیہ دی ہے کیونکہ ان کے اجتماع کی کوئی معتد بہ ہیئت مخصوصہ نہیں جس کی تشبیہ کا ارادہ کیا جائے مگر یہ کہ اس نے اولاً دو مشبہ پھر دو مشبہ بہا کو بالترتیب ذکر کیا ہے۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ نے یہاں سے تیسری تقسیم کو بیان فرمایا ہے جو مشبہ اور مشبہ بہ کے متعدد ہونے کے اعتبار سے ہے، اس تقسیم کی بھی چار قسمیں ہیں، ملفوف، مفروق، تسویہ اور جمع۔

ملفوف یہ ہے کہ پہلے متعدد مشبہات بطریق عطف یا بطریق غیر عطف لائے جائیں پھر متعدد مشبہ بہا کو اس طرح ذکر کیا جائے کہ پہلے مشبہ کا مشبہ بہ پہلے اور دوسرے مشبہ کا مشبہ بہ دوسرے نمبر پر اور تیسرے کا تیسرے نمبر پر بالترتیب ذکر کیا جائے جس کو لف ونشر مرتب بھی کہتے ہیں، عطف کی مثال امراء القیس کا شعر ہے جو متن میں مذکور ہے۔ اور غیر عطف سے مراد یہ ہے کہ دو یا زیادہ مشبہ

کو بصورت تثنیہ یا جمع ذکر کیا جائے جیسے: "هٰذَانِ الرَّجُلَانِ کَشَمْسٍ وَقَمَرٍ" جب کہ دو شخصوں میں سے ایک کی سورج سے اور دوسرے کی چاند سے تشبیہ دینا مقصود ہو۔

(۲) عطف کی مثال امراء القیس کا شعر ہے جس میں باز کی اس صفت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ پرندوں کا بہت شکار کر کے ان کے گوشت کھاتا ہے اور ان کے دلوں کو پھینکتا ہے، شعر "کَاَنَّ قُلُوْبَ الطَّیْرِ رَطْبًا وَیَابِسًا: لَدٰی وَکْرِهَا الْعُنَّابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِیْ" (گویا کہ پرندوں کے دل تر اور خشک، باز کے گھونسلے کے پاس عناب اور سوکھے کھجور ہیں) دیکھیں یہاں قلوب رطب اور یابس دو مشبہ ہیں پھر عناب (ولایتی بیر جو نہایت سرخ رنگ کا ہوتا ہے) اور حشف البالی (ردی خشک کھجور) دو مشبہ بہ ہیں، قلوب رطب پہلا مشبہ ہے اس کا مشبہ بہ عناب بھی پہلے ہے اور قلوب یابس دوسرا مشبہ ہے اس کا مشبہ بہ یعنی حشف البالی بھی دوسرے نمبر پر بالترتیب رکھا ہے لہذا یہ تشبیہ ملفوف ہے۔ "اَلْحَشَفُ الْبَالِیْ" بمعنی ردّی خشک کھجور۔

سوال یہ ہے کہ "رطباً" اور "یابساً" حال ہیں قلوب طیر سے اور چاہیے کہ حال وذوالحال میں باعتبار تانیث وتذکیر مطابقت ہو جبکہ یہاں مطابقت نہیں کیونکہ قلوب جمع مکسر ہونے کی وجہ سے مؤنث ہے اور رطب ویابس مذکر ہیں؟ **جواب**:۔ شارحؒ نے لفظ "بعضها" بڑھا کر اعتراض کو دفع کر دیا یوں کہ "رطباً" اور "یابساً" کی ضمیر قلوب کی طرف باعتبار بعض قلوب کے راجع ہے، اس طرح مرجع بھی مذکر قرار پائے گا۔

(۳) **قوله اذلیس لاجتماعهما الخ** یہ سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ مذکورہ بالا شعر از قبیلہ تشبیہ المرکب بالمرکب کیوں نہیں بایں طور کہ پرندوں کے تازہ اور خشک قلوب کے مجموعہ کو مجموعہ عناب اور خشک کھجور سے تشبیہ دی جائے یوں یہ تشبیہ المرکب بالمرکب ہو جائیگی؟ **جواب**:۔ شارحؒ نے جواب دیا کہ تشبیہ المرکب میں تو ایک ہیئت کو دوسری ہیئت کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے جبکہ یہاں قلوب رطب اور یابس کے ملانے کے لیے ایسی کوئی معتد بہ ہیئت نہیں جس کو ذوق سلیم مستحسن قرار دے اور نہ عناب اور حشف البالی کے لیے ایسی ہیئت ہے لہذا یہ از قبیل تشبیہ المرکب بالمرکب نہیں، ہاں یہاں یہ بات ہے کہ اولاً دو مشبہ کا ذکر ہے پھر دو مشبہ بہ کا اسی ترتیب سے ذکر ہے جو کہ تشبیہ المرکب بالمرکب نہیں بلکہ تشبیہ ملفوف ہے۔

(۱) اَوْمَفْرُوْقٌ وَهُوَ اَنْ یُّؤْتٰی بِمُشَبَّهٍ وَمُشَبَّهٍ بِهٖ ثُمَّ اٰخَرَ وَاٰخَرَ کَقَوْلِهٖ، شعر، اَلنَّشْرُ ☆ الطِّیْبُ وَالرَّائِحَةُ مِسْکٌ وَالْوُجُوْهُ دَنَانِیْرُ وَاَطْرَافُ الْاَکُفِّ وَرُوِیَ اَطْرَافُ الْبَنَانِ عَنَمٌ هُوَ شَجَرٌ اَحْمَرُ لَیِّنٌ.

ترجمه:۔ یا مفروق ہے اور وہ یہ ہے کہ لایا جائے مشبہ اور مشبہ بہ کو پھر دوسرا پھر تیسرا جیسے شاعر کا قول ہے، شعر، ان کی نشر یعنی خوشبو مشک کی طرح اور چہرے دنانیر کی طرح ہیں اور انگلیوں کے اطراف، مروی ہے اطراف البنان، عنم درخت کی طرح ہیں اور عنم سرخ نرم درخت ہے۔

تشریح:۔ (۱) تقسیم ثالث کی دوسری قسم تشبیہ مفروق ہے، تشبیہ مفروق یہ ہے کہ چند مشبہات اور مشبہ بہا اس طرح ذکر ہوں کہ پہلے ایک

مشبہ اور اس کا مشبہ بہ ذکر ہو پھر دوسرا مشبہ اور اس کا مشبہ بہ ذکر ہو الخ جیسے عورتوں کی تعریف میں مرقش اکبر کا شعر ہے، شعر "اَلنَّشْرُ مِسْکٌ وَالْوُجُوْهُ دَنَا: نِیْرُ وَاَطْرَافُ الْاَکُفِّ عَنَمٌ" (ان کی خوشبو مشک کی طرح ہے اور چہرے دنانیر کی طرح ہیں اور انگلیاں عنم درخت کی طرح ہیں) دیکھیں اس شعر میں تین تشبیہات ہیں ہر ایک مشبہ کے ساتھ اس کا مشبہ بہ متصل ذکر ہے، "النشر" مشبہ ہے جس کے متصل اس کا مشبہ بہ "مِسْکٌ" ہے، اور "وُجُوْه" مشبہ ہے جس کے متصل اس کا مشبہ بہ "دَنَانِیْر" ہے، اور "اَطْرَافُ الْاَکُفِّ" مشبہ ہے جس کے متصل اس کا مشبہ بہ "عَنَم" ہے۔

☆ شارحؒ نے "النشر" کا معنی بیان کیا ہے کہ "النشر" بمعنی رائحہ ہے۔ باقی لفظ "الطیب" شارحؒ کی عبارت میں تطویل مخل اور سبب فساد معنی ہے کیونکہ "الطیب" بمعنی عطر و خوشبو ہے پس معنی یہ ہوگا کہ عطر اور خوشبو جو عورتیں استعمال کرتی ہیں وہ مشک کی طرح ہے حالانکہ شاعر کا مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ عورتوں کی ذاتی خوشبو مشک کی طرح ہے۔ قولہ وَرُوِیَ اَطْرَافُ الْبَنَانِ، یہ تعدد نسخوں کا بیان ہے کہ ایک نسخے میں "اَطْرَافُ الْاَکُفِّ" ہے دوسرے میں "اَطْرَافُ الْاَکُفِّ" کی بجائے "اَطْرَافُ الْبَنَانِ" ہے۔ شارحؒ نے "عنم" کا معنی بیان کیا ہے کہ یہ ایک سرخ رنگ اور نازک درخت کا نام ہے۔

(۱) وَاِنْ تَعَدَّدَ طَرَفُهُ الْاَوَّلُ یَعْنِی الْمُشَبَّهَ دُوْنَ الثَّانِیْ فَتَشْبِیْهُ التَّسْوِیَةِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ، صُدْغُ الْحَبِیْبِ وَحَالِیْ کِلَاهُمَا کَاللَّیَالِیْ (۲) وَاِنْ تَعَدَّدَ طَرَفُهُ الثَّانِیْ یَعْنِی الْمُشَبَّهَ بِهٖ دُوْنَ الْاَوَّلِ فَتَشْبِیْهُ الْجَمْعِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ، بَاتَ نَدِیْمًا لِیْ حَتَّی الصَّبَاحِ: اَغْیَدُ مَجْدُوْلٌ مَکَانَ الْوِشَاحِ: کَاَنَّمَا یَبْسِمُ ذَالِکَ الْاَغْیَدُ اَیِ النَّاعِمُ الْبَدَنِ عَنْ لُؤْلُؤٍ مُنَضَّدٍ مُنَظَّمٍ اَوْ بَرَدٍ هُوَ حَبُّ الْغَمَامِ اَوْ اَقَاحٍ جَمْعُ اُقْحُوَانٍ وَهُوَ وَرْدٌ لَهٗ نَوْرٌ شَبَّهَ ثَغْرَهٗ بِثَلَاثَةِ اَشْیَاءَ.

ترجمہ: اور اگر تشبیہ کی طرف اول متعدد ہو یعنی مشبہ نہ کہ دوسری طرف تو تشبیہ تسویہ ہے جیسے شاعر کا قول، شعر محبوب کے گیسو اور میرا حال دونوں راتوں کی طرح ہیں اور اگر تشبیہ کی طرف ثانی متعدد ہو یعنی مشبہ بہ نہ کہ اول تو یہ تشبیہ جمع ہے جیسے شاعر کا قول، شعر میرے محبوب نے میرے ساتھ رات گذاری صبح تک، جو نازک اندام اور پتلی کمر والا تھا، گویا کہ وہ نرم اندام اور نازک بدن والا ہنستا تھا تہ بہ تہ موتیوں سے یا اولوں سے، برد بادل کے اولے ہیں، یا گل بابونہ سے، اَقَاح اُقْحُوَان کی جمع ہے اور وہ پھول ہے جس کے لیے کلی ہے شاعر نے محبوب کے دانتوں کو تین چیزوں سے تشبیہ دی ہے۔

تشریح: (۱) تقسیم ثالث کی تیسری قسم تشبیہ تسویہ ہے وہ یہ کہ طرف اول یعنی مشبہ متعدد ہو اور طرف ثانی یعنی مشبہ بہ متعدد نہ ہو جیسے رشید الدین الوطواط کا شعر ہے، شعر "صُدْغُ الْحَبِیْبِ وَحَالِیْ، کِلَاهُمَا کَاللَّیَالِیْ: وَثَغْرُهٗ فِیْ صَفَاءٍ، وَاَدْمُعِیْ کَاللَّآلِیْ" (معشوق کی زلفیں اور میرا حال دونوں راتوں کی طرح ہیں، اور ان کے دانت اور میرے آنسو صفائی میں موتیوں کی طرح ہیں) دیکھیں شعر کے پہلے مصرعہ میں مشبہ دو چیزیں یعنی معشوق کی زلفیں اور شاعر کا حال اور مشبہ بہ ایک چیز یعنی لیالی ہے اور دوسرے مصرعہ میں بھی مشبہ دو چیزیں یعنی معشوق کے دانت اور شاعر کے آنسو ہیں اور مشبہ بہ ایک چیز یعنی موتی ہے۔

(۲) اور تقسیم ثالث کی چھوتی قسم تشبیہ الجمع ہے وہ یہ کہ مشبہ میں تعدد نہ ہو اور مشبہ بہ متعدد ہو جیسے بحتری کا شعر ہے، شعر ''بَاتَ نَدِیْمًالِیْ حَتَّی الصَّبَاحِ:: اَغْیَدُ مَجْدُوْلِ مَکَانَ الْوِشَاحِ:: کَاَنَّمَا یَبْسِمُ عَنْ لُؤْلُؤٍ مُنَضَّدٍ اَوْ بَرَدٍ اَوْ اَقَاحِ'' (میرے محبوب نے میرے ساتھ رات گذاری صبح تک، جو نازک اندام اور مکانِ کمر بند پتلا تھا (یعنی پتلی کمر والا تھا)، گویا کہ وہ ہنستا تھا برتہ موتیوں سے یا اولوں سے یا گل بابونہ سے) دیکھیں یہاں معشوق کے دانتوں کو تشبیہ دی ہے لڑی میں پروئے ہوئے موتیوں، اولوں اور گل بابونہ کے ساتھ، مشبہ ایک چیز (یعنی معشوق کے دانت) ہے اور مشبہ بہ تین چیزیں ہیں یعنی موتی، اولے اور گل بابونہ۔ شارحؒ نے ''بَاتَ نَدِیْمًالِیْ حَتَّی الصَّبَاحِ الخ'' سے شاعر کے پہلے شعر کو ذکر کیا ہے مقصود دوسرا شعر ہے جو ماتنؒ نے پیش کیا ہے۔ ''اَغْیَدُ'' کا معنی ہے نرم و نازک بدن والا۔ اور ''بَرَد'' کا معنی ہے بادل کے دانے یعنی اولے۔ اور ''اُقْحُوَان'' ایک ایسا پھول (گل بابونہ) ہے جس کے لیے کلی ہے۔

(۱) وَبِاعْتِبَارِ وَجْهِهٖ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ بِاعْتِبَارِ الطَّرَفَيْنِ اِمَّا تَمْثِيْلٌ وَهُوَ مَا اَیِ التَّشْبِيْهُ الَّذِیْ وَجْهُهٗ وَصْفٌ مُنْتَزَعٌ مِنْ مُتَعَدِّدٍ اَمْرَيْنِ اَوْ اُمُوْرٍ كَمَا مَرَّ مِنْ تَشْبِيْهِ الثُّرَيَّا وَتَشْبِيْهِ مَثَارِ النَّقْعِ مَعَ الْاَسْيَافِ وَتَشْبِيْهِ الشَّمْسِ بِالْمِرْاٰةِ فِیْ كَفِّ الْاَشَلِّ وَغَيْرِ ذَالِكَ (۲) وَقَيَّدَهٗ اَیِ الْمُنْتَزَعَ مِنْ مُتَعَدِّدٍ السَّكَّاكِیُّ بِكَوْنِهٖ غَيْرَ حَقِيْقِیٍّ حَيْثُ قَالَ التَّشْبِيْهُ مَتٰی كَانَ وَجْهُهٗ وَصْفًا غَيْرَ حَقِيْقِیٍّ وَكَانَ مُنْتَزَعًا مِنْ عِدَّةِ اُمُوْرٍ خُصَّ بِاسْمِ التَّمْثِيْلِ كَمَا مَرَّ فِیْ تَشْبِيْهِ مَثَلِ الْيَهُوْدِ بِمَثَلِ الْحِمَارِ فَاِنَّ وَجْهَ التَّشْبِيْهِ هُوَ حِرْمَانُ الْاِنْتِفَاعِ بِاَبْلَغِ نَافِعٍ مَعَ الْكَدِّ وَالتَّعَبِ فِیْ اِسْتِصْحَابِهٖ فَهُوَ وَصْفٌ مُرَكَّبٌ مِنْ مُتَعَدِّدٍ عَائِدٍ اِلَی التَّوَهُّمِ. (۳) وَاِمَّا غَيْرُ تَمْثِيْلٍ وَهُوَ بِخِلَافِهٖ اَیْ بِخِلَافِ التَّمْثِيْلِ يَعْنِیْ مَا لَا يَكُوْنُ وَجْهُهٗ مُنْتَزَعًا عَنْ مُتَعَدِّدٍ وَعِنْدَ السَّكَّاكِیِّ مَا لَا يَكُوْنُ مُنْتَزَعًا مِنْ مُتَعَدِّدٍ اَوْ لَا يَكُوْنُ وَهْمِيًّا وَاِعْتِبَارِيًّا بَلْ يَكُوْنُ حَقِيْقِيًّا فَتَشْبِيْهُ الثُّرَيَّا بِالْعُنْقُوْدِ الْمُنَوَّرِ تَمْثِيْلٌ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ دُوْنَ السَّكَّاكِیِّ.

ترجمہ: اور وجہ شبہ کے اعتبار سے، باعتبار الطرفین پر معطوف ہے یا تمثیل ہے اور تمثیل وہ ہے یعنی وہ تشبیہ ہے جس میں وجہ شبہ ایسا وصف ہو جو متعدد امور سے منتزع ہو دو یا زیادہ سے جیسا کہ گذر چکی ثریا کی تشبیہ اور مثار النقع کی تشبیہ تلواروں کیساتھ اور سورج کی تشبیہ مراۃ فی کف الاشل کے ساتھ وغیرہ اور مقید کیا ہے اس کو یعنی منتزع من المتعدد کو سکاکی نے غیر حقیقی ہونے کے ساتھ چنانچہ کہا ہے کہ تشبیہ کی وجہ شبہ جب وصف غیر حقیقی ہو اور چند امور سے منتزع ہو تو تمثیل کے نام کے ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ گذر چکی حالت یہود کی تشبیہ گدھے کی حالت کے ساتھ کیونکہ وجہ شبہ نافع ترین شی کے انتفاع سے محروم ہونا ہے باوجود ساتھ لینے کی مشقت اور تعب برداشت کرنے کے پس یہ ایک وصف ہے جو متعدد سے مرکب ہے وہم کی طرف راجع ہے۔ اور یا غیر تمثیل ہے اور وہ اس کے خلاف ہے یعنی تمثیل کے خلاف ہے یعنی غیر تمثیل وہ ہے جس میں وجہ شبہ متعدد سے منتزع نہ ہو اور سکاکیؒ کے نزدیک وہ ہے جو متعدد سے منتزع نہ ہو یا وہمی واعتباری نہ ہو بلکہ حقیقی ہو پس ثریا کو عنقود منور کے ساتھ تشبیہ دینا تمثیل ہے جمہور کے نزدیک نہ کہ سکاکیؒ کے نزدیک۔

تشریح:۔ (۱) ''بِاعْتِبَارِ وَجْهِهٖ'' معطوف ہے ماتنؒ کے قول ''بِاعْتِبَارِ الطَّرَفَيْنِ'' پر۔ وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کے ساتھ تین

تقسیمات تعلق رکھتی ہیں (۱) تمثیل وغیر تمثیل (۲) مجمل ومفصّل (۳) قریب وبعید۔

پہلی تقسیم کی دو قسمیں ہیں، تمثیل، غیر تمثیل۔ تمثیل وہ تشبیہ ہے جس میں وجہ شبہ ایسا وصف ہو جو متعدد امور یعنی دو یا زیادہ امور سے منتزع ہو خواہ امورِ حسیہ سے منتزع ہو یا امور عقلیہ سے یا وہمیہ سے، خواہ طرفین مفرد ہوں، یا مرکب یا ایک مفرد دوسرا مرکب ہو۔ امورِ عقلیہ سے منتزع کی مثال یہود کی تشبیہ حمار کے ساتھ ہے۔ طرفین مفرد کی مثال ثریا کی تشبیہ عنقود ملاحیہ کے ساتھ ہے، اور طرفین مرکب کی مثال ''مَثَارَ النَّقْعِ مَعَ الْاَسْیَافِ'' کی تشبیہ ''لَیْلٌ تَهَاوٰی کَوَاکِبُهٗ'' کے ساتھ ہے، ایک طرف مفرد اور دوسری طرف مرکب کی مثال سورج کی تشبیہ ''مِرْاٰۃٌ فِیْ کَفِّ الْاَشَلِّ'' کے ساتھ ہے، یا ''مِرْاٰۃٌ فِیْ کَفِّ الْاَشَلِّ'' کی تشبیہ ہے سورج کے ساتھ۔ شارحؒ نے اپنے قول ''اَمْرَیْنِ اَوْ اُمُوْرٍ'' سے اشارہ کیا ہے کہ متعدد سے مافوق الواحد مراد ہے خواہ دو ہوں یا زیادہ۔

(۲) علامہ سکاکیؒ نے متعدد سے نکالے گئے وصف کو ایک اور قید کے ساتھ مقید کر دیا ہے وہ یہ کہ وہ وصف غیر حقیقی ہو یعنی حسی اور عقلی طور پر متحقق نہ ہو محض اعتباری اور وہمی ہو، جیسے یہود کی تشبیہ حمار کے ساتھ گذر چکی ہے کہ اس میں وجہ شبہ، مشقت وتعب کے باوجود نافع ترین چیز کے انتفاع سے محروم ہونا ہے، جو متعدد سے محض اعتباری اور وہمی طور پر ماخوذ ہے نہ بطریق حسی وعقلی۔ بخلاف جمہور کے کہ وہ یہ قید (کہ وصف غیر حقیقی ہو) نہیں لگاتے، لہذا جو سکاکیؒ کے نزدیک تمثیل ہوگی وہ جمہور کے نزدیک بھی تمثیل ہوگی مگر اس کا عکس نہیں ہوگا کیونکہ سکاکیؒ اور جمہور کی تمثیل میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے جمہور کی تمثیل اعم مطلق اور سکاکیؒ کی تمثیل اخص مطلق ہے۔ شرح میں ''حَیْثُ قَالَ التَّشْبِیْهُ الخ'' سکاکیؒ کی عبارت ہے جس میں سکاکیؒ نے تمثیل کی تعریف کرتے ہوئے غیر حقیقی ہونے کی شرط لگا دی ہے، چنانچہ کہا ہے کہ تشبیہ کی وجہ شبہ جب وصف غیر حقیقی ہو اور چند امور سے منتزع ہو تو یہ تمثیل کے نام کے ساتھ مخصوص ہے۔

(۳) پہلی تقسیم کی دوسری قسم غیر تمثیل ہے، غیر تمثیل جمہور کے نزدیک وہ ہے کہ تمثیل کے برخلاف ہو یعنی جمہور کے نزدیک غیر تمثیل وہ ہے جس میں وجہ شبہ متعدد سے منتزع نہ ہو بلکہ وجہ شبہ مفرد ہو جیسے: ''زَیْدٌ کَالْاَسَدِ فِی الشُّجَاعَةِ'' میں وجہ شبہ شجاعت ہے جو کہ مفرد ہے متعدد سے منتزع نہیں۔ اور سکاکیؒ کے نزدیک غیر تمثیل وہ ہے کہ یا تو وجہ شبہ متعدد سے منتزع نہ ہو جیسے مذکورہ بالا مثال، یا اگر متعدد سے منتزع ہو تو وہمی اور اعتباری نہ ہو بلکہ حقیقی اور حسّی ہو جیسے ''کَاَنَّ مَثَارَ النَّقْعِ الخ'' جس میں وجہ شبہ اگرچہ مرکب ہے مگر چونکہ حقیقی یعنی حسی ہے لہذا سکاکیؒ کے نزدیک یہ تمثیل نہیں ہے غیر تمثیل ہے۔

شارحؒ نے تفریع کی ہے کہ ثریّا کو عنقود منوّر کے ساتھ تشبیہ دینا جمہور کے نزدیک تمثیل ہے کیونکہ تمثیل میں جمہور نے یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ وجہ شبہ حقیقی نہ ہو، بخلاف سکاکیؒ کے کہ ان کے نزدیک تمثیل میں یہ شرط ہے کہ وجہ شبہ وہمی اور اعتباری ہو حقیقی اور حسّی نہ ہو، تو چونکہ مذکورہ میں مثال میں وجہ شبہ حقیقی اور حسّی ہے اس لیے سکاکیؒ کے نزدیک یہ تمثیل نہیں ہے۔

(۱) وَاَيْضًا تَقْسِيْمٌ اٰخَرُ لِلتَّشْبِيْهِ بِاِعْتِبَارِ وَجْهِهٖ وَهُوَ اَنَّهٗ اِمَّا مُجْمَلٌ وَهُوَ مَالَمْ يُذْكَرْ وَجْهُهٗ فَمِنْهُ ☆ اَيْ فَمِنَ الْمُجْمَلِ مَاهُوَ ظَاهِرٌ وَجْهُهٗ اَوْ فَمِنَ الْوَجْهِ الْغَيْرِ الْمَذْكُوْرِ مَاهُوَ ظَاهِرٌ يَفْهَمُهٗ كُلُّ اَحَدٍ مِمَّنْ لَهٗ مَدْخَلٌ فِيْ ذَالِكَ نَحْوُ زَيْدٌ كَالْاَسَدِ وَمِنْهُ خَفِيٌّ لَايُدْرِكُهٗ اِلَّا الْخَاصَّةُ كَقَوْلِ بَعْضِهِمْ ☆ ذَكَرَ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَاهِرِ اَنَّهٗ قَوْلُ مَنْ وَصَفَ بَنِيْ الْمُهَلَّبِ لِلْحَجَّاجِ لَمَّا سَأَلَهٗ عَنْهُمْ وَذَكَرَ جَارُ اللّٰهِ اَنَّهٗ قَوْلُ الْاَنْمَارِيَّةِ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْخُرْشُبِ وَذَالِكَ اَنَّهَا سُئِلَتْ عَنْ بَنِيْهَا اَيُّهُمْ اَفْضَلُ فَقَالَتْ عُمَارَةُ لَابَلْ فُلَانٌ لَابَلْ فُلَانٌ ثُمَّ قَالَتْ ثَكِلْتُهُمْ وَاِنْ كُنْتُ اَعْلَمُ اَيُّهُمْ اَفْضَلُهُمْ هُمْ كَالْحَلْقَةِ الْمُفْرَغَةِ لَايُدْرٰى اَيْنَ طَرَفَاهَا اَيْ هُمْ مُتَنَاسِبُوْنَ فِي الشَّرَفِ يَمْتَنِعُ تَعْيِيْنُ بَعْضِهِمْ فَاضِلًا وَبَعْضِهِمْ اَفْضَلَ مِنْهُ كَمَا اَنَّهَا اَيِ الْحَلْقَةُ الْمُفْرَغَةُ مُتَنَاسِبَةُ الْاَجْزَاءِ فِي الصُّوْرَةِ يَمْتَنِعُ تَعْيِيْنُ بَعْضِهَا طَرَفًا وَبَعْضِهَا وَسَطًا لِكَوْنِهَا مُفْرَغَةً مُصْمَتَةَ الْجَوَانِبِ كَالدَّائِرَةِ.

ترجمہ:۔ نیز تشبیہ کی ایک اور تقسیم ہے وجہ شبہ کے اعتبار سے اور وہ یہ کہ یا تو مجمل ہے اور مجمل وہ ہے جس میں وجہ شبہ مذکور نہ ہو پس اس سے یعنی مجمل میں سے ایک وہ جس کی وجہ ظاہر ہو یا غیر مذکور وجہ میں سے ایک وہ ہے جو ظاہر ہے جس کو ہر ایک سمجھتا ہے جس کو اس میں دخل ہو جیسے ''زَيْدٌ كَالْاَسَدِ'' اور اسی میں سے ایک خفی ہے جس کو نہ سمجھ سکیں مگر خواص جیسے بعض کا قول ہے شیخ عبدالقاہر نے ذکر کیا ہے کہ یہ اس شخص کا قول ہے جس نے حجاج بن یوسف کے سامنے بنی المہلب کی تعریف کی تھی جبکہ حجاج نے ان کے بارے میں سوال کیا تھا اور جار اللہ زمخشری نے ذکر کیا ہے کہ یہ قول انماریہ فاطمہ بنت خرشب کا ہے جب اس سے اسکے لڑکوں کے بارے میں سوال کیا گیا کہ ان میں سے افضل کون ہے؟ تو اس نے کہا عمارہ ہے، نہیں بلکہ فلاں ہے، نہیں بلکہ فلاں ہے پھر کہا میں ان کو گم کردوں اگر میں جانتی ہوں کہ ان میں سے کون افضل ہے وہ تو ڈھلے ہوئے حلقہ کی طرح ہیں جس کی طرفین معلوم نہیں ہوتی یعنی وہ شرافت میں برابر ہیں بعض کی تعیین بطور فاضل اور بعض کی بطور افضل ممتنع ہے جیسا کہ وہ یعنی ڈھلا ہوا حلقہ صورۃً متناسبۃ الاجزاء ہوتا ہے بعض کو طرف اور بعض کو وسط متعین کرنا ممتنع ہوتا ہے بوجہ اس کے کہ ڈھلا ہوا ہے اور دائرہ کی طرح اطراف سے بند ہے۔

تشریح:۔ (۱) یہاں سے مصنفؒ نے وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی ایک دوسری تقسیم کو شروع فرمایا، کہ وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ دو قسم پر ہے مجمل، مفصل۔ مصنفؒ نے مجمل کی دو تقسیمات ذکر کی ہے، پہلی تقسیم کی دو قسمیں بتائی ہیں، اور دوسری تقسیم کی تین قسمیں بتائی ہیں۔ پھر مفصل کی تفصیل بیان کی ہے۔

مجمل وہ ہے جس میں وجہ شبہ مذکور نہ ہو، پھر مجمل کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ کہ وجہ شبہ بالکل ظاہر ہو جسے ہر شخص سمجھ سکتا ہو جیسے ''زَيْدٌ كَالْاَسَدِ'' میں وجہ شبہ شجاعت ہے جو کلام میں مذکور نہیں مگر اس کو تشبیہات استعمال کرنے والا عام آدمی بھی سمجھ سکتا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے کہ وجہ شبہ مخفی ہو جسے صرف خواص ہی سمجھ سکتے ہوں جن کی تشبیہ کے انواع کیساتھ ممارست زیادہ ہو جیسے فاطمہ بنت خرشب کا قول ہے جو

شرافت وفضیلت میں اپنے بیٹوں کی برابری کے بارے میں کہا "هُمْ كَالْحَلْقَةِ الْمُفْرَغَةِ لَايُدْرٰى اَيْنَ طَرَفَاهَا" کہ وہ تو ڈھلے ہوئے حلقہ کی طرح ہیں، یعنی جیسے ڈھلے ہوئے حلقہ میں اس کا مبدأ اور وسط متعین کرنا مشکل ہے کیونکہ حلقہ ڈھلا ہوا ہے اور دائرہ کی طرح اطراف سے بند ہے اس لیے اس کے بعض حصہ کو بطورِ طرف اور بعض کو بطورِ وسط متعین کرنا ممتنع ہے، اسی طرح میرے بیٹوں میں بھی بعض کو افضل اور بعض کو مفضول کہنا مشکل ہے۔ پس مثال مذکور میں وجہ شبہ تناسب بلا تفاوت ہے جو مشبہ میں شرافت کے اعتبار سے ہے اور مشبہ بہ میں صورت کے اعتبار سے ہے، اور ظاہر ہے کہ اس وجہ شبہ کا صرف خواص ہی ادراک کر سکتے ہیں۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے "مِنْهُ" کی ضمیر کے مرجع کے بارے میں دو احتمالوں کی طرف اشارہ کیا ہے ایک یہ کہ مرجع "اَلْمُجْمَل" ہے جیسا کہ اس سے پہلے شارحؒ نے "اَیْ فَمِنَ الْمُجْمَلِ" سے اس کو بیان کیا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ضمیر مجرور کا مرجع وجہ شبہ غیر مذکور ہے۔ مگر پہلی صورت کے مطابق مجمل کو "مَاهُوَ ظَاهِرٌ" کہنے میں تسامح ہے کیونکہ متصف بالظہور تو وجہ شبہ ہے نہ کہ نفس تشبیہ جس کی ایک قسم مجمل ہے جبکہ دوسری صورت کے مطابق خروج عن سوق الکلام لازم آتا ہے کیونکہ یہ مقام تقسیم تشبیہ کا ہے نہ کہ تقسیم وجہ شبہ کا۔ مگر اس دوسری صورت پر جو اشکال ہے اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ وجہ شبہ کی تقسیم تشبیہ کی تقسیم کو مستلزم ہے لہذا اب بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ تقسیم تشبیہ کی ہے۔

☆ شارحؒ "ذَكَرَ الشَّيْخُ عَبْدُالْقَاهِرِ الخ" سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں "هُمْ كَالْحَلْقَةِ الْمُفْرَغَةِ لَايُدْرٰى اَيْنَ طَرَفَاهَا" کا قائل کون ہے؟، چنانچہ اس بارے میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ شیخ عبد القاہرؒ نے اس کو کعب بن معدان کا قول قرار دیا ہے جب حجاج بن یوسف نے قبیلہ بنو المہلب کے بارے میں سوال کیا تھا، تو کعب بن معدان نے بنو المہلب کی تعریف کرتے ہوئے کہا تھا کہ وہ تو ڈھلے ہوئے حلقہ کی طرح ہیں جس کے کنارے معلوم نہیں ہوتے ہیں یعنی وہ شرافت میں برابر ہیں بعض کی تعیین بطور فاضل اور بعض کی بطورِ افضل ممتنع ہے۔ اور جار اللہ زمخشری فرماتے ہیں کہ یہ انماریہ فاطمہ بنت خرشب کا قول ہے جس سے اس کے بیٹوں کے بارے میں سوال کیا گیا کہ ان میں سے افضل کون ہے؟ تو فاطمہ نے کہا کہ میرے بیٹوں میں سے عمارہ افضل ہیں پھر کہنے لگی نہیں بلکہ فلاں بیٹا افضل ہے پھر کہا نہیں بلکہ فلاں افضل ہیں پھر کہنے لگی اگر میں یہ جانتی ہوں کہ ان میں سے کون افضل ہے تو میں ان کی تعزیت پر بیٹھوں، بلکہ وہ تو ڈھلے ہوئے حلقہ کی طرح ہیں جو دائرہ کی طرح اطراف سے بند ہو اس لیے اس کے بعض کو طرف اور بعض کو وسط کے طور پر متعین کرنا ممتنع ہے، اسی طرح میرے بیٹے بھی ہیں کہ شرافت میں برابر ہیں بعض کی تعیین بطور فاضل اور بعض کی بطورِ افضل ممتنع ہے۔

(۱) وَاَیْضًا مِنْہُ اَیْ مِنَ الْمُجْمَلِ ☆ وَقَوْلُہٗ مِنْہُ دُوْنَ اَنْ یَقُوْلَ وَاَیْضًا اِمَّا کَذَا وَاِمَّا کَذَا اِشْعَارٌ بِاَنَّ ھٰذَا مِنْ تَقْسِیْمَاتِ الْمُجْمَلِ لَا مِنْ تَقْسِیْمَاتِ مُطْلَقِ التَّشْبِیْہِ اَیْ وَمِنَ الْمُجْمَلِ مَالَمْ یُذْکَرْ فِیْہِ وَصْفُ اَحَدِ الطَّرَفَیْنِ یَعْنِی الْوَصْفَ الَّذِیْ یَکُوْنُ فِیْہِ اِیْمَاءٌ اِلٰی وَجْہِ الشَّبَہِ نَحْوُ زَیْدٌ اَسَدٌ وَمِنْہُ مَاذُکِرَ فِیْہِ وَصْفُ الْمُشَبَّہِ بِہٖ وَحْدَہٗ اَیِ الْوَصْفُ الْمُشْعِرُ بِوَجْہِ الشَّبَہِ کَقَوْلِہَا ھُمْ کَالْحَلْقَةِ الْمُفْرَغَةِ لَا یُدْرٰی اَیْنَ طَرَفَاھَا (۲) وَمِنْہُ مَاذُکِرَ فِیْہِ وَصْفُہُمَا اَیِ الْمُشَبَّہِ وَالْمُشَبَّہِ بِہٖ کِلَیْہِمَا کَقَوْلِہٖ، شعر، صَدَفْتُ عَنْہُ اَیْ اَعْرَضْتُ وَلَمْ تَصْدِفْ مَوَاھِبُہٗ: عَنِّیْ وَعَاوَدَہٗ ظَنِّیْ فَلَمْ یَخِبْ:: کَالْغَیْثِ اِنْ جِئْتَہٗ وَافَاکَ اَیْ اَتَاکَ رَیِّقُہٗ یُقَالُ فَعَلَہٗ فِیْ رَوْقِ شَبَابِہٖ وَرَیِّقِہٖ اَیْ اَوَّلِہٖ وَاَصَابَہٗ رَیِّقُ الْمَطَرِ وَرَیِّقُ کُلِّ شَیْءٍ اَفْضَلُہٗ وَاِنْ تَرَحَّلْتَ عَنْہُ لَجَّ فِی الطَّلَبِ وَصْفُ الْمُشَبَّہِ اَعْنِی الْمَمْدُوْحَ بِاَنَّ عَطَایَاہُ فَائِضَةٌ عَلَیْہِ اَعْرَضَ اَوْ لَمْ یُعْرِضْ وَکَذَا وَصْفُ الْمُشَبَّہِ بِہٖ اَعْنِی الْغَیْثَ بِاَنَّہٗ یُصِیْبُکَ جِئْتَہٗ اَوْ تَرَحَّلْتَ عَنْہُ وَالْوَصْفَانِ مُشْعِرَانِ بِوَجْہِ الشَّبَہِ اَعْنِی الْاِفَاضَةَ حَالَتَیِ الطَّلَبِ وَعَدَمِہٖ حَالَتَیِ الْاِقْبَالِ عَلَیْہِ وَالْاِعْرَاضِ عَنْہُ۔ (۳) وَاِمَّا مُفَصَّلٌ عَطْفٌ عَلٰی اِمَّا مُجْمَلٌ وَھُوَ مَاذُکِرَ وَجْہُہٗ کَقَوْلِہٖ، ع، وَثَغْرُہٗ فِیْ صَفَاءٍ وَاَدْمُعِیْ کَاللَّآلِیْ وَقَدْ یُتَسَامَحُ بِذِکْرِ مَا یَسْتَتْبِعُہٗ مَکَانَہٗ اَیْ بِاَنْ یُذْکَرَ مَکَانَ وَجْہِ الشَّبَہِ مَا یَسْتَلْزِمُہٗ اَیْ یَکُوْنُ وَجْہُ الشَّبَہِ تَابِعًا لَہٗ لَازِمًا فِی الْجُمْلَةِ کَقَوْلِہِمْ لِلْکَلَامِ الْفَصِیْحِ ھُوَ کَالْعَسَلِ فِی الْحَلَاوَةِ فَاِنَّ الْجَامِعَ فِیْہِ لَازِمُہَا اَیْ وَجْہُ الشَّبَہِ فِیْ ھٰذَا التَّشْبِیْہِ لَازِمُ الْحَلَاوَةِ وَھُوَ مَیْلُ الطَّبْعِ لِاَنَّہُ الْمُشْتَرَکُ بَیْنَ الْعَسَلِ وَالْکَلَامِ لَا الْحَلَاوَةُ الَّتِیْ ھِیَ مِنْ خَوَاصِّ الْمَطْعُوْمَاتِ۔

ترجمہ: اور نیز اسی سے ہے یعنی مجمل سے "وَاَیْضًا اِمَّا کَذَا وَاِمَّا کَذَا" کے بجائے "اَیْضًا مِنْہُ" کہنے میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ یہ مجمل کی تقسیمات سے ہے نہ مطلق تشبیہ کی تقسیمات سے یعنی مجمل میں سے وہ جس میں ذکر نہ کیا جائے طرفین میں سے ایک کا وصف یعنی وہ وصف جس میں اشارہ ہو وجہ شبہ کی طرف جیسے "زَیْدٌ اَسَدٌ" اور مجمل سے وہ جس میں صرف مشبہ کا وصف ذکر ہو یعنی وہ وصف جو وجہ شبہ کی خبر دے جیسے فاطمہ کا قول "ھُمْ کَالْحَلْقَةِ الخ" اور مجمل سے وہ جس میں دونوں کا وصف ذکر ہو یعنی مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا جیسے شاعر کا قول، شعر، میں نے اس سے صدف کیا یعنی اعراض کیا لیکن نہیں منقطع ہوئے اس کے عطایا مجھ سے اور رجوع کیا اس کا میرے ظن نے پس وہ محروم نہ ہوا بارش کی طرح اگر تو اس کے پاس آئے تو تجھے اس کا بہترین حصہ پہنچے "فَعَلَہٗ فِیْ رَوْقِ شَبَابِہٖ وَرَیِّقِہٖ" اس نے یہ کام آغاز جوانی میں کیا، اور "اَصَابَہٗ رَیِّقُ الْمَطَرِ" اس کو بارش کا اول حصہ پہنچا، اور "رَیِّقُ کُلِّ شَیْءٍ" بمعنی شئی کا افضل حصہ اور اگر تو اس سے بھاگے تو وہ طلب میں مبالغہ کرے شاعر نے مشبہ یعنی ممدوح کی تعریف کی ہے کہ اس کے عطایا اس پر فائض ہیں خواہ وہ اعراض کرے یا نہ کرے اسی طرح مشبہ بہ یعنی بارش کی تعریف کی ہے کہ تجھے ضرور پہنچے گی تو اس کے پاس آئے یا اس سے بھاگ جائے اور یہ دونوں وصف وجہ شبہ کی خبر دیتے ہیں یعنی افاضہ بحالت طلب وعدم طلب اور بحالت آنے اور بحالت اعراض کرنے کے اس سے۔ اور یا مفصل ہے "اِمَّا مُجْمَلٌ" پر عطف ہے اور مفصل وہ ہے جس کی وجہ شبہ مذکور ہو جیسے شاعر کا قول، شعر، اس کے دانت صفائی

میں اور میرے آنسو موتیوں کی طرح ہیں، اور کبھی تسامح کیا جاتا ہے کہ اس کا مستلزم ذکر کیا جاتا ہے یعنی ذکر کیا جاتا ہے وجہ شبہ کے مکان میں اس کا مستلزم یعنی ہوگی وجہ شبہ اس کا تابع اور فی الجملہ لازم جیسے عربوں کا قول کلام فصیح کے بارے میں " هُوَ كَالْعَسَلِ فِي الْحَلَاوَةِ " (وہ کلام فصیح شہد کی طرح ہے حلاوت میں) کہ اس تشبیہ میں مشبہ اور مشبہ بہ کے لیے جامع لازم حلاوت ہے یعنی وجہ شبہ اس تشبیہ میں لازم حلاوت ہے اور طبیعت کا مائل ہونا ہے کیونکہ یہی عسل اور کلام فصیح میں مشترک ہے نہ کہ وہ حلاوت جو خواص مطعومات میں سے ہے۔

تشریح :-(۱) یہاں سے مجمل کی ایک اور تقسیم کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ مجمل کی تین قسمیں ہیں، ایک یہ کہ طرفین میں سے کسی ایک کے لیے بھی ایسا وصف ذکر نہ کرے جس سے وجہ شبہ کی طرف اشارہ ہو جیسے " زَیْدٌ اَسَدٌ " دیکھیں یہاں نہ مشبہ میں ایسے وصف کا ذکر ہے جس سے وجہ شبہ کی طرف اشارہ ہو اور نہ مشبہ بہ میں۔

☆ درمیان میں شارحؒ کا قول " وَقَوْلُهٗ مِنْهُ دُوْنَ اَنْ يَقُوْلَ الخ " سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مصنفؒ نے " وایضاً " کے بعد لفظِ " مِنْهُ " کیوں بڑھا دیا ہے یوں کہتے " وَاَيْضًا اِمَّا كَذَا وَاِمَّا كَذَا "؟ **جواب**:۔ شارحؒ نے جواب دیا کہ لفظِ " مِنْهُ " بڑھانے سے یہ بتانا مقصود ہے کہ یہ تقسیم تشبیہ مجمل کے ساتھ مربوط ہے جبکہ لفظِ " مِنْهُ " ترک کرنے کی صورت میں یہ مفہوم ہوتا کہ یہ تقسیم مطلق تشبیہ کے ساتھ مربوط ہے تشبیہ مجمل کے ساتھ نہیں حالانکہ یہ خلاف مقصود ہے۔ اور لفظِ " اَيْضًا " بڑھانے کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ لفظ نہ بڑھاتے تو عبارت سے یہ مفہوم ہوتا کہ یہ تقسیم خفی کی ہے حالانکہ یہ خلاف مقصود ہے اس لفظ کے بڑھانے کی وجہ شارحؒ نے ذکر نہیں کی ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ " وَصْفُ اَحَدِ الطَّرَفَيْنِ " سے مراد ایسا وصف ہے جس سے وجہ شبہ کی طرف اشارہ ہو۔

دوسری قسم وہ ہے جس میں صرف مشبہ بہ کے لیے ایسا وصف ذکر ہو جس سے وجہ شبہ کی طرف اشارہ ہو جیسے فاطمہ کا قول " هُمْ كَالْحَلْقَةِ الْمُفْرَغَةِ لَا يُدْرٰى اَيْنَ طَرَفَاهَا "۔ دیکھیں " هُمْ " ضمیر مشبہ ہے اس کا تو کوئی وصف ذکر نہیں کیا ہے جبکہ " اَلْحَلْقَةُ الْمُفْرَغَةُ " مشبہ بہ ہے اس کے لیے " لَا يُدْرٰى اَيْنَ طَرَفَاهَا " وصف ذکر کیا ہے جس سے وجہ شبہ (یعنی تناسب بلا تفاوت ہے) کی طرف اشارہ ہے۔

(۲) اور تیسری قسم وہ ہے جس میں مشبہ ومشبہ بہ دونوں کے لیے ایسا وصف ذکر ہو جس سے وجہ شبہ کی طرف اشارہ ہو جیسے ابوتمام کا شعر ہے، شعر " صَدَفْتُ عَنْهُ وَلَمْ تَصْدِفْ مَوَاهِبُهٗ :: عَنِّيْ وَعَاوَدَهٗ ظَنِّيْ فَلَمْ يَخِبْ :: كَالْغَيْثِ اِنْ جِئْتَهٗ وَافَاكَ رَيِّقُهٗ :: وَاِنْ تَرَحَّلْتَ عَنْهُ لَجَّ فِي الطَّلَبِ " (میں نے ممدوح سے منہ موڑا مگر منہ نہیں موڑا اس کے عطایا نے مجھ سے، اور رجوع کیا اس کی طرف میرے ظن یعنی امید نے پس وہ محروم نہ ہوا، جیسے بارش اگر تو اس کے پاس آئے تو بھی آئے گا تیرے پاس اس کا بہتر حصہ، اور اگر تو بھاگے اس سے تو بھی وہ تیری طلب میں مبالغہ کرے) دیکھیں یہاں شاعر نے ممدوح کا وصف ذکر کیا ہے کہ اس کے عطایا پہنچتے رہتے ہیں میں اعراض کروں یا نہ کروں اور مشبہ بہ یعنی بارش کا وصف ذکر کیا ہے کہ وہ تجھے ضرور پہنچے گی تو آئے یا بھاگے اور یہ دونوں وصف (یعنی افاضہ عطیات بصورت اعراض وعدم اعراض، اور بارش کا پہنچنا خواہ تو آئے یا بھاگے) وجہ شبہ (یعنی افاضہ بوقت

طلب وعدم طلب اور اقبال واعراض) کی طرف مشیر ہیں۔ شارح فرماتے ہیں "صَدَفْتُ" بمعنی "اَعْرَضْتُ" میں نے اعراض کیا۔ اور "وَافَاکَ" بمعنی "اَتَاکَ" آئے تیرے پاس۔ اور "رَیْق" ماخوذ ہے "رَوْق" سے کہا جاتا ہے "فَعَلَهُ فِیْ رَوْقِ شَبَابِهٖ وَرَیْقِهٖ" اس نے یہ کام آغاز جوانی میں کیا، اور "اَصَابَه رَیْقُ الْمَطَرِ" اس کو بارش کا اول حصہ پہنچا، اور "رَیْقُ کُلِّ شَیْءٍ" بمعنی شئی کا افضل حصہ۔

ف: مجمل کی ایک چوتھی قسم بھی ہے جس کو مصنفؒ نے چھوڑ دیا ہے وہ یہ کہ صرف مشبہ کا وصف ذکر کریں اس کی مثال یوں ہے "فُلَانٌ وَصَلَتْ مَوَاهِبُهٗ اِلَیَّ طَلَبْتُ مِنْهُ اَوْلَمْ اَطْلُبْ کَالْغَیْثِ" (فلاں کے عطایا مجھ تک پہنچتے رہتے ہیں خواہ میں طلب کروں یا طلب نہ کروں جیسے بارش) دیکھیں یہاں فلاں مشبہ ہے اس کے لیے تو وصف یعنی "وَصَلَتْ مَوَاهِبُهٗ اِلَیَّ طَلَبْتُ مِنْهُ اَوْلَمْ اَطْلُبْ" ذکر کیا ہے جبکہ "اَلْغَیْثِ" مشبہ بہ ہے اس کے لیے کوئی وصف ذکر نہیں کیا ہے۔

(۳) وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی تقسیم کی دوسری قسم تشبیہ مفصل ہے۔ مفصل وہ ہے جس میں وجہ شبہ کو ذکر کیا جائے جیسے شاعر کا قول ہے، شعر "ثَغْرُهٗ فِیْ صَفَاءٍ وَاَدْمُعِیْ کَالّلَآلِیْ" (محبوب کے دانت اور میرے آنسو صفائی میں موتیوں کی طرح ہیں) دیکھیں یہاں دانت اور آنسو کو موتیوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور وجہ شبہ یعنی صفاء مذکور ہے۔ اور اگر کہیں وجہ شبہ کو ذکر نہ کیا جائے بلکہ ایسی شئی ذکر کی جائے جو وجہ شبہ کو مستلزم ہو جس کو وجہ شبہ لازم ہونے کی وجہ سے یوں سمجھا جائیگا کہ گویا وجہ شبہ کلام میں موجود ہے تو بھی اسے مفصل کہا جائے گا اس قسم کو مصنفؒ نے "وَقَدْ یَتَسَامَحُ" سے بیان فرمایا ہے، جیسے کلام فصیح کو تشبیہا یوں کہا جائے کہ "هُوَ کَالْعَسَلِ فِی الْحَلَاوَةِ" کہ اس تشبیہ میں وجہ شبہ حلاوت ذکر کی گئی ہے اور مراد اس کا لازم یعنی میلان طبع ہے یہ اس لیے کہ وجہ شبہ تو طرفین کے وصف مشترک کو کہا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ حلاوت کلام اور عسل میں وصفِ مشترک نہیں کیونکہ حلاوت مطعومات کے خواص میں سے ہے اور کلام مطعومات کے قبیل سے نہیں ہے، لہٰذا حلاوت وجہ شبہ نہیں ہے بلکہ اس کا لازم یعنی طبیعت کا مائل ہونا وجہ شبہ ہے۔

(۱) وَاَیْضًا تَقْسِیْمٌ ثَالِثٌ لِلتَّشْبِیْهِ بِاِعْتِبَارِ وَجْهِهٖ وَهُوَ اَنَّه اِمَّا قَرِیْبٌ مُبْتَذَلٌ وَهُوَ مَا یُنْتَقَلُ فِیْهِ مِنَ الْمُشَبَّهِ اِلَی الْمُشَبَّهِ بِهٖ مِنْ غَیْرِ تَدْقِیْقِ نَظَرٍ لِظُهُوْرِ وَجْهِهٖ فِیْ بَادِی الرَّأْیِ ☆ اَیْ فِیْ ظَاهِرِهٖ اِذَا جَعَلْتَهٗ مِنْ بَدَا الْاَمْرُ یَبْدُوْ اَیْ ظَهَرَ وَاِنْ جَعَلْتَهٗ مَهْمُوْزًا مِنْ بَدَأَ فَمَعْنَاهُ فِیْ اَوَّلِ الرَّأْیِ وَظُهُوْرُ وَجْهِهٖ فِیْ بَادِی الرَّأْیِ یَکُوْنُ لِاَمْرَیْنِ اِمَّا لِکَوْنِهٖ اَمْرًا جُمْلِیًّا لَاتَفْصِیْلَ فِیْهِ فَاِنَّ الْجُمْلَةَ اَسْبَقُ اِلَی النَّفْسِ مِنَ التَّفْصِیْلِ اَلَاتَرٰی اَنَّ اِدْرَاکَ الْاِنْسَانِ مِنْ حَیْثُ اَنَّه شَیْءٌ اَوْجِسْمٌ اَوْحَیَوَانٌ اَسْهَلُ وَاَقْدَمُ مِنْ اِدْرَاکِهٖ مِنْ حَیْثُ اَنَّه جِسْمٌ نَامٍ حَسَّاسٌ مُتَحَرِّکٌ بِالْاِرَادَةِ نَاطِقٌ (۲) اَوْلِکَوْنِ وَجْهِ الشَّبَهِ قَلِیْلَ التَّفْصِیْلِ مَعَ غَلَبَةِ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ فِی الذِّهْنِ اِمَّا عِنْدَ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ لِقُرْبِ الْمُنَاسَبَةِ بَیْنَ الْمُشَبَّهِ وَالْمُشَبَّهِ بِهٖ اِذْلَایَخْفٰی اَنَّ الشَّیْءَ مَعَ مَایُنَاسِبُهٗ اَسْهَلُ حُضُوْرًا مِنْهُ مَعَ مَالَایُنَاسِبُهٗ کَتَشْبِیْهِ الْجَرَّةِ الصَّغِیْرَةِ بِالْکُوْزِ فِی الْمِقْدَارِ وَالشَّکْلِ فَاِنَّه قَدِ اعْتُبِرَ فِیْ وَجْهِ الشَّبَهِ تَفْصِیْلٌ مَّا اَعْنِی الْمِقْدَارَ وَالشَّکْلَ اِلَّا اَنَّ الْکُوْزَ غَالِبُ

الْحُضُوْرِ عِنْدَ حُضُوْرِ الْجَرَّةِ (۳) اَوْ مُطْلَقًا عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ عِنْدَ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ ثُمَّ غَلَبَةُ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ فِی الذِّهْنِ مُطْلَقًا يَكُوْنُ لِتَكَرُّرِهٖ اَیْ لِتَكَرُّرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ عَلَى الْحِسِّ فَاِنَّ الْمُتَكَرِّرَ عَلَى الْحِسِّ كَصُوْرَةِ الْقَمَرِ غَيْرِ مُنْخَسِفٍ اَسْهَلُ حُضُوْرًا مِمَّا لَا يَتَكَرَّرُ عَلَى الْحِسِّ كَصُوْرَةِ الْقَمَرِ مُنْخَسِفًا كَالشَّمْسِ اَیْ كَتَشْبِيْهِ الشَّمْسِ بِالْمِرْاٰةِ الْمَجْلُوَّةِ فِی الْاِسْتِدَارَةِ وَالْاِسْتِنَارَةِ فَاِنَّ فِیْ وَجْهِ الشَّبْهِ تَفْصِيْلًا مَا لٰكِنَّ الْمُشَبَّهَ بِهٖ اَعْنِی الْمِرْاٰةَ غَالِبُ الْحُضُوْرِ فِی الذِّهْنِ مُطْلَقًا. (٤) لِمُعَارَضَةِ كُلٍّ مِنَ الْقُرْبِ وَالتَّكَرُّرِ التَّفْصِيْلَ اَیْ وَاِنَّمَا كَانَ قِلَّةُ التَّفْصِيْلِ فِیْ وَجْهِ الشَّبْهِ مَعَ غَلَبَةِ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ بِسَبَبِ قُرْبِ الْمُنَاسَبَةِ اَوِ التَّكْرَارِ عَلَى الْحِسِّ سَبَبًا لِظُهُوْرِهِ الْمُؤَدِّیْ اِلَى الْاِبْتِذَالِ مَعَ اَنَّ التَّفْصِيْلَ مِنْ اَسْبَابِ الْغَرَابَةِ لِاَنَّ قُرْبَ الْمُنَاسَبَةِ فِی الصُّوْرَةِ الْاُوْلٰی وَالتَّكَرُّرَ عَلَى الْحِسِّ فِی الثَّانِيَةِ يُعَارِضُ كُلٌّ مِنْهُمَا التَّفْصِيْلَ بِوَاسِطَةِ اقْتِضَائِهِمَا سُرْعَةَ الْاِنْتِقَالِ مِنَ الْمُشَبَّهِ اِلَى الْمُشَبَّهِ بِهٖ فَيَصِيْرُ وَجْهُ الشَّبْهِ كَاَنَّهٗ اَمْرٌ جُمْلِیٌّ لَا تَفْصِيْلَ فِيْهِ فَيَصِيْرُ سَبَبًا لِلْاِبْتِذَالِ.

ترجمہ:۔ اور نیز، باعتبار وجہ شبہ تشبیہ کی تیسری تقسیم ہے اور وہ یہ کہ یا تو قریب مبتذل ہے اور قریب مبتذل وہ ہے جس میں ذہن مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف بغیر باریک نظر کے منتقل ہو جائے وجہ شبہ کے ظاہر ہونے کی وجہ سے بادی الرأی میں یعنی ظاہر رأی میں جب تو لفظ بادی کو بدا الامر یبدو بمعنی ظہر سے قرار دے اور اگر بدأ مہموز سے قرار دے تو اس کا معنی اول الرأی ہے اور ظہور وجہ شبہ بادی الرأی میں دو وجہ سے ہوتا ہے یا تو بایں وجہ کہ وہ امر مجمل ہے جس میں تفصیل نہیں کیونکہ مجمل امر زیادہ سبقت کرتا ہے نفس کی طرف تفصیلی امر کی بنسبت، کیا تو نہیں دیکھتا کہ انسان کا ادراک اس حیثیت سے کہ وہ شی یا جسم یا حیوان ہے زیادہ اسان اور اقدم ہے اس کے ادراک سے اس حیثیت سے کہ وہ جسم نامی حساس متحرک بالارادہ ناطق ہے، یا وجہ شبہ کے قلیل ہونے کی وجہ سے ساتھ ہونے مشبہ بہ کے غالب الحضور ذہن میں یا تو مشبہ کے حضور کے وقت قرب مناسبت کی وجہ سے مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان کیونکہ ظاہر ہے کہ شی اپنے مناسب کے ساتھ زیادہ آسان ہے حضور کے لحاظ سے بنسبت غیر مناسب کے ساتھ ہونے کے جیسے چھوٹے گھڑے کو کوزے کے ساتھ تشبیہ دینا مقدار اور شکل میں کیونکہ اس وجہ تشبیہ میں کسی قدر تفصیل کا اعتبار کیا ہے یعنی مقدار اور شکل کا مگر کوزہ غالب الحضور ہے حضور گھڑے کے وقت، یا مطلقاً یہ عند حضور المشبہ پر معطوف ہے پھر مشبہ بہ مطلقاً ذہن میں غالب الحضور ہوتا ہے بوجہ اس کے مکرر ہونے کے یعنی مشبہ بہ کے مکرر ہونے کے حس پر کیونکہ مکرر علی الحس جیسے چاند کی صورت گھن نہ ہونے کی حالت میں سہل الحضور ہوتی ہے اس سے جو مکرر علی الحس نہ ہو جیسے چاند کی صورت بحالت گھن، جیسے سورج یعنی سورج کو تشبیہ دینا صاف آئینہ کے ساتھ گولائی اور منور ہونے میں پس وجہ شبہ میں قدرے تفصیل ہے لیکن مشبہ بہ یعنی آئینہ مطلقاً ذہن میں غالب الحضور ہے۔ بوجہ معارض ہونے قرب اور تکرار میں سے ہر ایک کا تفصیل کے ساتھ یعنی قلت تفصیل وجہ شبہ میں مشبہ بہ کے غالب الحضور ہونے کے ساتھ بسبب قرب مناسبت کے یا تکرر علی الحس کے سبب ہونا وجہ شبہ کے ظہور کا جو مؤدی ہے ابتذال کی طرف باوجود کہ تفصیل اسباب غرابت سے ہے کیونکہ قرب مناسبت پہلی صورت میں اور تکرر علی الحس

دوسری صورت میں معارض ہے ان میں سے ہر ایک تفصیل کے بواسطہ ان دو کے تقاضے کے سرعت انتقال کو مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف پس وجہ شبہ ہو جاتی ہے گویا وہ امر مجمل ہے کوئی تفصیل اس میں نہیں پس یہ سبب ابتذال ہو جاتا ہے۔

تشریح:۔(۱) یہاں سے مصنفؒ نے وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی تیسری تقسیم کی ہے، اس تقسیم کے اعتبار سے تشبیہ دو قسم پر ہے، ایک قریب مبتذل، دوسری بعید غریب ہے۔ قریب مبتذل وہ تشبیہ ہے جس میں مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف انتقال بسہولت ہو کسی باریک بینی اور تأمل کی ضرورت نہ ہو، بوجہ اس کے کہ بادی الرائی اور ظاہر نظر میں وجہ شبہ ظاہر اور واضح ہو۔ وجہ شبہ کا بادی النظر میں ظاہر ہونا دو وجہ سے ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ وجہ شبہ ایک مجمل امر ہو جس میں تفصیل نہ ہو اور امر مجمل نفس کی طرف امر تفصیلی سے زیادہ سبقت کرتا ہے مثلاً انسان کو لیجئے کہ اس کا ادراک اس حیثیت سے کہ وہ ایک شی ہے یا جسم یا حیوان ہے بہت آسان اور اقدم ہے اس کے ادراک سے جو اس حیثیت سے ہو کہ "هُوَ جِسْمٌ نَامٍ حَسَّاسٌ مُتَحَرِّكٌ بِالْإِرَادَةِ نَاطِقٌ" معلوم ہوا کہ امر مجمل کا ادراک امر تفصیلی سے آسان اور اسبق ہوتا ہے۔

(۲) اور دوسری وجہ یہ کہ وجہ شبہ میں معمولی تفصیل ہو۔ پھر اس قلت تفصیل کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ مشبہ کا ذہن میں حاضر ہونے کے وقت مشبہ بہ بھی ذہن میں غالب الحضور ہو اس وجہ سے کہ مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان قرب مناسبت موجود ہے اور قاعدہ ہے کہ ہر شی اپنے مناسبات کے ساتھ ہونے سے ذہن میں جلدی اور بآسانی حاضر ہوتی ہے بنسبت غیر مناسبات کے ساتھ ہونے کے جیسے چھوٹے گھڑے کی کوزے کے ساتھ تشبیہ دی جائے مقدار اور شکل میں کہ اس وجہ شبہ میں ذرا سی تفصیل (یعنی مقدار و شکل کی تفصیل) کا اعتبار کیا گیا ہے مگر کوزہ گھڑے کے ذہن میں حاضر ہونے کے وقت غالب الحضور ہے۔

(۳) اور قلت تفصیل کی دوسری قسم یہ ہے کہ وجہ شبہ کے قلیل التفصیل ہونے کے ساتھ مشبہ بہ ذہن میں مطلقاً غالب الحضور ہے یعنی مشبہ بہ کا غالب الحضور ہونا مشبہ کے حضور کے ساتھ مقید نہیں بلکہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ متکرر علی الحس ہے جیسے چاند کی صورت گہن نہ ہونے کی حالت میں بار بار دیکھی جاتی ہے اس لیے اہل الحضور ہوتی ہے چاند کی صورت بحالت گہن کی بنسبت، کیونکہ یہ صورت متکرر علی الحس نہیں یعنی بار بار اس کے دیکھنے کی نوبت نہیں آتی ہے سال دو سالوں میں کبھی پیش آتی ہے۔ ماتنؒ نے اس صورت کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جیسے شمس کی تشبیہ صاف آئینہ کے ساتھ دی جائے بوجہ گول ہونے اور منور ہونے کے کہ یہاں پر اگرچہ وجہ شبہ کی قدرے تفصیل ہے کہ گول ہے اور منور ہے لیکن مشبہ بہ (آئینہ) مطلقاً متکرر علی الحس ہونے (بار بار دیکھے جانے) کی وجہ سے غالب الحضور فی الذہن ہے کیونکہ ہر کوئی دن میں ایک دو مرتبہ خود کو آئینہ میں دیکھتا ہے۔

☆ "مُبْتَذَل" بمعنی کم قیمت یہاں بمعنی متداول اور کثرت سے استعمال ہونے والی کیونکہ جس شی کی قیمت کم ہوتی ہے وہ متداول ہوتی ہے۔ "قولہ ای فی ظاهره الخ" شارحؒ لفظ "بَادِي" کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں، فرماتے ہیں کہ لفظ "بادی" ہوسکتا ہے کہ "بَدَا يَبْدُو" سے ناقص واوی ہو بمعنی "ظَاهِرُ الرَّأي"، اور ہوسکتا ہے کہ "بَدَأَ" سے مہموز اللام ہو بمعنی "أَوَّلُ الرَّأي"۔ "قولہ لاتفصيلَ فِيهِ" یہ تعیین احد المعانی ہے یوں کہ لفظ "جُمْلِيّ" مضموم الجیم ساکن المیم ہے جملہ کی طرف منسوب ہے جملہ بمعنی مجمل ہے مجمل

کے تین معانی ہیں، مبہم، مرکب، مختصر جس کی ضد مفصل ہے شارحؒ نے "قوله لاتفصیل فِیْهِ" سے بتادیا کہ یہاں تیسرا معنی مراد ہے۔

(۴) یہ جملہ سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ قسم دوم وسوم جن میں وجہ شبہ میں معمولی تفصیل ہوتی ہے یہ تفصیل تشبیہ کو قریب ومبتذل ہونے سے خارج کر کے بعید بنادیتی ہے کیونکہ تفصیل بذاتہ اسباب بُعد وغرابت سے ہونے کی وجہ سے عدم ظہور کی مقتضی ہے لہذا ایسی تشبیہ قریب نہیں بعید ہونی چاہیے؟ **جواب:۔** بے شک تفصیل میں یہ تاثیر ہے مگر ان دونوں قسموں میں سے ہر ایک میں ایک بات ایسی پائی جاتی ہے جو تفصیل مذکور کی تاثیر کو زائل کر کے ابتذال تک پہنچادیتی ہے اور وہ چیز پہلی صورت میں قرب مناسبت ہے مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان اور دوسری صورت میں تکرر علی الحس ہے لہذا ان دونوں صورتوں میں تفصیل کا معارض موجود ہے جو مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف سرعت انتقال کا مقتضی ہے پس گویا وجہ شبہ امر مجمل ہے جو قرب اور ابتذال کا سبب ہے۔

(۱) وَاَمَّا بَعِيْدٌ غَرِيْبٌ عَطْفٌ عَلٰى اِمَّا قَرِيْبٌ مُبْتَذَلٌ وَهُوَ بِخِلَافِهٖ اَیْ مَالَا يُنْتَقَلُ فِيْهِ مِنَ الْمُشَبَّهِ اِلَى الْمُشَبَّهِ بِهٖ اِلَّا بَعْدَ فِكْرٍ وَتَدْقِيْقِ نَظَرٍ لِعَدَمِ الظُّهُوْرِ اَیْ لِخِفَاءِ وَجْهِهٖ فِیْ بَادِی الرَّأْیِ وَذَالِكَ اَعْنِیْ عَدَمَ الظُّهُوْرِ فِيْهِ اِمَّا لِكَثْرَةِ التَّفْصِيْلِ كَقَوْلِهٖ، ع، وَالشَّمْسُ كَالْمِرْاٰةِ فِیْ كَفِّ الْاَشَلِّ فَاِنَّ وَجْهَ التَّشْبِيْهِ فِيْهِ مِنَ التَّفْصِيْلِ مَا قَدْ سَبَقَ وَلِذَا لَا يَقَعُ فِیْ نَفْسِ الرَّائِیْ لِلْمِرْاٰةِ الدَّائِمَةِ الْاِضْطِرَابِ اِلَّا بَعْدَ اَنْ يَّسْتَاْنِفَ تَاَمُّلًا وَيَكُوْنَ فِیْ نَظْرِهٖ مُتَمَهِّلًا (۲) اَوْ نُدُوْرٍ اَیْ اَوْ لِنُدُوْرِ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ اِمَّا عِنْدَ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ لِبُعْدِ الْمُنَاسَبَةِ كَمَا مَرَّ مِنْ تَشْبِيْهِ الْبَنَفْسَجِ بِنَارِ الْكِبْرِيْتِ (۳) وَاِمَّا مُطْلَقًا وَنُدُوْرُ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ مُطْلَقًا يَكُوْنُ لِكَوْنِهٖ وَهْمِيًّا كَاَنْيَابِ الْاَغْوَالِ اَوْ مُرَكَّبًا خَيَالِيًّا كَاَعْلَامِ يَاقُوْتٍ نُشِرْنَ عَلٰى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرْجَدٍ اَوْ مُرَكَّبًا عَقْلِيًّا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا كَمَا مَرَّ اِشَارَةٌ اِلَى الْاَمْثِلَةِ الَّتِیْ ذَكَرْنَاهَا اٰنِفًا اَوْ لِقِلَّةِ تَكَرُّرِهٖ اَیِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ عَلَى الْحِسِّ كَقَوْلِهٖ، ع، وَالشَّمْسُ كَالْمِرْاٰةِ فِیْ كَفِّ الْاَشَلِّ فَاِنَّ الرَّجُلَ رُبَّمَا يَنْقَضِیْ عُمْرُهٗ وَلَا يَتَّفِقُ لَهٗ اَنْ يَّرٰى مِرْاٰةً فِیْ كَفِّ الْاَشَلِّ فَالْغَرَابَةُ فِيْهِ اَیْ فِیْ تَشْبِيْهِ الشَّمْسِ بِالْمِرْاٰةِ فِیْ كَفِّ الْاَشَلِّ مِنْ وَجْهَيْنِ اَحَدُهُمَا كَثْرَةُ التَّفْصِيْلِ فِیْ وَجْهِ الشَّبَهِ وَالثَّانِیْ قِلَّةُ التَّكْرَارِ عَلَى الْحِسِّ (۴) فَاِنْ قُلْتَ كَيْفَ يَكُوْنُ نُدْرَةُ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ سَبَبًا لِعَدَمِ ظُهُوْرِ وَجْهِ الشَّبَهِ قُلْتُ لِاَنَّهٗ فَرْعُ الطَّرَفَيْنِ وَالْجَامِعُ الْمُشْتَرَكُ الَّذِیْ بَيْنَهُمَا اِنَّمَا يُطْلَبُ بَعْدَ حُضُوْرِ الطَّرَفَيْنِ فَاِذَا نَدَرَ حُضُوْرُهُمَا نَدَرَ الْتِفَاتُ الذِّهْنِ اِلٰى مَا يَجْمَعُهُمَا وَيَصْلُحُ سَبَبًا لِلتَّشْبِيْهِ بَيْنَهُمَا۔

ترجمه:۔ اور یا بعید غریب ہے یہ اما قریب مبتذل پر عطف ہے اور بعید اس کے خلاف ہے یعنی وہ ہے جس میں مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف ذہن بلا فکر و تدقیق نظر منتقل نہ ہوتا ہو عدم ظہور کی وجہ سے یعنی بادی الرأی میں وجہ شبہ کے خفاء کی وجہ سے اور یہ یعنی عدم ظہور اس میں یا تو کثرت تفصیل کی وجہ سے ہوگا جیسے شاعر کا قول، ع، آفتاب کف اشل میں آئینہ کی طرح ہے کیونکہ وجہ شبہ میں وہ تفصیل ہے جو گذر چکی اور اسی وجہ سے یہ وجہ شبہ حاصل نہیں ہوتی دائم الحرکۃ آئینہ کو دیکھنے والے کے دل میں مگر بعد اس کے کہ از سر نو غور کرے اور اس کے غور میں اطمینان ہو یا مشبہ بہ کے نادر الحضور ہونے کی وجہ سے یا تو مشبہ کے حاضر فی الذہن کے وقت بُعد مناسبت کی وجہ سے جیسا کہ گذر چکی گل

بنفشہ کی تشبیہ دیا سلائی کی آگ کے ساتھ اور یا مطلقاً اور مشبہ بہ کا مطلقاً نادر الحضور ہونا ہوتا ہے اسکے وہمی ہونے کی وجہ سے جیسے انیاب اغوال یا مرکب خیالی ہونے کی وجہ سے جیسے اعلام یاقوت الخ یا مرکب عقلی ہونے کی وجہ سے جیسے "کَمَثَلِ الْحِمَارِ یَحْمِلُ اَسْفَاراً" جیسا کہ گذر چکا اشارہ ہے ان مثالوں کی طرف جن کو ہم ابھی اس سے پہلے ذکر کر چکے یا مشبہ بہ کی قلت تکرر علی الحس کی وجہ سے جیسے قائل کا قول "وَالشَّمْسُ کَالْمِرْاٰۃِ الخ" کیونکہ بسا اوقات آدمی کی عمر گذر جاتی ہے اور یہ اتفاق نہیں ہوتا کہ وہ مرتعش کے ہاتھ میں آئینہ دیکھے پس غرابت اس میں یعنی آفتاب کی تشبیہ مراۃ فی کف الاشل میں دو وجہ سے ہے ایک ان دو میں سے وجہ شبہ میں کثرتِ تفصیل ہے اور دوسرا قلت تکرار علی الحس ہے، اگر آپ کہے کہ مشبہ بہ کا نادر الحضور ہونا وجہ شبہ کے عدم ظہور کا سبب کیسے ہوسکتا ہے؟ میں کہوں گا اس لیے کہ وہ طرفین کی فرع ہے اور وہ جامع اور مشترک فیہ ہے ان کے درمیان تو اس کو حضور الطرفین کے بعد طلب کیا جاتا ہے پس جب ان کا حضور نادر ہو جائے تو ذہن کا التفات نادر ہوگا اس کی طرف جو ان کو جامع ہے اور ان دونوں کے درمیان تشبیہ کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

تشریح:۔ (۱) وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی دوسری قسم تشبیہ بعید غریب ہے، تشبیہ غریب وہ ہے جو مبتذل کے برخلاف ہو یعنی جس میں وجہ شبہ کے ظاہر نہ ہونے اور بادی الرای میں خفی ہونے کی وجہ سے مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف بغیر فکر ونظر کے ذہن منتقل نہیں ہوتا، اور وجہ شبہ کے ظاہر نہ ہونے کی تین وجوہ ہیں۔ ایک یہ ہے کہ اس میں تفصیل زیادہ ہو جیسے شاعر کا شعر ہے "وَالشَّمْسُ کَالْمِرْاٰۃِ فِیْ کَفِّ الْاَشَلِّ" جس میں وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو ہر ایسی گولائی سے حاصل ہو جو روشنی اور حرکت سریعہ کے ساتھ متصل ہو روشنی کی تیزی کے ساتھ ساتھ یوں معلوم ہوتا ہو کہ شعاع پھیل کر دائرہ سے باہر نکل جانا چاہتی ہیں پھر اس کی رای بدلتی ہے اور انبساط سے انقباض کی طرف لوٹتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ وجہ شبہ بہت تفصیلی ہے اور یہ تفصیل تشبیہ کو بعید بنا دیتی ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شخص مشبہ بہ یعنی آئینہ کو اس طرح دیکھے کہ اس کا نور اور شعاع میں مسلسل اضطراب ہے تو دیکھنے والے کے دل میں یہ وجہ شبہ واقع نہیں ہوتی ہے مگر بعد اس کے کہ از سر نو غور وفکر کرے اور اطمینان سے غور وفکر کرے۔

(۲) اور وجہ شبہ کے عدم الظہور کی دوسری وجہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کا حضور نادر ہو، پھر کبھی تو مشبہ اور مشبہ بہ میں بعد مناسبت کی وجہ سے ذہن میں مشبہ کے حاضر ہونے کے وقت مشبہ بہ کا حضور نادر ہوتا ہے جیسے گل بنفشہ کی تشبیہ چقماق کی ابتدائی آگ کے ساتھ، کہ چقماق کی آگ بنفسہ ذہن میں نادر الحضور نہیں مگر گل بنفشہ کے حاضر ہونے کے وقت عدم مناسبت کی وجہ سے نادر الحضور ہو جاتی ہے کیونکہ گل بنفشہ اور چقماق کی آگ ایک جنس سے نہیں۔

(۳) اور کبھی مشبہ بہ مطلقاً نادر الحضور ہوتا ہے یعنی مشبہ کے حضور کے ساتھ مقید کرنے کے بغیر مشبہ بہ کا حضور ذہن میں نادر اور مشبہ بہ کا ذہن میں حاضر ہونا چند وجوہ سے مطلقاً نادر ہوتا ہے (۱) مشبہ بہ وہمی ہو۔ وہمی وہ ہے جس کا ادراک انسان اپنے وہم سے کرتا ہے نہ کہ حواس ظاہرہ سے کیونکہ وہ خود یا اس کا مادہ خارج میں موجود نہیں ہوتا جیسے "اَنْیَابُ الْاَغْوَالِ" (بھوتوں کے کچلیوں والے دانت)۔ (۲) مشبہ بہ مرکب خیالی ہو۔ خیالی وہ معلوم مرکب ہے جس کے تمام اجزاء حسی ہوں جیسے "اَعْلَامُ یَاقُوْتٍ نُشِرْنَ عَلٰی رِمَاحٍ

مِنْ زَبَرْجَدِ " (یاقوتی جھنڈے زبرجدی نیزوں پر پھیلائے گئے ہوں)۔ (۳) مشبہ بہ مرکب عقلی ہو۔ عقلی وہ ہے جو اعتبارات عقلیہ سے حاصل ہوا ہو اگر چہ اس کا متعلق اعتبارات حسیہ ہوں جیسے " کَمَثَلِ الْحِمَارِ الخ " (۴) مشبہ بہ کا حضور ذہن اس وجہ سے نادر ہو کہ مشبہ بہ کا حس پر تکرر کم ہو جیسے " وَالشَّمْسُ کَالْمِرْآۃِ الخ " کیونکہ بسا اوقات آدمی کی عمر گذر جاتی ہے اور یہ اتفاق نہیں ہوتا کہ وہ مرتعش کے ہاتھ میں آئینہ دیکھے۔ پس کف اشل میں شیشہ کے ساتھ سورج کی تشبیہ میں غرابت دو وجوہ سے ہے، ایک وجہ شبہ کی کثرت تفصیل ہے، دوسری حس پر قلت تکرار ہے۔

(٤) " قوله فان قلت كيف يكون الخ " شارحؒ نے ماتنؒ پر وارد ہونے والا اعتراض اور اس کا جواب نقل کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ وجہ شبہ اور مشبہ بہ میں مغائرت ہے تو ایک کا نادر الحضور ہونا دوسرے کے عدم ظہور کا سبب کیسے ہو سکتا ہے؟ جواب:۔ وجہ شبہ طرفین یعنی مشبہ اور مشبہ بہ کی فرع، دونوں کے لیے جامع اور دونوں میں مشترک ہے اسے طرفین کے حضور کے بعد طلب کیا جاتا ہے پس جب طرفین میں سے ایک نادر الحضور ہو تو ذہن کا اس وجہ شبہ کی طرف التفات بھی نادر ہوگا جو وجہ شبہ ان طرفین کو جامع ہو اور طرفین کے درمیان سبب تشبیہ ہو۔ لہذا طرفین کے نادر الحضور ہونے سے وجہ شبہ بھی نادر الحضور غیر ظاہر اور بعید ہو جاتی ہے۔

(۱) وَالْمُرَادُ بِالتَّفْصِيلِ اَنْ يُنْظَرَ فِي اَكْثَرِ مِنْ وَصْفٍ وَاحِدٍ لِشَيْءٍ وَاحِدٍ اَوْ اَكْثَرَ بِمَعْنٰى اَنْ يُعْتَبَرَ فِي الْاَوْصَافِ وُجُوْدُهَا اَوْ عَدَمُهَا اَوْ وُجُوْدُ الْبَعْضِ وَعَدَمُ الْبَعْضِ كُلٌّ مِنْ ذَالِكَ فِيْ اَمْرٍ وَاحِدٍ اَوْ اَمْرَيْنِ اَوْ ثَلَاثَةٍ اَوْ اَكْثَرَ (۲) فَلِذَا قَالَ وَيَقَعُ اَيِ التَّفْصِيلُ عَلٰى وُجُوْهٍ كَثِيْرَةٍ (۳) اَعْرَفُهَا اَنْ تَاْخُذَ بَعْضًا مِنَ الْاَوْصَافِ وَتَدَعَ بَعْضًا اَيْ تُعْتَبَرَ وُجُوْدُ بَعْضِهَا وَعَدَمُ بَعْضِهَا كَمَا فِيْ شِعْرٍ، حَمَلْتُ رُدَيْنِيًّا يَعْنِيْ رُمْحًا مَنْسُوْبًا اِلٰى رُدَيْنَةَ كَاَنَّ سِنَانَهٗ:: سَنَا لَهَبٍ لَمْ يَتَّصِلْ بِدُخَانٍ فَاعْتُبِرَ فِي اللَّهَبِ الشَّكْلُ وَاللَّوْنُ وَاللَّمَعَانُ وَتُرِكَ الْاِتِّصَالُ بِالدُّخَانِ وَنَفَاهُ (٤) وَاَنْ تَعْتَبِرَ الْجَمِيْعَ كَمَا مَرَّ مِنْ تَشْبِيْهِ الثُّرَيَّا بِالْعُنْقُوْدِ الْمُلَاحِيَّةِ الْمُنَوَّرَةِ بِاِعْتِبَارِ اللَّوْنِ وَالشَّكْلِ وَغَيْرِ ذَالِكَ.

ترجمہ:۔ اور تفصیل سے مراد یہ ہے کہ نظر کی جائے ایک وصف سے زیادہ میں ایک شی کا وصف ہو یا زیادہ کا بایں معنی کہ اعتبار کیا جائے کل اوصاف کے وجود کا یا بعض کے وجود کا اور بعض کے عدم کا ہر ایک ان میں سے امر واحد میں ہو یا دو میں یا تین یا زیادہ میں پس اسی لیے کہا ہے، اور واقع ہوتی ہے یعنی تفصیل بہت سے وجوہ پر جن میں سے زیادہ مشہور یہ ہے کہ تو بعض اوصاف کو لے اور بعض کو چھوڑ دے یعنی اعتبار کرے بعض کے وجود کا اور بعض کے عدم کا جیسے شاعر کے قول میں، شعر، اٹھایا میں نے ردینی یعنی نیزہ جو منسوب ہے ردینہ کی طرف گویا اس کی بھال آگ کا شعلہ تھا جس میں دھواں نہ تھا پس اعتبار کیا ہے آگ میں شکل، لون اور چمک کا اور اتصال بالدخان چھوڑ دیا ہے اور اس کی نفی کی ہے اور یہ کہ تو تمام کا اعتبار کرے جیسے گذر چکی تشبیہ ثریا کی عنقود کے ساتھ لون وشکل کے اعتبار سے۔

تشریح:۔ (۱) اس سے پہلے وجہ شبہ تفصیلی کا ذکر ہوا، اب مصنفؒ چاہتے ہیں کہ وجہ شبہ تفصیلی کا معنی بیان کریں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ میں تفصیل کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک شی یا ایک شی سے زیادہ کے ایک سے زیادہ اوصاف میں غور کیا جائے۔ پھر موصوف کی

صفات تین طرح ہوتی ہیں (۱) تمام صفات کے وجود کا لحاظ کیا جائے (۲) تمام کے عدم کا لحاظ کیا جائے (۳) بعض کے وجود کا اعتبار کیا جائے اور بعض کے عدم کا اعتبار کیا جائے۔ پھر مذکورہ اوصاف ممکن ہے کہ ایک، دو، تین یا زائد موصوفوں کے لیے لائے جائیں، اس طرح موصوف کی چار صورتیں (ایک، دو، تین، زائد) اور صفت کی تین صورتیں ہوئیں تین کو چار میں ضرب دینے سے کل بارہ صورتیں ہوگئیں، ماتن کی مراد وجوہ کثیرہ سے یہی بارہ صورتیں ہیں اس لیے انہوں نے کہا ''وَیَقَعُ عَلٰی وُجُوْہٍ''۔

(۲) مصنف فرماتے ہیں کہ صفت کی تین قسموں میں سے دو قسمیں اہل فن کے نزدیک زیادہ معروف اور مشہور ہیں اور ایک قسم غیر اعرف ہے، صفت کی ان دو قسموں کو موصوف کی چار قسموں کے ساتھ ضرب دینے سے کل آٹھ قسمیں حاصل ہوتی ہیں جو زیادہ معروف اور مشہور ہیں۔

(۳) صفتِ معروف کی دو قسموں میں سے پہلی قسم یہ ہے کہ بعض صفات کے وجود کا اعتبار کیا جائے اور بعض کے عدم کا جیسے امرء القیس کا شعر ہے، شعر ''حَمَلْتُ رُدَیْنِیًّا کَاَنَّ سِنَانَہٗ :: سَنَا لَھَبٍ لَمْ یَتَّصِلْ بِدُخَانٖ'' (میں نے ردینی نیزے کو اٹھایا کہ اس کی بھال گویا آگ کا شعلہ تھا جو متصل نہیں تھا دھویں کے ساتھ) جس میں مشبہ نیزے کی بھال (یعنی نیزے کا نوک اور دھار) اور مشبہ بہ روشن شعلہ ہے اور وجہ شبہ چار اوصاف سے مرکب ہے، جن میں سے تین کے وجود کا اعتبار کیا ہے وہ تین شکل، رنگ اور روشنائی ہیں، اور ایک کے عدم کا اعتبار کیا ہے یعنی شعلہ کا دھویں کے ساتھ متصل نہ ہونا۔ ''قولہ یَعْنِی رُمْحًا الخ'' شارح بتانا چاہتے ہیں کہ ''رُدَیْنِیًّا'' میں یاء نسبتی ہے ''رُدَیْنَۃ'' نامی عورت کی طرف منسوب نیزہ مراد ہے جو بہترین نیزے بناتی تھی۔

ف: شکل سے مراد مخروطی شکل ہے کہ اوپر سے باریک ہو، اور رنگ سے مراد صاف نیلا رنگ ہے، اور آگ کا دھویں سے متصل نہ ہونا دلالت کرتا ہے آگ کے صاف اور تیز ہونے پر کیونکہ جو آگ دھویں کے ساتھ متصل ہو اس کی صفائی اور تیزی کم ہوتی ہے۔

(۴) صفتِ معروف کی دو قسموں میں سے دوسری قسم یہ ہے کہ مشبہ بہ کے تمام وجودی اوصاف کا اعتبار کیا جائے جیسے ثریا کی تشبیہ عنقود ملاحیہ منوّرہ کے ساتھ، جو گزر چکی ہے جس میں مشبہ ثریا ہے اور مشبہ بہ عنقود ملاحیہ ہے اور وجہ شبہ تین اوصاف سے مرکب ہے یعنی رنگ، شکل، اجزاء کے درمیان میں مقدارِ فاصلہ سے۔

(۱) وَکُلَّمَا کَانَ التَّرْکِیْبُ خَیَالِیًّا کَانَ اَوْ عَقْلِیًّا مِنْ اُمُوْرٍ اَکْثَرَ کَانَ التَّشْبِیْہُ اَبْعَدَ لِکَوْنِ تَفَاصِیْلِہٖ اَکْثَرَ (۲) وَالتَّشْبِیْہُ الْبَلِیْغُ مَا کَانَ مِنْ ھٰذَا الضَّرْبِ اَیْ مِنَ الْبَعِیْدِ الْغَرِیْبِ دُوْنَ الْقَرِیْبِ الْمُبْتَذَلِ لِغَرَابَتِہٖ اَیْ لِکَوْنِ ھٰذَا الضَّرْبِ غَرِیْبًا غَیْرَ مُبْتَذَلٍ وَلِاَنَّ نَیْلَ الشَّیْئِ بَعْدَ طَلَبِہٖ اَلَذُّ وَمَوْقِعُہٗ مِنَ النَّفْسِ اَلْطَفُ (۳) وَاِنَّمَا یَکُوْنُ الْبَعِیْدُ الْغَرِیْبُ الْبَلِیْغُ حَسَنًا اِذَا کَانَ سَبَبُہٗ لُطْفَ الْمَعْنٰی وَدِقَّتَہٗ اَوْ تَرْتِیْبَ بَعْضِ الْمَعَانِیْ عَلَی الْبَعْضِ وَبِنَاءَ ثَانٍ عَلٰی اَوَّلٍ وَرَدَّ تَالٍ اِلٰی سَابِقٍ فَیَحْتَاجُ اِلٰی تَاَمُّلٍ وَنَظَرٍ۔

ترجمہ: اور جب ترکیب، خواہ خیالی ہو یا عقلی، زیادہ امور سے ہوگی تو تشبیہ زیادہ بعید ہوگی تفاصیل کی کثرت کی وجہ سے، اور بلیغ تشبیہ

وہی ہے جو اس قسم سے ہو یعنی بعید غریب سے نہ کہ قریب مبتذل سے اس کی غرابت کی وجہ سے یعنی بوجہ ہونے اس قسم کے غریب غیر مبتذل، اور اس وجہ سے کہ طلب کے بعد شئی پانا زیادہ لذیذ ہوتا ہے اور اس کا وقوع فی النفس زیادہ لطیف ہوتا ہے اور بعید غریب اس وقت حسن ہوتا ہے جب اس کا سبب لطف اور دقت معنی ہو یا بعض معانی کی بعض پر ترتیب ہو اور ثانی کی بناء ہو اول پر اور تالی کا اول کی طرف رڈ ہوتا کہ وہ محتاج تأمل ونظر ہو۔

تشریح :۔(۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ جتنے زیادہ امور سے مرکب ہوگی (ترکیب خواہ خیالی ہو یا عقلی، خیالی وہ کہ جن امور سے ترکیب ہوئی ہے وہ حسیات ہوں اور عقلی وہ کہ وہ امور حسیات سے نہ ہوں) تشبیہ اتنی بعید اور غریب ہوگی کیونکہ اس کی تفصیلات زیادہ ہوں گی جس کی وجہ سے تشبیہ قریب اور سہل ہونے سے دور ہو جاتی ہے بعید اور غریب بن جاتی ہے جو صرف سمجھدار اور ذکی شخص ہی اس کو سمجھ سکتا ہے غبی شخص اس کو نہیں سمجھ سکتا ہے۔

(۲) اور تشبیہ میں بلوغت اور قبولیت بھی اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب تشبیہ میں بعد اور غرابت زیادہ ہو، یعنی تشبیہ قریب اور سہل نہ ہو تو اس میں قبولیت پیدا ہوتی ہے۔ اور قبولیت پیدا ہونے کی دو وجوہ ہیں، ایک یہ کہ جو چیز زیادہ پائی جائے اس کی حیثیت کم ہو جاتی ہے اور جو چیز کمیاب ہو اس کی حیثیت بڑھ جاتی ہے کسی نے خوب کہا ہے کہ ''اگر ہمہ شب، شب قدر بودی شب قدر بے قدر بودی'' اور تشبیہ غریب ایسی ہی ہے کہ اسے نہ ہر کوئی پیش کر سکتا ہے اور نہ ہر کوئی اس کو سمجھ سکتا ہے بلکہ یہ ذہین اور سمجھدار لوگوں کا کام ہے۔ تشبیہ غریب کی قبولیت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ جو چیز بے محنت حاصل ہو وہ بے قدر ہوتی ہے اور جو محنت اور طلب کے بعد حاصل ہو وہ زیادہ لذیذ اور باحیثیت ہوتی ہے اور اس قسم کا وقوع نفس کے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہوتا ہے۔

ف:۔ یاد رہے کہ یہاں بلیغ بمعنی وصول اور قبول ہے نہ کہ بمعنی بلاغت اصطلاحی۔ بہتر ہوتا کہ مصنفؒ یوں کہتے ''وَالتَّشْبِيْهُ الْبَلِيْغُ هُوَ هٰذَا الضَّرْبُ'' کیونکہ مقصود یہ ہے کہ تشبیہ بلیغ یہی ہے نہ یہ کہ تشبیہ بلیغ ایک فرد ہے تشبیہ بعید کا۔ اور موقع بمعنی وقوع ہے، اور ''مِنَ النَّفْسِ'' بمعنی ''عِنْدَ النَّفْسِ'' ہے، اور ''اَلْطَف'' بمعنی پسندیدہ ترین۔

(۳) سوال یہ ہے کہ تشبیہ غریب تو غرابت اور عدم ظہور کی وجہ سے غور و فکر کی محتاج ہوتی ہے اور ہر وہ کلام جس کا معنی ظاہر نہ ہو اس میں تعقید پائی جاتی ہے اور جس کلام میں تعقید ہو اس میں فصاحت نہیں پائی جاتی ہے اور جس میں فصاحت نہ ہو اس میں بلاغت اور قبولیت نہیں پائی جائے گی، لہذا تشبیہ غریب میں بلاغت نہ ہوگی؟

جواب یہ ہے کہ خفاء اور معنی کا ظاہر نہ ہونے کی وجہ کبھی لطافت اور دقیق ہونا ہوتی ہے، یا بعض معانی کو دیگر بعض پر مرتب کرنا اور ثانی کو اول پر بناء کرنا اور پیچھے آنے والے کو سابق کی طرف لوٹانا ہوتی ہے کیونکہ اعلیٰ درجہ کے معانی بعض دیگر بعض کو تقویت دیتے ہیں اور ان کے اول و آخر میں مناسبت ہوتی ہے، جس کی وجہ سے غور و فکر کی احتیاج ہوتی ہے، اس صورت میں خفاء اور عدم ظہور بلاغت اور قبولیت کے منافی نہیں۔ ہاں کبھی خفاء اور معنی کے ظاہر نہ ہونے کی وجہ فساد ترکیب ہوتی ہے جیسے ''وَمَا مِثْلُهٗ فِي النَّاسِ

اِلَّا اُمُّہٗ مَلَّکَهٗ: اَبُوْ اُمِّهٖ حَيٌّ اَبُوْهُ يُقَارِبُهٗ ''جس کی تفصیل مختصر المعانی جلد اول میں گذر چکی ہے، اور کبھی خفاء اور عدم ظہور کی وجہ معنی اول سے معنی ثانی کی طرف انتقال میں خلل واقع ہونا ہوتا ہے جیسے ''سَاَطْلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِتَقْرُبُوْا: وَتَسْكُبُ عَيْنَايَ الدُّمُوْعَ لِتَجْمُدَا'' جس کی تفصیل بھی جلد اول میں گذر چکی ہے۔ ان دو صورتوں میں بے شک عدم ظہور اور خفاء سے تعقید پیدا ہوتی ہے جو فصاحت کے لیے مخل ہے۔ اور یہاں غرابت کی پہلی قسم مراد ہے جو فصاحت اور بلاغت کے منافی نہیں ہے۔

ف:۔ شارح کی عبارت میں ''وَدِقَّةٌ'' عطف تفسیری ہے ''لُطْفُ الْمَعْنٰى'' کے لیے۔ اور ''اَوْ تَرْتِيْبُ بَعْضِ الْمَعَانِيْ عَلٰى بَعْضٍ'' کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ اَنْزَلْنٰهُ الخ﴾ جس میں نباتات کی شادابی مرتب ہے ماء پر اور یُبس مرتب ہے خضرۃ پر۔ اور ''وبناء ثان الخ'' عطف تفسیری ہے ''تَرْتِيْبُ بَعْضِ الْمَعَانِيْ الخ'' کے لیے، اسی طرح ''رَدَّتَانِ الخ'' بھی عطف تفسیری ہے۔

(۱) وَقَدْ يُتَصَرَّفُ فِي التَّشْبِيْهِ الْقَرِيْبِ الْمُبْتَذَلِ بِمَا يَجْعَلُهٗ غَرِيْبًا وَيُخْرِجُهٗ عَنِ الْاِبْتِذَالِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: لَمْ تَلْقَ هٰذَا الْوَجْهَ شَمْسُ نَهَارِنَا: اِلَّا بِوَجْهٍ لَيْسَ فِيْهِ حَيَاءٌ، فَتَشْبِيْهُ الْوَجْهِ بِالشَّمْسِ مُبْتَذَلٌ اِلَّا اَنَّ حَدِيْثَ الْحَيَاءِ وَمَا فِيْهِ مِنَ الدِّقَّةِ وَالْخَفَاءِ اَخْرَجَهٗ مِنَ الْاِبْتِذَالِ اِلَى الْغَرَابَةِ ☆ وَقَوْلُهٗ لَمْ تَلْقَ اِنْ كَانَ مِنْ لَقِيْتُهٗ بِمَعْنٰى اَبْصَرْتُهٗ فَالتَّشْبِيْهُ مَكْنِيٌّ غَيْرُ مُصَرَّحٍ وَاِنْ كَانَ مِنْ لَقِيْتُهٗ بِمَعْنٰى قَابَلْتُهٗ وَعَارَضْتُهٗ فَهُوَ فِعْلٌ يُنْبِئُ عَنِ التَّشْبِيْهِ اَيْ لَمْ تُقَابِلْهُ فِي الْحُسْنِ وَالْبَهَاءِ اِلَّا بِوَجْهٍ لَيْسَ فِيْهِ حَيَاءٌ (۲) وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ: عَزَمَاتُهٗ مِثْلُ النُّجُوْمِ ثَوَاقِبًا ☆ اَيْ لَوَامِعًا لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلثَّاقِبَاتِ اُفُوْلٌ، فَتَشْبِيْهُ الْعَزْمِ بِالنَّجْمِ مُبْتَذَلٌ اِلَّا اَنَّ اِشْتِرَاطَ عَدَمِ الْاُفُوْلِ اَخْرَجَهٗ اِلَى الْغَرَابَةِ وَيُسَمّٰى مِثْلُ هٰذِهِ التَّشْبِيْهِ التَّشْبِيْهَ الْمَشْرُوْطَ لِتَقْيِيْدِ الْمُشَبَّهِ اَوِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ اَوْ كِلَيْهِمَا بِشَرْطٍ وُجُوْدِيٍّ اَوْ عَدَمِيٍّ يَدُلُّ عَلَيْهِ صَرِيْحُ اللَّفْظِ وَسِيَاقُ الْكَلَامِ۔

ترجمہ:۔ اور کبھی تصرف کیا جاتا ہے تشبیہ قریب مبتذل میں وہ جو اس کو غریب بنا دیتا ہے اور نکال دیتا ہے اس کو ابتذال سے جیسے شعر ''لَمْ تَلْقَ هٰذَا الْوَجْهَ شَمْسُ نَهَارِنَا: اِلَّا بِوَجْهٍ لَيْسَ فِيْهِ حَيَاءٌ'' پس تشبیہ چہرہ کی آفتاب کے ساتھ مبتذل ہے مگر حیاء والی بات اور اس میں جو دقت اور خفاء ہے نے نکال دیا اس کو ابتذال سے غرابت کی طرف، اور اس کا قول ''لم تلق'' اگر ''لَقِيْتُهٗ'' بمعنی ''اَبْصَرْتُهٗ'' سے ہے تو تشبیہ مکنی غیر مصرح ہے اور اگر ''لَقِيْتُهٗ'' بمعنی ''قَابَلْتُهٗ وَعَارَضْتُهٗ'' ہے تو وہ فعل ہے تشبیہ کی خبر دے رہا ہے یعنی نہیں مقابل ہوتا ہے اس کے حسن اور بہاء میں مگر ایسے چہرے کے ساتھ جس میں حیاء نہیں ہے، اور اس کا قول شعر: ''عَزَمَاتُهٗ مِثْلُ النُّجُوْمِ ثَوَاقِبًا'' یعنی روشن اگر نہ ہو ستاروں کے لیے غروب، پس تشبیہ عزم کی ستارہ کے ساتھ مبتذل ہے مگر عدم غروب کی شرط نے اس کو نکال دیا غرابت کی طرف، اور نام رکھا جاتا ہے اس جیسی تشبیہ کا تشبیہ مشروط، بوجہ مقید کرنے مشبہ یا مشبہ بہ یا دونوں شرط وجودی یا عدمی کے ساتھ جس پر دلالت کرتا ہے صریح لفظ اور سیاق کے کلام۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی تشبیہ قریب اور سہل ہوتی ہے مگر اس میں ایک ماہر شخص معمولی تصرف کرتا ہے جس کی وجہ سے وہ غریب بن جاتی ہے، جیسے ابوطیب متنبی کا شعر ہے "لَمْ تَلْقَ هٰذَا الْوَجْهَ شَمْسُ نَهَارِنَا :: اِلَّا بِوَجْهٍ لَيْسَ فِيْهِ حَيَاءٌ" (نہیں دیکھا ممدوح کے چہرے کو ہمارے دن کے سورج نے مگر ایسے چہرے کے ساتھ جس میں حیاء نہ ہو) جس میں ممدوح کا چہرہ مشبہ ہے اور شمس مشبہ بہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تشبیہ قریب اور سہل ہے مگر دوسرا مصرعہ جس میں سورج کے چہرے سے ممدوح کے ساتھ ملنے کے وقت حیاء کی نفی کا ذکر ہے اس میں دقت اور خفاء پایا جاتا ہے کیونکہ اس میں یہ دعویٰ پایا جاتا ہے کہ ممدوح کا چہرہ سورج سے زیادہ روشن اور چمکدار ہے لہٰذا یہ مصرعہ مذکورہ تشبیہ کو قریب اور سہل ہونے سے خارج کر کے اس میں حسن اور غرابت پیدا کر دیتا ہے۔

☆ شارحؒ نے "لَمْ تَلْقَ" کے دو معنی ذکر کئے ہیں (۱) کہ "تَلْقَ" ماخوذ ہے "لَقِيْتُهٗ" بمعنی "اَبْصَرْتُهٗ" سے ہے یعنی سورج نے نہیں دیکھا ہے میرے ممدوح کے چہرے کو مگر جس وقت کہ دیکھا تو سورج کے چہرے میں حیاء نہیں تھی۔ ظاہر ہے کہ اس وقت اس شعر میں صریح تشبیہ نہیں پائی جاتی ہے، مگر ضمناً اس میں تشبیہ ہے کیونکہ اس میں دعویٰ ہے کہ ممدوح کا چہرہ روشنی اور چمک میں سورج سے بڑھ کر ہے اور ممدوح کا چہرہ جب روشنی اور چمک میں سورج سے بڑھ کر ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ ممدوح کا چہرہ اور سورج نفس چمک میں شریک ہیں اور یہ اشتراک ضمناً تشبیہ پر دلالت کرتا ہے، پس ضمنی تشبیہ ثابت ہوگئی، گویا یوں کہا کہ "هٰذَا الْوَجْهُ كَالشَّمْسِ فِيْ اَصْلِ الْحُسْنِ"۔

(۲) کہ "لَمْ تَلْقَ" ماخوذ ہو "لَقِيْتُهٗ" بمعنی "قَابَلْتُهٗ وَعَارَضْتُهٗ" سے، اس صورت میں تشبیہ صراحۃً ہے کیونکہ مقابلہ اور معارضہ بمعنی مماثلت ومشابہت ہے اور "قَابَلْتُهٗ" بمعنی "مَاثَلْتُهٗ" ایسا فعل ہے جو مشابہت پر دلالت کرتا ہے اس صورت میں معنی ہے "سورج حسن اور رونق میں میرے ممدوح کے ساتھ مشابہت اختیار نہیں کرتا ہے مگر ایسے چہرے کے ساتھ جس میں حیاء نہیں"۔

(۲) مصنفؒ نے ایسی سہل اور قریب تشبیہ جو معمولی تصرف سے غریب بن جاتی ہے کی دوسری مثال رشید الدین وطواط کا شعر پیش کیا ہے شعر "عَزَمَاتُهٗ مِثْلُ النُّجُوْمِ ثَوَاقِبًا :: لَوْلَمْ يَكُنْ لِلثَّوَاقِبَاتِ اُفُوْلٌ" (ممدوح کے ارادے چمکتے ہوئے ستاروں کی طرح ہیں، اگر چمکنے والے ستاروں کے لیے غروب ہونا نہ ہوتا) جس میں ممدوح کے عزم کو روشن ستاروں کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ پس ممدوح کا عزم وارادہ مشبہ ہے اور تاریکیوں کے درمیان سے ظاہر ہونے والے ستارے مشبہ بہ ہیں اور وجہ شبہ نفوذ ہے جو مشبہ میں مقصود تک پہنچنا ہے اور مشبہ بہ میں تاریکیوں سے ان کے نور کا باہر آنا ہے۔

ارادہ کو ستاروں کے ساتھ تشبیہ دینا تشبیہ قریب اور سہل ہے جس میں غور وفکر کی ضرورت نہیں مگر دوسرے مصرعہ میں مشبہ کے بارے میں جو کہا کہ "لَوْلَمْ يَكُنْ لِلثَّاقِبَاتِ اُفُوْلٌ" اس سے مشبہ (عزائم) کے لیے ایک وصف (عدم غروب) ثابت ہوتا ہے یہی وصف اس تشبیہ کو بعید اور لطیف بنا دیتا ہے۔ اس قسم کی تشبیہ (جسے معمولی تصرف سے غریب بنا دیا ہو) کو تشبیہ مشروط کہتے ہیں کیونکہ اس قسم کی تشبیہ شرط اور قید کی وجہ سے ابتذال سے خارج ہو جاتی ہے۔ پھر عام ہے کہ شرط مشبہ اور مشبہ بہ میں سے کسی ایک کے لیے ہو یا دونوں کے

لیے ہو، نیز خواہ شرط وجودی ہو جیسے "هٰذِهِ الْقُبَّةُ كَالْفَلَكِ لَوْ كَانَ الْفَلَكُ فِي الْأَرْضِ" اور یا عدمی ہو جیسے سابقہ دو شعروں میں "لَيْسَ فِيهِ حَيَاءٌ" اور "لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلثَّوَاقِبَاتِ أُفُوْلٌ" عدمی ہیں۔ اور خواہ اس شرط پر صریح کلام دلالت کر رہا ہو جیسا کہ "لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلثَّوَاقِبَاتِ أُفُوْلٌ" میں، اور یا ضمنی طور پر سیاق کلام سے مفہوم ہو جیسا کہ "لَيْسَ فِيهِ حَيَاءٌ" میں۔

☆ "ثَوَاقِب" جمع ہے "ثَاقِبَة" کی، ثقوب بمعنی سوراخ کرنے سے ہے ستاروں کی چمک کو ثقوب اس لیے کہا کہ ستارے اپنی اس چمک کی وجہ سے اندھیروں کے باہر ظاہر ہوتے ہیں گویا ستارے اندھیروں میں سوراخ کر کے ظاہر ہوتے ہیں اسی لیے شارح نے "ثَوَاقِب" کی تفسیر "لَوَامِع" (چمکنے والے) سے کی۔

(۱) وَبِاعْتِبَارِ أَيْ وَالتَّشْبِيْهُ بِاعْتِبَارِ أَدَاتِهِ إِمَّا مُؤَكَّدٌ وَهُوَ مَا حُذِفَتْ أَدَاتُهُ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ أَيْ مِثْلَ مَرِّ السَّحَابِ (۲) وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمُؤَكَّدِ مَا أُضِيْفَ الْمُشَبَّهُ بِهِ إِلَى الْمُشَبَّهِ بَعْدَ حَذْفِ الْأَدَاةِ نَحْوُ شِعْرٌ: وَالرِّيْحُ تَعْبَثُ بِالْغُصُوْنِ ☆ أَيْ تُمِيْلُهَا إِلَى الْأَطْرَافِ وَالْجَوَانِبِ وَقَدْ جَرٰى: : ذَهَبُ الْأَصِيْلِ ☆ هُوَ الْوَقْتُ بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَى الْمَغْرِبِ يُعَدُّ مِنَ الْأَوْقَاتِ الطَّيِّبَةِ كَالسَّحَرِ وَيُوْصَفُ بِالصُّفْرَةِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ: وَرُبَّ نَهَارٍ لِلْفِرَاقِ أَصِيْلُهُ: : وَوَجْهِيْ كِلَا لَوْنَيْهِمَا مُتَنَاسِبٌ فَذَهَبُ الْأَصِيْلِ صُفْرَتُهُ وَشُعَاعُ الشَّمْسِ فِيْهِ عَلٰى لُجَيْنِ الْمَاءِ أَيْ مَاءٍ كَاللُّجَيْنِ أَيِ الْفِضَّةِ فِي الصَّفَاءِ وَالْبَيَاضِ فَهٰذَا تَشْبِيْهٌ مُؤَكَّدٌ (۳) وَمِنَ النَّاسِ مَنْ لَمْ يُمَيِّزْ بَيْنَ لُجَيْنِ الْكَلَامِ وَلُجَيْنِهِ وَلَمْ يَعْرِفْ هِجَانَهُ مِنْ هَجِيْنِهِ حَتّٰى ذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلٰى أَنَّ اللُّجَيْنَ إِنَّمَا هُوَ بِفَتْحِ اللَّامِ وَكَسْرِ الْجِيْمِ يَعْنِي الْوَرَقَ الَّذِيْ يَسْقُطُ مِنَ الشَّجَرِ قَدْ شُبِّهَ بِهِ وَجْهُ الْمَاءِ وَبَعْضُهُمْ إِلٰى أَنَّ الْأَصِيْلَ هُوَ الشَّجَرُ الَّذِيْ لَهُ أَصْلٌ وَعِرْقٌ وَذَهَبُهُ وَرَقُهُ الَّذِي اصْفَرَّ بِبَرْدِ الْخَرِيْفِ وَسَقَطَ مِنْهُ عَلٰى وَجْهِ الْمَاءِ وَفَسَادُ هٰذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ غَنِيٌّ عَنِ الْبَيَانِ. (۴) أَوْ مُرْسَلٌ عَطْفٌ عَلٰى إِمَّا مُؤَكَّدٌ وَهُوَ بِخِلَافِهِ أَيْ مَا ذُكِرَ أَدَاتُهُ فَصَارَ مُرْسَلًا مِنَ التَّأْكِيْدِ الْمُسْتَفَادِ مِنْ حَذْفِ الْأَدَاةِ الْمُشْعِرِ بِحَسْبِ الظَّاهِرِ بِأَنَّ الْمُشَبَّهَ عَيْنُ الْمُشَبَّهِ بِهِ كَمَا مَرَّ مِنَ الْأَمْثِلَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِيْهَا أَدَاةُ التَّشْبِيْهِ.

ترجمہ:۔ اور باعتبار یعنی تشبیہ باعتبار اداۃ یا مؤکد ہے اور وہ وہ ہے جس میں اداۃ تشبیہ حذف کر دیا گیا ہو جیسے قول باری تعالیٰ "وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ" یعنی بادل کی طرح گذرنا، اور اسی سے ہے یعنی مؤکد سے ہے جس میں مشبہ بہ کو مضاف کر دیا گیا ہو مشبہ کی طرف اداۃ تشبیہ کے بعد جیسے شعر "وَالرِّيْحُ تَعْبَثُ بِالْغُصُوْنِ" یعنی مائل کر دیتی ہے ان کو اطراف اور جوانب کی طرف "وَقَدْ جَرٰى: : ذَهَبُ الْأَصِيْلِ" وہ وقت ہے عصر کے بعد سے مغرب تک جو شمار کیا جاتا ہے خوشگوار اوقات سے، اور متصف کیا جاتا ہے زردی کے ساتھ جیسے شعر "وَرُبَّ نَهَارٍ لِلْفِرَاقِ أَصِيْلُهُ: : وَوَجْهِيْ كِلَا لَوْنَيْهِمَا مُتَنَاسِبٌ" پس "ذَهَبُ الْأَصِيْلِ" سے مراد اس وقت کی زردی ہے اور ایسے وقت میں سورج کی شعاع، "عَلٰى لُجَيْنِ الْمَاءِ" یعنی پانی چاندی کی طرح یعنی چاندی کی طرح صفائی اور سفیدی میں، پس یہ

تشبیہ مؤکد ہے، اور بعض حضرات امتیاز نہ کر سکے عمدہ کلام اور گھٹیا کلام میں اور نہ سمجھ سکے عالی اور ردّی کلام، یہاں تک کہ بعض تو گئے ہیں اس طرف کہ "اَللُّجَیْن" لام کے فتحہ اور جیم کے کسرہ کے ساتھ ہے یعنی وہ پتہ جو جھڑ جاتا ہے درخت سے، شاعر نے تشبیہ دی ہے اس کے ساتھ وجہ ماء کو، اور بعض اس طرف کہ اصیل سے مراد وہ درخت ہے جس کے لیے شاخیں اور جڑیں ہوتی ہیں اور ذہب سے مراد اس کے وہ پتے ہیں جو زرد ہو جاتے ہیں موسم خزاں کی ٹھنڈک سے اور گرتے ہیں پانی کی سطح پر، اور فساد ان دو وجہوں کی مستغنی ہے بیان سے، یا مرسل ہے یہ عطف ہے "اِمَّا مُؤَکَّد" پر اور وہ اس کے برخلاف ہے یعنی جس میں ذکر ہوا داۃ تشبیہ پس ہوگی یہ قسم مرسل اس تاکید سے جو مستفاد ہے حذف اداۃ سے، جو بظاہر مشیر ہے اس بات کی طرف کہ مشبہ عین مشبہ بہ ہے جیسا کہ گذر چکیں وہ مثالیں جن میں مذکور ہیں اداۃ تشبیہ۔

تشریح:۔(۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تشبیہ ادات تشبیہ کے ذکر اور حذف کے اعتبار سے دو قسم پر ہے۔ موکد اور مرسل۔ تشبیہ مؤکد وہ ہے جس میں سے ادات تشبیہ کو حذف کر کے نسیا منسیا قرار دیا ہو جیسے ﴿وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ [سورۂ نمل: ۸۸] (یعنی پہاڑ قیامت کے دن بادل کی طرح فضا میں چلیں گے) جس میں ادات تشبیہ (لفظ مثل) کو حذف کر دیا ہے "اَيْ تَمُرُّ مِثْلَ مَرِّ السَّحَابِ"۔ اس قسم کو مؤکد اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں ادات تشبیہ کو حذف کر کے گویا یہ دعوی کیا گیا کہ مشبہ عین مشبہ بہ ہے جس میں تاکید کا پیدا ہونا ظاہر ہے۔

(۲) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تشبیہ مؤکد میں سے ایک قسم وہ ہے جس میں ادات تشبیہ کو حذف کیا گیا ہو اور مشبہ بہ کو مشبہ کی طرف مضاف کیا گیا ہو جیسے رشید الدین وطواط کا شعر ہے "اَلرِّيْحُ تَعْبَثُ بِالْغُصُوْنِ وَقَدْ جَرٰى:: ذَهَبُ الْاَصِيْلِ عَلٰى لُجَيْنِ الْمَاءِ" (ہوا کھیلتی ہے ٹہنیوں کے ساتھ، اس حال میں کہ ظاہر ہو چکی ہے دن کے پچھلے پہر کی سونے جیسی زردی چاندی جیسے صاف پانی پر) جس میں دو تشبیہات ہیں۔ ایک "ذَهَبُ الْاَصِيْلِ" میں، دوسری "لُجَيْنُ الْمَاءِ" میں۔ "ذَهَبُ الْاَصِيْلِ" اصل میں "صُفْرَةُ الْاَصِيْلِ كَالذَّهَبِ" ہے جس میں سے ادات تشبیہ (کاف) کو حذف کیا اور مشبہ بہ (ذَهَبُ) کو مشبہ (الْاَصِيْلِ) کی طرف مضاف کیا۔ اور "لُجَيْنِ الْمَاءِ" اصل میں "اَلْمَاءُ كَاللُّجَيْنِ" ہے (یعنی پانی چاندی کی طرح ہے صفائی اور سفیدی میں) جس میں سے ادات تشبیہ (کاف) کو حذف کیا اور مشبہ بہ (لُجَيْن) کو مشبہ (اَلْمَاء) کی طرف مضاف کیا۔ چونکہ ان دونوں میں ادات تشبیہ کو حذف کیا گیا ہے اور مشبہ کو عین مشبہ بہ قرار دیا ہے اس لیے یہ تشبیہ مؤکد ہے۔

☆ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہوا کا شاخوں کے ساتھ کھیلنے کا مطلب یہ ہے کہ شاخوں کو مختلف اطراف میں حرکت دیتی ہے اور یہ مطلب اس لیے ہے کہ ہوا کا (غیر ذی عقل ہونے کی وجہ سے) شاخوں سے کھیلنا متصور نہیں۔ ☆ اور "اَصِيْل" بروزن "اَمِيْر" ہے عصر کے بعد سے غروب آفتاب تک کے وقت کو کہتے ہیں۔ اس وقت چونکہ حرارت اور برودت میں اعتدال ہوتا ہے اس لیے اس کو صبح کے وقت کی طرح پاکیزہ وقت قرار دیا جاتا ہے۔ صبح شام میں دو وقتوں کو پاکیزہ قرار دیا جاتا ہے، ایک صبح کے قریب وقت دوسرا غروب کے

قریب وقت۔ عصر کے اس وقت کو زردی کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے "اَصِیلٌ اَصْفَر" کیونکہ اس وقت سورج کا نور کمزور ہو کر شعائیں پیلی پڑ جاتی ہیں اور پیلی شعائیں زمین پر پڑتی ہیں تو زمین بھی پیلی نظر آتی ہے پس اس وقت کو پیلا کہا جاتا ہے کیونکہ اس وقت میں زمین پیلی ہو جاتی ہے۔ شارحؒ نے وقتِ عصر کا زردی کے ساتھ متصف ہونے پر استشہاد کے لیے شاعر کا شعر پیش کیا ہے۔ شعر: "وَرُبَّ نَهَارٍ لِلْفِرَاقِ اَصِيلُهُ: وَوَجْهِيْ كِلَالَوْنَيْهِمَا مُتَنَاسِبُ" (بہت سے فراق کے دن جس کا پچھلا پہر اور میرا چہرہ دونوں رنگ میں متناسب ہیں) جس میں فراق کے دن کی عصر کے رنگ اور فراق کے وقت عاشق کے زرد رنگ میں مناسبت کو ثابت کیا ہے جس سے عصر کے وقت کا زردی کے ساتھ متصف ہونا ثابت ہوتا ہے۔ پس لفظ "ذَهَبُ الْاَصِيْلِ" (عصر کا سونا) سے مراد اس وقت کی زردی اور اس وقت میں سورج کی شعاع ہے۔

☆ شارحؒ نے "لُجَيْنِ الْمَاءِ" کا معنیٰ "مَاءٌ كَاللُّجَيْنِ" سے کیا ہے جس سے یہ اشارہ کیا ہے کہ "لُجَيْنِ الْمَاءِ" از قبیل اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ ہے یعنی پانی چاندی کی طرح ہے صفائی اور بیاض میں۔

(۴) شارحؒ فرماتے ہیں کہ کچھ لوگ ایسے ہیں جو حسن اور قبیح کلام میں تمیز نہیں کر سکتے ہیں اور عالی اور ردّی کلام میں فرق نہیں کر سکتے ہیں، اس لیے انہوں نے ماتنؒ کے مذکورہ کلام کی تشریح میں غلطی کی ہے۔ شارحؒ کا مقصد ماتنؒ کے مذکورہ کلام کی تشریح کرنے والے دو شارحین پر رد کرنا ہے۔ جن میں سے پہلا علامہ خلخالیؒ ہیں، جنہوں نے لفظ "لُجَيْن" کو لام کے فتحہ اور جیم کے کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے بمعنی درخت کے پھیلے پتے جو موسم خزاں میں درختوں سے پانی پر گرتے ہیں، علامہ خلخالیؒ کہتے ہیں کہ شاعر کا مقصد پانی کے رنگ کو تشبیہ دینا ہے درختوں سے پانی کے اوپر گرے ہوئے پتوں کے ساتھ۔

اور دوسرے شارح علامہ زوزنیؒ ہیں، وہ کہتے ہیں کہ "اَصِيل" سے مراد جڑوں والا درخت ہے اور "ذَهَب" سے مراد موسم خزاں کی سردی کی وجہ سے پیلے ہو کر درختوں سے پانی میں گرنے والے پتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ شاعر کا مقصد یہ ہے کہ درختوں کے خشک زرد پتے پانی کے اوپر گر کر ظاہر ہوئے ہیں جو پانی صفائی اور سفیدی میں چاندی کی طرح ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں معانی کا فساد مستغنی عن البیان ہے۔ شارحؒ نے فساد کی وجہ بیان نہیں کی ہے۔ پہلے معنی کی وجہ فساد یہ ہے کہ پانی کو درختوں سے گرے ہوئے مطلق پتوں کے ساتھ تشبیہ دینے کا کوئی معنی نہیں ہے۔ اور دوسرے معنی کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ موسم خزاں کی وجہ سے پیلے پڑ جانے والے پتے جڑوں والے درخت کے ساتھ مختص نہیں، پس "ذَهَب" کو "اَصِيل" کی طرف مضاف کرنے کی کوئی وجہ نہیں، نیز "اَصِيل" کا اطلاق درختوں پر لغۃً وعرفاً معروف نہیں ہے۔

(۵) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی دوسری قسم تشبیہ مرسل ہے، تشبیہ مرسل وہ ہے جس میں ادات تشبیہ ذکر ہو، اس قسم کو مرسل کہنے کی وجہ یہ ہے کہ مرسل بمعنی خالی کیا ہوا، تو چونکہ یہ قسم تاکید سے خالی ہے اس لیے اسے مرسل کہتے ہیں۔ تاکید سے مراد وہ تاکید ہے جو پہلی قسم میں حذفِ ادات سے حاصل ہوئی تھی جس سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا تھا کہ مشبہ عین مشبہ بہ ہے مشبہ یہ

کا۔اس قسم کی مثال ماقبل میں ذکر شدہ وہ تمام مثالیں ہیں جن میں ادات تشبیہ ذکر ہیں۔ " اَوْ مُرْسَلٌ " عطف ہے " اِمَّا مُؤَكَّدٌ " پر۔

(۱) وَالتَّشْبِيْهُ بِاِعْتِبَارِ الْغَرْضِ اِمَّا مَقْبُوْلٌ وَهُوَ الْوَافِيْ بِاِفَادَتِهٖ اَيْ اِفَادَةِ الْغَرْضِ كَاَنْ يَكُوْنَ الْمُشَبَّهُ بِهٖ اَعْرَفَ شَيْ بِوَجْهِ الشَّبَهِ فِيْ بَيَانِ الْحَالِ (۲) اَوْ كَانَ يَكُوْنَ الْمُشَبَّهُ بِهٖ اَتَمَّ شَيْ فِيْهِ اَيْ فِيْ وَجْهِ التَّشْبِيْهِ فِي اِلْحَاقِ النَّاقِصِ بِالْكَامِلِ اَوْ كَانَ يَكُوْنَ الْمُشَبَّهُ بِهٖ مُسَلَّمَ الْحُكْمِ فِيْهِ اَيْ فِيْ وَجْهِ التَّشْبِيْهِ مَعْرُوْفَةً عِنْدَ الْمُخَاطَبِ فِيْ بَيَانِ الْاِمْكَانِ (۳) اَوْ مَرْدُوْدٌ عَطْفٌ عَلٰى مَقْبُوْلٍ وَهُوَ بِخِلَافِهٖ اَيْ مَا يَكُوْنُ قَاصِرًا عَنْ اِفَادَةِ الْغَرْضِ بِاَنْ لَا يَكُوْنَ عَلٰى شَرْطِ الْمَقْبُوْلِ كَمَا سَبَقَ.

ترجمہ:۔اور تشبیہ باعتبارِ غرض یا مقبول ہے اور وہ وہ ہے جو پورے طور پر فائدہ دے رہی ہو اس کی یعنی غرض کی، گویا کہ ہو مشبہ بہ مشہور تر شی وجہ شبہ کے ساتھ، بیانِ حال میں، یا بایں طور کہ ہو مشبہ بہ کامل شی اس میں یعنی وجہ شبہ میں ناقص کو کامل کے ساتھ ملحق کرنے میں، یا بایں طور کہ ہو مشبہ بہ مسلّم الحکم اس میں یعنی تشبیہ میں، معروف ہو مخاطب کے نزدیک بیان امکان میں یا مردود ہو، یہ معطوف ہے مقبول پر، اور وہ اس کے خلاف ہے یعنی وہ جو ہو قاصر افادہ غرض سے بایں طور کہ نہ ہو شرطِ مقبول پر جیسا کہ گذر چکا۔

تشریح:۔(۱) مصنف فرماتے ہیں کہ تشبیہ غرض کے اعتبار سے دو قسم پر ہے، مقبول اور مردود۔ تشبیہ مقبول وہ ہے جس سے غرض تشبیہ کامل طور پر حاصل ہو، جیسے: بیانِ حال مشبہ کی صورت میں مشبہ بہ کا وجہ شبہ کے ساتھ زیادہ مشہور و معروف ہونا جس سے غرضِ تشبیہ یعنی مشبہ کا حال خوب معلوم ہوتا ہے مثلاً مشبہ کپڑے کا حال مخاطب کو معلوم نہیں جبکہ مشبہ بہ کپڑے کا حال معلوم اور معروف ہے کہ کالا ہے تو اس صورت میں مشبہ کو مشبہ بہ کے ساتھ تشبیہ دینے سے مشبہ کپڑے کا حال خوب معلوم ہو جاتا ہے اس لیے ایسی تشبیہ مقبول ہے۔ اس کے برعکس اگر مخاطب کو مشبہ بہ کپڑے کا حال معلوم نہ ہو تو ایسی تشبیہ فاسد اور مردود ہوتی ہے۔

(۲) اور ایسی تشبیہ جس میں ناقص کو کامل کے ساتھ ملحق کیا جاتا ہے اس میں مشبہ بہ میں وجہ شبہ کے کامل طور پر پائے جانے سے تشبیہ مقبول بن جاتی ہے کیونکہ اس صورت میں ناقص کا کامل کے ساتھ الحاق پایا جاتا ہے مثلاً جس شخص کی سعی رائیگاں ہو اس کو پانی پر لکھنے والے کے ساتھ تشبیہ دینا جس میں مشبہ میں وجہ شبہ ناقص اور مشبہ بہ میں وجہ شبہ کامل ہے۔ اور ایسی تشبیہ جس میں مشبہ کا امکان بیان کیا جاتا ہے اس میں مشبہ بہ کا وجہ شبہ میں مسلّم الحکم اور معروف ہونے سے تشبیہ مقبول بن جاتی ہے یعنی وجہ شبہ کا وجود مشبہ بہ میں مسلّم اور معروف ہو کیونکہ ایسی صورت میں مشبہ کو مشبہ بہ کے ساتھ تشبیہ دینے سے مشبہ کا ممکن ہونا ثابت ہوتا ہے۔

(۳) اور مردود وہ تشبیہ ہے جو غرضِ تشبیہ کے افادہ سے قاصر ہو یعنی جس میں تشبیہ کے مقبول ہونے کی شرطیں نہ پائی جائیں جیسا کہ ماقبل میں شاعر کا شعر گذر چکا، شعر: " كَمَا اَبْرَقَتْ قَوْمًا عِطَاشًا غَمَامَةٌ :: فَلَمَّا رَاَوْهَا اَقْشَعَتْ وَتَجَلَّتْ " (جیسا کہ چمکا پیاسی قوم کے لیے بادل، پس جب دیکھا انہوں نے اس بادل کو تو وہ متفرق ہو گیا اور دور رہا) جس میں مصرعہ اول سے وجہ شبہ کو اخذ کیا تھا جس سے تشبیہ کی غرض پوری نہیں ہو رہی تھی اس لیے یہ قسم مردود ہے۔

(۱) خَاتِمَةٌ فِیْ تَقْسِیْمِ التَّشْبِیْهِ بِحَسَبِ الْقُوَّةِ وَالضُّعْفِ فِی الْمُبَالَغَةِ بِاِعْتِبَارِ ذِکْرِ الْاَرْکَانِ وَتَرْکِهَا (۲) فَلَسَبَقَ اَنَّ الْاَرْکَانَ اَرْبَعَةٌ وَالْمُشَبَّهُ بِهٖ مَذْکُوْرٌ قَطْعًا فَالْمُشَبَّهُ اِمَّا مَذْکُوْرٌ اَوْ مَحْذُوْفٌ وَعَلَی التَّقْدِیْرَیْنِ فَوَجْهُ الشَّبْهِ اِمَّا مَذْکُوْرٌ اَوْ مَحْذُوْفٌ وَعَلَی التَّقَادِیْرِ فَالْاَدَاةُ اِمَّا مَذْکُوْرَةٌ اَوْ مَحْذُوْفَةٌ تَصِیْرُ ثَمَانِیَةً.

ترجمہ:۔ یہ خاتمہ ہے، تشبیہ کی تقسیم میں قوت اور ضعف کے اعتبار سے مبالغہ میں باعتبار ذکر ارکان اور ترک ارکان، پہلے گذر چکا، کہ ارکان تشبیہ چار ہیں، اور مشبہ بہ مذکور ہوتا ہے قطعاً، اور مشبہ یا تو مذکور ہوگا یا محذوف ہوگا اور دونوں تقدیروں پر وجہ شبہ یا تو مذکور ہوگی یا محذوف، اور چاروں تقادیر پر یا تو اداۃ مذکور ہوگا یا محذوف، یہ آٹھ قسمیں ہوئیں۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ نے اس سے پہلے تشبیہ مؤکد اور مرسل کو بیان کیا۔ مؤکد وہ جس میں ادات تشبیہ محذوف ہو اور مرسل وہ جس میں ادات تشبیہ ذکر ہو۔ اسی مناسبت سے خاتمہ میں تشبیہ کے ضعف اور قوت فی المبالغہ کو بیان کیا ہے۔ یاد رہے کہ یہاں قوت اور ضعف سے مراد وہ قوت اور ضعف ہیں جو ارکان تشبیہ کے ذکر یا بعض ارکان کے حذف سے حاصل ہو۔

(۲) تشبیہ ارکان کے ذکر اور حذف کے اعتبار سے آٹھ قسم پر ہے کیونکہ ارکان تشبیہ چار ہیں، مشبہ، مشبہ بہ، وجہ شبہ اور ادات تشبیہ۔ جن میں سے مشبہ بہ کا مذکور ہونا تو ضروری ہے، اور باقی تین ارکان کا ذکر اور حذف دونوں جائز ہیں، پس مشبہ بہ کے ساتھ مشبہ بھی ذکر ہوگا یا نہیں ہوگا، یہ دو صورتیں ہوئیں، پھر ان دو صورتوں میں سے ہر ایک کے ساتھ یا تو وجہ شبہ ذکر ہوگی یا نہ ہوگی، یہ چار صورتیں ہوئیں۔ پھر ان چار صورتوں میں سے ہر ایک میں یا تو ادات تشبیہ ذکر ہوگا یا نہیں، اس طرح کل آٹھ صورتیں نکل آئیں۔

ف:۔ بہتر تھا کہ شارحؒ یوں کہتے: ''خَاتِمَةٌ فِیْ بَیَانِ مَرَاتِبِ التَّشْبِیْهِ فِی الْقُوَّةِ وَالضُّعْفِ'' کیونکہ ماتنؒ نے اپنی اگلی عبارت میں مراتب تشبیہ کی تصریح کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں'' وَاَعْلٰی مَرَاتِبِ التَّشْبِیْهِ فِیْ قُوَّةِ الْمُبَالَغَةِ''۔

(۱) وَاَعْلٰی مَرَاتِبِ التَّشْبِیْهِ فِیْ قُوَّةِ الْمُبَالَغَةِ اِذَا کَانَ اِخْتِلَافُ الْمَرَاتِبِ وَتَعَدُّدُهَا بِاِعْتِبَارِ ذِکْرِ اَرْکَانِهٖ اَیْ اَرْکَانِ التَّشْبِیْهِ کُلِّهَا اَوْ بَعْضِهَا اَیْ بَعْضِ الْاَرْکَانِ (۲) فَقَوْلُهٗ بِاِعْتِبَارِ مُتَعَلِّقٌ بِالْاِخْتِلَافِ الدَّالِّ عَلَیْهِ سَوْقُ الْکَلَامِ لِاَنَّ اَعْلٰی مَرَاتِبِ التَّشْبِیْهِ اِنَّمَا یَکُوْنُ بِالنَّظْرِ اِلٰی عِدَّةِ مَرَاتِبَ مُخْتَلِفَةٍ (۳) وَاِنَّمَا قُیِّدَ بِذٰلِکَ لِاَنَّ اِخْتِلَافَ الْمَرَاتِبِ قَدْ یَکُوْنُ بِاِخْتِلَافِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ نَحْوُ زَیْدٌ کَالْاَسَدِ وَزَیْدٌ کَالذِّئْبِ فِی الشُّجَاعَةِ وَقَدْ یَکُوْنُ بِاِخْتِلَافِ الْاَدَاةِ نَحْوُ زَیْدٌ کَالْاَسَدِ وَکَاَنَّ زَیْدًا الْاَسَدُ (۴) وَقَدْ یَکُوْنُ بِاِعْتِبَارِ ذِکْرِ الْاَرْکَانِ کُلِّهَا اَوْ بَعْضِهَا بِاَنَّهٗ اِنْ ذُکِرَ الْجَمِیْعُ فَهُوَ اَدْنَی الْمَرَاتِبِ وَاِنْ حُذِفَ الْوَجْهُ وَالْاَدَاةُ فَاَعْلَاهَا وَاِلَّا فَمُتَوَسِّطٌ. (۵) وَقَدْ تَوَهَّمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ قَوْلَهٗ بِاِعْتِبَارِ مُتَعَلِّقٌ بِقُوَّةِ الْمُبَالَغَةِ فَاعْتَرَضَ عَلَیْهِ بِاَنَّهٗ لَا قُوَّةَ لِلْمُبَالَغَةِ عِنْدَ ذِکْرِ جَمِیْعِ الْاَرْکَانِ.

ترجمہ:۔ اور اعلیٰ مراتب تشبیہ قوت مبالغہ میں جبکہ ہو مراتب کا اختلاف اور ان کا تعدد اس کے ارکان کے ذکر کے اعتبار سے، یعنی ارکان تشبیہ کل یا بعض یعنی بعض ارکان کے اعتبار سے، پس ان کا قول'' بِاِعْتِبَارِ ''متعلق ہے'' اِخْتِلَاف'' کے جس پر دال ہے سیاق کلام

کیونکہ اعلیٰ مراتب بیہ ہوتے ہیں چند مختلف مراتب کے لحاظ سے، اور پھر مقید کیا اس کے ساتھ کیونکہ اختلاف مراتب کبھی مشبہ بہ کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے "زَيْدٌ كَالْأَسَدِ" اور "زَيْدٌ كَالذِّئْبِ فِي الشُّجَاعَةِ" اور کبھی اختلاف ادات کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے "زَيْدٌ كَالْأَسَدِ" اور "كَأَنَّ زَيْدًا الْأَسَدُ" اور کبھی کل ارکان کے ذکر یا بعض کے ذکر سے ہوتا ہے بایں طور کہ اگر تمام کو ذکر کیا ہو تو وہ ادنیٰ مرتبہ ہے اور اگر حذف کیا ہو وجہ شبہ اور ادات تو یہ اعلیٰ ہے ورنہ متوسط ہے، اور وہم ہو گیا بعض کو کہ "بِاعْتِبَارِ" متعلق ہے "قُوَّةِ الْمُبَالَغَةِ" کے ساتھ، پس اعتراض کر دیا ماتنؒ پر کہ کوئی قوت نہیں مبالغہ میں بوقت تمام ارکان کے ذکر کے۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تشبیہ کا اعلیٰ مرتبہ جس میں مبالغہ میں قوت پائی جاتی ہے اس وقت حاصل ہوتا ہے کہ تشبیہ میں سے وجہ شبہ اور ادات کو حذف کیا ہو، اور مشبہ ذکر ہو جیسے: "زَيْدٌ أَسَدٌ"، اور یا مشبہ بھی حذف ہو جیسے کسی نے سوال کیا "مَا حَالُ زَيْدٍ؟"۔ آپ جواب میں کہیں "أَسَدٌ، أَيْ زَيْدٌ كَالْأَسَدِ فِي الشُّجَاعَةِ"۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ تشبیہ کے مراتب کے اختلاف اور تعدد سے مراد وہ اختلاف اور تعدد ہے جو تشبیہ کے تمام ارکان کو ذکر کرنے یا بعض کو ذکر کرنے اور بعض کو حذف کرنے کے اعتبار سے ہو۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ کا قول "بِاعْتِبَارِ ذِكْرِ أَرْكَانِهِ الخ" لفظ "اختلاف" کے ساتھ متعلق ہے، جس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ قوتِ مبالغہ میں تشبیہ کا اعلیٰ مرتبہ وہ ہے کہ تشبیہ میں وجہ شبہ اور ادات کو حذف کر دیا گیا ہو بشرطیکہ اختلافِ مراتب تشبیہ کے تمام ارکان کو ذکر کرنے یا بعض کو ذکر کرنے اور بعض کو حذف کرنے کے اعتبار سے ہو۔

باقی یہ سوال کہ لفظ "اِخْتِلَافُ الْمَرَاتِبِ" تو ماتنؒ کے کلام میں ذکر نہیں ہے پھر "بِاعْتِبَارِ" اس کے ساتھ متعلق کیسا ہے؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ ظرف کے لیے تو فعل کی بو بھی کافی ہے، پس لفظ "اِخْتِلَافُ الْمَرَاتِبِ" اگرچہ ماتنؒ کے کلام میں ذکر نہیں ہے، مگر ماتنؒ کے کلام کا سیاق اس پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ قول ماتنؒ کہ "تشبیہ میں اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ الخ" سے اختلافِ مراتب مفہوم ہوتا ہے اس لیے کہ تشبیہ کا اعلیٰ مرتبہ پر ہونا اس وقت متصور ہوگا جس وقت کہ مراتب مختلف ہوں یعنی مراتب میں اعلیٰ، ادنیٰ اور متوسط ہوں، لہذا اعلیٰ مراتب دلالت کرتا ہے اختلافِ مراتب پر۔

(۳) سوال یہ ہے کہ ماتنؒ نے یہ قید کیوں لگائی ہے کہ اختلافِ مراتب تشبیہ کے تمام ارکان کے ذکر یا بعض کے ذکر اور بعض کے حذف سے حاصل ہو؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ قوت اور ضعف میں تشبیہ کے اختلاف مراتب کی ایک وجہ جس طرح کہ تمام ارکان کا ذکر یا بعض کا ذکر اور بعض کا حذف ہے، اسی طرح اختلاف مراتب کے دو عوامل اور بھی ہیں، تو ماتنؒ نے ان دو عوامل سے احتراز کے لیے یہ قید لگائی کہ یہاں اختلاف مراتب سے مراد وہ ہے جس کی وجہ تشبیہ کے تمام ارکان کا ذکر یا بعض کا ذکر اور بعض کا حذف ہو۔

باقی یہ سوال کہ دیگر وہ کونسے عوامل ہیں جن کی وجہ سے اختلافِ مراتب پیدا ہوتا ہے؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ دو وجوہ اور ہیں جن کی وجہ سے تشبیہ کے متعدد مراتب پیدا ہوتے ہیں (۱) ایک وجہ مشبہ بہ کی قوت اور ضعف ہے یعنی اگر مشبہ بہ قوی ہو تو تشبیہ میں قوت پیدا ہوتی ہے اور اگر مشبہ بہ ضعیف ہو تو تشبیہ میں ضعف پیدا ہوتا ہے جیسے "زَيْدٌ كَالْأَسَدِ فِي الشُّجَاعَةِ" اور "زَيْدٌ كَالذِّئْبِ فِي

الشجاعۃ‘‘۔ظاہر ہے کہ پہلی مثال میں مشبہ بہ (اسد) قوی ہے دوسری مثال کے مشبہ بہ (ذئب) سے لہذا پہلی مثال میں مبالغہ زیادہ ہے دوسری مثال سے۔(۲) اختلاف مراتب کی دوسری وجہ ادات کا اختلاف ہے جیسے: ’’زَیْدٌ کَالْاَسَدِ‘‘ اور ’’کَاَنَّ زَیْداً اَسَدٌ‘‘۔ظاہر ہے کہ دوسری مثال میں مبالغہ زیادہ ہے پہلی مثال سے کیونکہ ’’کَاَنَّ‘‘ ایسے ظن پر دلالت کرتا ہے جو علم کے قریب ہو، جبکہ یہ بات کاف میں نہیں پائی جاتی ہے۔

(۴) اختلاف مراتب کی تیسری وجہ وہی ہے جس کو ماتنؒ نے ذکر کیا ہے یعنی تشبیہ کے تمام ارکان کو ذکر کرنا یا بعض کو ذکر کرنا اور بعض کو حذف کرنا، مثلاً اگر تشبیہ کے تمام ارکان ذکر ہوں تو یہ ادنیٰ مرتبہ ہے اور اگر ارکان تشبیہ میں سے وجہ شبہ اور ادات حذف ہوں خواہ مشبہ ذکر ہو یا وہ بھی محذوف ہو، تو یہ اعلیٰ مرتبہ ہے، اور اگر ایسا نہ ہو یعنی وجہ شبہ اور ادات دونوں حذف نہ ہوں بلکہ کوئی ایک حذف ہو اور دوسرا ذکر ہو تو یہ درمیانی مرتبہ ہے۔

(۵) شارحؒ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ ’’بِاعْتِبَارِ ذِکْرِ اَرْکَانِہٖ‘‘ متعلق ہے ’’فِیْ قُوَّۃِ الْمُبَالَغَۃِ‘‘ کے ساتھ۔ اس صورت میں عبارت کا مطلب ہوگا کہ قوت مبالغہ تمام ارکان کے ذکر یا بعض کے ذکر اور بعض کے حذف سے حاصل ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ مطلب صحیح نہیں کیونکہ تمام ارکان کے ذکر کی صورت میں تو سرے سے مبالغہ ہی نہیں چہ جائیکہ مبالغہ میں قوت حاصل ہو۔

(۱) فَالْاَعْلٰی عَلٰی حَذْفِ وَجْهِهٖ وَاَدَاتِهٖ فَقَطْ اَیْ بِدُوْنِ حَذْفِ الْمُشَبَّهِ نَحْوُ زَیْدٌ اَسَدٌ اَوْ مَعَ حَذْفِ الْمُشَبَّهِ نَحْوُ اَسَدٌ فِیْ مَقَامِ الْاِخْبَارِ عَنْ زَیْدٍ (۲) ثُمَّ الْاَعْلٰی بَعْدَ هٰذِهِ الْمَرْتَبَةِ حَذْفُ اَحَدِهِمَا اَیْ وَجْهِهٖ وَاَدَاتِهٖ کَذٰلِکَ اَیْ فَقَطْ اَوْ مَعَ حَذْفِ الْمُشَبَّهِ نَحْوُ زَیْدٌ کَالْاَسَدِ وَنَحْوُ کَالْاَسَدِ عِنْدَ الْاِخْبَارِ عَنْ زَیْدٍ وَنَحْوُ زَیْدٌ اَسَدٌ فِی الشُّجَاعَةِ وَنَحْوُ اَسَدٌ فِی الشُّجَاعَةِ عِنْدَ الْاِخْبَارِ عَنْ زَیْدٍ (۳) وَلَا قُوَّةَ لِغَیْرِهَا وَهُمَا الْاِثْنَانِ الْبَاقِیَانِ اَعْنِیْ ذِکْرَ الْاَدَاةِ وَالْوَجْهِ جَمِیْعًا اِمَّا مَعَ ذِکْرِ الْمُشَبَّهِ اَوْ بِدُوْنِهٖ نَحْوُ زَیْدٌ کَالْاَسَدِ فِی الشُّجَاعَةِ وَنَحْوُ کَالْاَسَدِ فِی الشُّجَاعَةِ خَبَرًا عَنْ زَیْدٍ (۴) وَبَیَانُ ذٰلِکَ اَنَّ الْقُوَّةَ اِمَّا بِعُمُوْمِ وَجْهِ الشَّبَهِ ظَاهِرًا اَوْ بِحَمْلِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ عَلَی الْمُشَبَّهِ بِاَنَّهٗ هُوَ هُوَ فَمَا اشْتَمَلَ عَلَی الْوَجْهَیْنِ جَمِیْعًا فَهُوَ فِیْ غَایَةِ الْقُوَّةِ وَمَا خَلَا عَنْهُمَا فَلَا قُوَّةَ لَهٗ وَمَا اشْتَمَلَ عَلٰی اَحَدِهِمَا فَقَطْ فَهُوَ مُتَوَسِّطٌ. وَاللّٰهُ اَعْلَمُ.

ترجمہ:۔ پس اعلیٰ مرتبہ صرف وجہ شبہ اور اداۃ کے حذف کرنے پر ہے یعنی بغیر حذف مشبہ کے جیسے ’’زَیْدٌ اَسَدٌ‘‘ یا حذف مشبہ کے ساتھ جیسے ’’اسد‘‘ زید سے خبر دینے کے مقام میں، پھر اعلیٰ مرتبہ اس مرتبہ کے بعد دونوں میں سے ایک کے حذف پر ہے یعنی وجہ شبہ اور اداۃ کے حذف کرنے پر ہے اسی طرح یعنی بلا حذف مشبہ یا مع حذف مشبہ جیسے ’’زَیْدٌ کَالْاَسَدِ‘‘ اور جیسے ’’زَیْدٌ کَالْاَسَدِ‘‘ زید سے خبر دینے کے وقت، اور جیسے ’’زَیْدٌ اَسَدٌ فِی الشُّجَاعَةِ‘‘ اور جیسے ’’اَسَدٌ فِی الشُّجَاعَةِ‘‘ زید سے خبر دینے کے وقت، اور قوت نہیں ہے اس کے ماسوا میں، اور وہ دو باقی صورتیں ہیں یعنی اداۃ اور وجہ شبہ دونوں ذکر ہوں یا ذکر مشبہ کے ساتھ یا بلا ذکر مشبہ کے جیسے ’’زَیْدٌ کَالْاَسَدِ فِی الشُّجَاعَةِ‘‘ اور ’’کَالْاَسَدِ فِی الشُّجَاعَةِ‘‘ زید سے خبر دینے کے وقت، اور بیان اس کا یہ ہے کہ قوت

یا تو بظاہر عموم وجہ شبہ سے ہوتی ہے یا مشبہ بہ کو مشبہ پر محمول کرنے کی وجہ سے، کہ وہ وہی ہے، پس جو مشتمل ہو دونوں وجہوں پر تو انتہائی قوت میں ہوگی، اور جو دونوں سے خالی ہو تو اس میں کچھ قوت نہ ہوگی، اور جو مشتمل ہو فقط کسی ایک پر تو وہ متوسط ہے، وَاللّٰهُ اَعْلَمُ۔

تشریح:۔ (۱) پس اعلیٰ مرتبہ یہ قرار پایا کہ تشبیہ میں وجہ شبہ اور ادات دونوں محذوف ہوں خواہ مشبہ ذکر ہو یا محذوف ہو، اس مرتبہ کی دو صورتیں بنتی ہیں (۱) وجہ شبہ اور ادات محذوف ہوں اور مشبہ ذکر ہو جیسے "زَیْدٌ اَسَدٌ" (۲) وجہ شبہ، ادات اور مشبہ تینوں محذوف ہوں جیسے کسی نے سوال کیا کہ "مَاحَالُ زَیْدٍ"۔ آپ جواب میں کہیں "اَسَدٌ، اَیْ زَیْدٌ کَالْاَسَدِ فِیْ الشُّجَاعَةِ"۔

(۲) اس کے بعد دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ وجہ شبہ اور ادات میں سے کوئی ایک محذوف ہو دوسرا ذکر ہو، خواہ مشبہ ذکر ہو یا محذوف ہو۔ اس مرتبہ کی چار صورتیں بنتی ہیں (۱) ادات تشبیہ محذوف ہو، وجہ شبہ اور مشبہ ذکر ہوں جیسے "زَیْدٌ اَسَدٌ فِیْ الشُّجَاعَةِ"۔ (۲) وجہ شبہ ذکر ہو، ادات تشبیہ اور مشبہ محذوف ہوں جیسے کسی نے سوال کیا کہ "مَاحَالُ زَیْدٍ"۔ آپ جواب میں کہیں "اَسَدٌ فِیْ الشُّجَاعَةِ، اَیْ زَیْدٌ کَالْاَسَدِ فِیْ الشُّجَاعَةِ"۔ (۳) وجہ شبہ محذوف ہو، ادات اور مشبہ دونوں ذکر ہوں جیسے "زَیْدٌ کَالْاَسَدِ، اَیْ زَیْدٌ کَالْاَسَدِ فِیْ الشُّجَاعَةِ"۔ (۴) ادات ذکر ہو، وجہ شبہ اور مشبہ محذوف ہوں جیسے کسی نے سوال کیا کہ "مَاحَالُ زَیْدٍ"۔ آپ جواب میں کہیں "کَالْاَسَدِ اَیْ زَیْدٌ کَالْاَسَدِ فِیْ الشُّجَاعَةِ"۔

(۳) مذکورہ بالا چھ صورتوں (دو صورتیں اعلیٰ کی اور چار متوسط کی) کے علاوہ میں قوت نہیں پائی جاتی ہے، لہٰذا وہ ادنیٰ ہے۔ اس قسم (ادنیٰ) کی بھی دو صورتیں بنتی ہیں (۱) ادات، وجہ شبہ اور مشبہ سب ذکر ہوں جیسے "زَیْدٌ کَالْاَسَدِ فِیْ الشُّجَاعَةِ"۔ زید مشبہ، کاف ادات تشبیہ، اسد مشبہ بہ اور فی الشجاعۃ وجہ تشبیہ ہے۔ (۲) ادات اور وجہ شبہ دونوں ذکر ہوں البتہ مشبہ ذکر نہ ہو جیسے کسی نے کہا "مَاحَالُ زَیْدٍ"، آپ اس کے جواب میں کہیں "کَالْاَسَدِ فِیْ الشُّجَاعَةِ"۔ کاف ادات تشبیہ ہے، اسد مشبہ بہ ہے اور فی الشجاعۃ وجہ تشبیہ ہے، اور زید مشبہ ہے جو کہ ذکر نہیں ہے۔

(۴) مصنفؒ نے اپنی اس عبارت میں اس بات کی دلیل ذکر کی ہے کہ ادات اور وجہ شبہ دونوں محذوف ہوں تو تشبیہ کیوں اعلیٰ بنتی ہے اور اگر کوئی ایک حذف ہو تو متوسط کیوں بنتی ہے اور اگر دونوں ذکر ہوں تو ادنیٰ کیوں ہے؟ فرماتے ہیں کہ تشبیہ میں قوت دو امور سے آتی ہے (۱) وجہ شبہ کو بظاہر عام کرنے سے، اور وجہ شبہ بظاہر عام تب ہوتی ہے جبکہ وجہ شبہ محذوف ہو، کیونکہ جب وجہ شبہ کو حذف کیا جائے تو بظاہر حذف وجہ شبہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ تمام اوصاف میں مشترک ہیں کیونکہ بعض میں اشتراک اور بعض میں عدم اشتراک کی کوئی وجہ نہیں۔ اور اس اشتراک سے اس بات کو تقویت ملتی ہے کہ مشبہ عین مشبہ بہ ہے جس سے تشبیہ میں قوت پیدا ہوتی ہے۔

(۲) تشبیہ میں قوت پیدا کرنے والا دوسرا امر یہ ہے کہ مشبہ کو مشبہ بہ پر حمل کیا جائے اور یہ اس وقت ہوگا جس وقت کہ تشبیہ سے ادات کو حذف کیا جائے کیونکہ ادات کا ذکر ملحق اور ملحق بہ کے تباین پر دلالت کرتا ہے اور حذف ادات یہی بتاتا ہے کہ ایک دوسرے پر محمول اور صادق ہو جس سے دونوں میں اتحاد کو تقویت ملتی ہے کہ ایک دوسرے کا عین ہے۔

پس جس تشبیہ میں یہ دونوں وجوہ پائی گئیں وہ انتہائی قوی اور اعلیٰ ہے، اس قسم کی دو صورتیں بنتی ہیں کما مر۔ اور جو تشبیہ ان دونوں وجوہ سے خالی ہو وہ ادنیٰ ہے اس میں قوت نہ ہوگی، اس قسم کی بھی دو صورتیں ہیں جو گزر چکی ہیں۔ اور جو تشبیہ وجہین میں سے کسی ایک پر مشتمل ہو وہ متوسط ہے جس کی چار صورتیں ہیں جن کا ماقبل میں ذکر ہو چکا ہے۔

ف:۔ شارحؒ کی عبارت میں لفظ ''ظَاهِراً'' اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حذفِ وجہ شبہ کی صورت میں بظاہر وجہ شبہ کا عموم مفہوم ہوتا ہے جبکہ حقیقت اور واقع میں یہ بات معلوم ہے کہ ''زَيْدٌ كَالْاَسَدِ'' میں وجہ شبہ شجاعت ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ضعف، قوت اور بابِ تشبیہ کے دیگر مقاصد کو ہم نے اپنے ذہن سے بیان کیا ہے، مگر اشیاء کی حقیقتیں اللہ ہی زیادہ جانتے ہیں کیونکہ وہ ہر شخص سے زیادہ باخبر ہیں۔

(۱) اَلْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ

هٰذَا هُوَ الْمَقْصَدُ الثَّانِيْ مِنْ مَقَاصِدِ عِلْمِ الْبَيَانِ اَيْ هٰذَا بَحْثُ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ (۲) وَالْمَقْصُوْدُ الْاَصْلِيُّ بِالنَّظَرِ اِلٰى عِلْمِ الْبَيَانِ هُوَ الْمَجَازُ اِذْ بِهٖ يَتَاَتّٰى اِخْتِلَافُ الطُّرُقِ دُوْنَ الْحَقِيْقَةِ (۳) اِلَّا اَنَّهَا لَمَّا كَانَتْ كَالْاَصْلِ لِلْمَجَازِ اِذِ الْاِسْتِعْمَالُ فِيْ غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهٗ فَرْعُ الْاِسْتِعْمَالِ فِيْمَا وُضِعَ لَهٗ جَرَتِ الْعَادَةُ بِالْبَحْثِ عَنِ الْحَقِيْقَةِ اَوَّلًا (۴) وَقَدْ يُقَيَّدَانِ بِاللُّغَوِيَّيْنِ لِتَمَيُّزَا عَنِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ اللَّذَيْنِ هُمَا فِي الْاِسْنَادِ وَالْاَكْثَرُ تَرْكُ هٰذَا التَّقْيِيْدِ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَ اَنَّهٗ مُقَابِلٌ لِلشَّرْعِيِّ وَالْعُرْفِيِّ.

ترجمہ: حقیقت اور مجاز یہ دوسرا مقصد ہے مقاصدِ علمِ بیان میں سے یعنی یہ بحث حقیقت اور مجاز کی ہے اور مقصودِ اصلی علمِ بیان کے لحاظ سے وہ مجاز ہی ہے کیونکہ اسی سے معنی کی ادائیگی ہوتی ہے مختلف طریقوں سے نہ کہ حقیقت سے، مگر چونکہ حقیقت بمنزلہ اصل ہے مجاز کے لیے کیونکہ استعمال غیر موضوع لہ معنی میں فرع ہے موضوع لہ معنی میں استعمال کی، جاری ہوئی ہے عادت بحث کرنے کی حقیقت سے اولاً اور کبھی مقید کیے جاتے ہیں یہ دونوں لغویین کے ساتھ تاکہ ممتاز ہو جائیں اس حقیقت اور مجاز سے جو اسناد میں ہوتے ہیں، اور اکثر اس تقیید کا ترک ہی ہے تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ یہ مقابل ہے شرعی اور عرفی کا۔

تشریح: ۔(۱) علمِ بیان کے مقاصد تین ہیں، تشبیہ، مجاز اور کنایہ۔ مصنفؒ پہلے مقصد کے بیان سے فارغ ہو گئے تو دوسرے میں شروع فرمایا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ فنِ بیان کے مقاصد میں سے دوسرا مقصد حقیقۃ اور مجاز ہیں۔ شارحؒ نے ترکیب کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ''اَلْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ'' درحقیقت مضاف الیہ ہے، مضاف مقدر کے لیے جو کہ لفظ ''بَحْثُ'' ہے، مضاف اور مضاف الیہ مل کر خبر ہے مبتداء محذوف کے لیے، جو کہ ''هٰذَا'' ہے، تقدیری عبارت ہے ''هٰذَا بَحْثُ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ''۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ علمِ بیان میں اصل مقصود مجاز ہے کیونکہ مجاز ہی کے ذریعہ سے مرادی معنی کو وضاحت اور خفاء کے اعتبار سے مختلف طریقوں سے حاصل کیا جا سکتا ہے نہ کہ حقیقت کے ذریعہ سے کیونکہ حقیقت میں اختلافِ طرق نہیں پایا جاتا ہے اس لیے کہ حقیقت تو متعین شی کے لیے موضوع ہے تو اگر سامع کو وضع کا علم ہو تو تفاوت نہیں ہوگا اور اگر سامع عالم بالوضع نہ ہو تو وہ کچھ بھی نہیں سمجھے گا۔

(۳) سوال یہ ہے کہ پھر حقیقت کو کیوں یہاں ذکر کیا ہے؟ شارحؒ نے جواب دیا کہ حقیقت گویا مجاز کے لیے اصل ہے کیونکہ

غیر موضوع لہ معنی میں لفظ کا استعمال فرع ہے موضوع لہ میں استعمال کی، اس لیے معانی والوں کی عادت اس طرح جاری ہوئی ہے کہ وہ پہلے حقیقت سے بھی بحث کرتے ہیں۔

ف:۔ سوال یہ ہے کہ شارحؒ نے حقیقت کو مجاز کے لیے اصل قرار دینے کے بجائے ''کَالْاَصْلِ'' کیوں قرار دیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہر مجاز کے لیے حقیقت نہیں ہوتی ہے، دیکھیں لفظ ''رَحْمَان'' موضوع ہے رقیق القلب کے لیے، مگر یہ لفظ اس میں کبھی استعمال نہیں ہوا ہے بلکہ ہمیشہ بمعنی منعم استعمال ہوا ہے، اور قاعدہ ہے کہ لفظ جب تک کہ کسی معنی میں مستعمل نہ ہو وہ معنی اس کا حقیقی معنی نہ ہوگا، پس ''رَحْمَان'' مجاز بلا حقیقت ہے، لہذا حقیقت مجاز کے لیے اصل نہیں اور مجاز حقیقت کی فرع نہیں ہے، مگر چونکہ اغلب اور اکثر مجاز فرع ہوتا ہے حقیقت کے لیے، اس لیے کہا ''کَالْاَصْلِ لِلْمَجَازِ''۔ البتہ مجاز موضوع لہ معنی کی فرع ہے حقیقت کی فرع نہیں۔ حقیقی معنی اور موضوع لہ معنی میں فرق یہ ہے کہ حقیقی معنی استعمال کے بعد ہوتا ہے اور موضوع لہ معنی عام ہے استعمال سے پہلے اور بعد دونوں صورتوں میں ہو سکتا ہے۔

(۴) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز کو کبھی لغوی کی قید کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے، کہتے ہیں ''اَلْحَقِيْقَةُ اللُّغَوِيَّةُ وَالْمَجَازُ اللُّغَوِيُّ''۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ لغوی کی قید اس لیے لگائی جاتی ہے تاکہ حقیقت اور مجاز عقلی سے ممتاز ہوں۔ اور حقیقتِ عقلی اور مجاز عقلی اسناد میں پائے جاتے ہیں۔ مگر اکثر اس قید کو ترک کیا جاتا ہے کیونکہ اس قید سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ حقیقتِ لغوی اور مجاز لغوی مقابل ہیں حقیقت اور مجاز شرعی اور عرفی کے، مطلب یہ ہو کہ حقیقت لغوی ہو حقیقتِ شرعی نہ ہو اور مجاز لغوی ہو مجاز شرعی اور عرفی نہ ہو، حالانکہ حقیقت لغوی اور مجاز لغوی شامل ہیں حقیقت اور مجاز شرعی اور عرفی کو۔ لہذا اس غلط وہم کو دفع کرنے کے لیے حقیقت اور مجاز کو لغوی کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا جاتا ہے۔

(۱) اَلْحَقِيْقَةُ فِي الْاَصْلِ فَعِيْلٌ بِمَعْنٰى فَاعِلٍ مِنْ حَقَّ الشَّيْءُ اِذَا ثَبَتَ اَوْ بِمَعْنٰى مَفْعُوْلٍ مِنْ حَقَّقْتُهُ اِذَا اَثْبَتُّهُ ثُمَّ نُقِلَ اِلَى الْكَلِمَةِ الثَّابِتَةِ اَوِ الْمُثْبَتَةِ فِيْ مَكَانِهَا الْاَصْلِيِّ (۲) وَالتَّاءُ فِيْهَا لِلنَّقْلِ مِنَ الْوَصْفِيَّةِ اِلَى الْاِسْمِيَّةِ (۳) وَهِيَ فِي الْاِصْطِلَاحِ الْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِيْمَا اَيْ فِيْ مَعْنًى وُضِعَتْ تِلْكَ الْكَلِمَةُ فِيْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ (۴) اَيْ وُضِعَتْ فِيْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ يَقَعُ التَّخَاطُبُ بِالْكَلَامِ الْمُشْتَمِلِ عَلٰى تِلْكَ الْكَلِمَةِ فَالظَّرْفُ اَعْنِيْ فِيْ اِصْطِلَاحٍ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ وُضِعَتْ وَتَعَلُّقُهُ بِالْمُسْتَعْمَلَةِ عَلٰى مَا تَوَهَّمَهُ الْبَعْضُ مِمَّا لَا مَعْنٰى لَهُ (۵) فَاحْتَرَزَ بِالْمُسْتَعْمَلَةِ عَنِ الْكَلِمَةِ قَبْلَ الْاِسْتِعْمَالِ فَاِنَّهَا لَا تُسَمّٰى حَقِيْقَةً وَلَا مَجَازًا وَبِقَوْلِهٖ فِيْمَا وُضِعَتْ لَهُ عَنِ الْغَلَطِ نَحْوُ خُذْ هٰذَا الْفَرَسَ مُشِيْرًا اِلَى الْكِتَابِ وَعَنِ الْمَجَازِ الْمُسْتَعْمَلِ فِيْمَا لَمْ يُوْضَعْ لَهُ فِيْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ وَلَا فِيْ غَيْرِهٖ كَالْاَسَدِ فِي الرَّجُلِ الشُّجَاعِ (۶) لِاَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ وَاِنْ كَانَتْ مَوْضُوْعَةً بِالتَّاْوِيْلِ اِلَّا اَنَّ الْمَفْهُوْمَ مِنْ اِطْلَاقِ الْوَضْعِ اِنَّمَا هُوَ الْوَضْعُ بِالتَّحْقِيْقِ (۷) وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهٖ فِيْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ عَنِ الْمَجَازِ الْمُسْتَعْمَلِ فِيْمَا وُضِعَ لَهُ فِيْ اِصْطِلَاحٍ اٰخَرَ غَيْرِ الْاِصْطِلَاحِ الَّذِيْ بِهٖ وَقَعَ التَّخَاطُبُ كَالصَّلٰوةِ اِذَا اسْتَعْمَلَهَا الْمُخَاطِبُ بِعُرْفِ الشَّرْعِ فِي الدُّعَاءِ فَاِنَّهَا تَكُوْنُ مَجَازًا لِاِسْتِعْمَالِهَا فِيْ غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ فِي الشَّرْعِ يَعْنِي الْاَرْكَانَ الْمَخْصُوْصَةَ وَاِنْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِيْمَا وُضِعَتْ لَهُ فِي اللُّغَةِ

ترجمہ: حقیقت اصل میں فعیل بمعنی فاعل ہے "حق الشی" بمعنی "ثبت" ہے، یا بمعنی مفعول ہے "حققتہ" بمعنی "اثبتہ" ہے پھر اس کو اس کلمہ کی طرف نقل کیا گیا جو ثابت یا مثبت ہو اپنے مکان اصلی میں اور تاء اس میں نقل کے لیے ہے وصفیت سے اسمیت کی طرف، اور وہ اصطلاح میں وہ کلمہ ہے جو مستعمل ہو اس معنی میں جو وضع کیا گیا ہو وہ کلمہ اس معنی کے لیے اس اصطلاح میں جس کے ساتھ خطاب ہو رہا ہے یعنی وضع کیا گیا ہو اس اصطلاح میں جس میں اس کلام کے ساتھ تخاطب ہو رہا ہو جو کلام اس کلمہ پر مشتمل ہو، پس ظرف یعنی "فِیْ اِصْطِلَاحٍ" متعلق ہے اس کے قول "وُضِعَتْ" کے ساتھ، اور اس کا تعلق "اَلْمُسْتَعْمَلَۃُ" کے ساتھ جیسا کہ بعض کو وہم ہوا ایسا ہے کہ اس کا کوئی معنی نہیں، پس احتراز کیا "المستعملۃ" کے ذریعہ کلمہ قبل الاستعمال سے کیونکہ اس کو حقیقت نہیں کہا جاتا ہے اور نہ مجاز، اور اس کے قول "فِیْمَا وُضِعَتْ لَہٗ" کے ذریعہ احتراز کیا غلط سے جیسے "خُذْ ھٰذَا الْفَرَسَ" اشارہ کرتے ہوئے کتاب کی طرف، اور اس مجاز سے جو مستعمل ہو غیر موضوع لہ معنی ہے اس اصطلاح میں جس میں خطاب ہو رہا ہے، اور نہ اس کے علاوہ میں جیسے لفظ اسد رجل شجاع میں کیونکہ استعارہ اگرچہ بالتاویل موضوع ہے مگر وضع کے اطلاق سے مفہوم وہ وضع تحقیقی ہی ہے، اور احتراز کیا اپنے قول "فِیْ اِصْطِلَاحٍ بِہِ التَّخَاطُبُ" کے ذریعہ اس مجاز سے جو مستعمل ہو موضوع لہ معنی میں دوسری اصطلاح میں جو اس اصطلاح کا غیر ہو جس میں تخاطب ہو رہا ہے، جیسے لفظ "صلوۃ" جب اسے استعمال کرے مخاطب عرف شرع میں دعاء میں پس یہ ہوگا مجاز بوجہ اس کے استعمال کے غیر موضوع لہ معنی میں اصطلاح شریعت میں یعنی ارکان مخصوصہ کے غیر میں، اگرچہ مستعمل ہے موضوع لہ معنی میں لغت میں۔

تشریح: (۱) حقیقت لغت میں فعل "حَقَّ" سے مشتق ہے اور یہ فعل لازمی اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے پس اگر فعل لازم یعنی "حَقَّ الشَّیْ" بمعنی "ثَبَتَ" سے مشتق ہو تو "حَقِیْقَۃٌ" بروزن "فَعِیْلَۃٌ" بمعنی فاعل ہے، پھر وصفی معنی سے نقل ہوا اسمی معنی کی طرف، اب حقیقت وہ کلمہ ہے جو اپنی اصلی جگہ میں ثابت ہو۔ اور اگر فعل متعدی یعنی "حَقَّقْتُ الشَّیْئَ" بمعنی "اَثْبَتُّہٗ" سے مشتق ہو تو اس وقت "حَقِیْقَۃٌ" بروزن "فَعِیْلَۃٌ" بمعنی مفعول ہے، پھر وصفی معنی سے نقل ہوا اسمی معنی کی طرف، اب حقیقت وہ کلمہ ہے جو اپنے اصلی محل اور اصلی جگہ میں رکھا گیا ہو۔ اپنی اصل جگہ اور محل سے مراد کلمہ کا موضوع لہ معنی ہے۔

(۲) باقی لفظ "حَقِیْقَۃٌ" کی تاء تانیث کے لیے نہیں ہے، کیونکہ کہتے ہیں "لَفْظٌ حَقِیْقَۃٌ" تو اگر تاء تانیث کے لیے ہوتی تو "لَفْظٌ حَقِیْقٌ" کہنا چاہیے تھا، لہذا یہ تاء تانیث کے لیے نہیں، بلکہ یہ تاء ناقلہ ہے یعنی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ کلمہ وصفی معنی سے اسمی معنی کی طرف منتقل ہوا ہے۔

(۳) اور حقیقت بیانیین کی اصطلاح میں وہ کلمہ ہے جو اس معنی میں مستعمل ہو جس کے لیے یہ لفظ اس اصطلاح میں موضوع ہو جس اصطلاح کے مطابق متکلم اپنے مخاطب سے کلام کر رہا ہو، خواہ وہ اصطلاح لغوی ہو یا عرف عام ہو یا عرف خاص ہو، مثلاً اگر آپ کا مخاطب اہل لغت ہیں اور آپ اپنے کلام میں ان کی اصطلاح کے مطابق لفظ صلوۃ بمعنی دعاء استعمال کریں تو لفظ صلوۃ حقیقت ہے اور اگر بمعنی نماز استعمال کریں تو مجاز ہے، اور اگر آپ کا مخاطب اہل شرع ہیں اور آپ ان کی اصطلاح کے مطابق لفظ صلوۃ بمعنی

نماز استعمال کریں تو لفظ صلوۃ حقیقت ہے اور اگر بمعنی دعاء استعمال کریں تو مجاز ہوگا۔

(٤) شارحؒ نے "وُضِعَتْ لَهُ فِيْ اِصْطِلَاحِ الخ" سے اشارہ کیا کہ "فِيْ اِصْطِلَاحِ" جار مجرور "وُضِعَتْ" کے ساتھ متعلق ہے۔ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے کہ "فِيْ اِصْطِلَاحِ" متعلق ہے "اَلْمُسْتَعْمَلَةُ" کے ساتھ، حالانکہ اس کا کوئی معنی نہیں کیونکہ دو ایسے حرف جر جو لفظاً و معنی متحد ہوں ایک عامل کے ساتھ ان کا متعلق ہونا جائز نہیں۔ نیز اس صورت میں معنی بھی غلط ہوگا کیونکہ اس وقت معنی ہوگا کہ حقیقت وہ کلمہ ہے جو موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو اور اس اصطلاح میں مستعمل ہو جس کے ساتھ خطاب ہو رہا ہو۔ ظاہر ہے کہ موضوع لہ معنی میں مستعمل ہونا اور اس اصطلاح میں مستعمل ہونا جس کے ساتھ خطاب ہو رہا ہو، دو الگ اور آپس میں متخالف تعبیرات ہیں۔

(٥) حقیقت کی تعریف میں تین قیود احترازی ہیں "اَلْمُسْتَعْمَلَةُ. فِيْمَا وُضِعَتْ لَهُ. فِيْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبِ" پہلی قید سے وہ لفظ خارج ہوا جو کسی معنی کے لیے وضع ہو مگر اب تک اس معنی میں استعمال نہ ہوا ہو، ایسے لفظ کو حقیقت یا مجاز نہیں کہا جا سکتا ہے۔ اور دوسری قید سے دو چیزیں خارج ہو گئیں (۱) ایک غلط، غلط وہ کلمہ ہے جو غیر موضوع لہ معنی میں بغیر کسی مناسبت کے استعمال ہو جائے جیسے کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے کہ "خُذْ هٰذَا الْفَرَسَ"۔ غلط اور مجاز میں فرق یہ ہے کہ مجاز میں حقیقت کے ساتھ مناسبت پائی جاتی ہے جبکہ غلط میں حقیقت کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں پائی جاتی ہے۔

(۲) اور دوسری چیز وہ مجاز ہے جو کسی اصطلاح میں بھی موضوع لہ معنی میں مستعمل نہیں، نہ اس اصطلاح میں جس کے مطابق متکلم اپنے مخاطب سے کلام کر رہا ہے اور نہ کسی دوسری اصطلاح میں جیسے لفظ "اَسَد" بمعنی بہادر آدمی جو کسی اصطلاح میں بھی اسد کا موضوع لہ معنی رجل شجاع نہیں ہے۔ لہذا "وُضِعَتْ" قید سے مذکورہ مجاز خارج ہوا۔

(٦) سوال یہ ہے کہ آپ کے کہنے سے معلوم ہوا کہ مجاز "وُضِعَتْ" قید کی وجہ سے حقیقت سے خارج ہوا حالانکہ مجاز کی ایک قسم استعارہ ہے جس کی تفصیل آگے آئے گی کہ استعارہ تاویلی موضوع ہے اور جب تاویلی موضوع ہے تو کیونکر "وُضِعَتْ" کی قید سے خارج ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ استعارہ اگرچہ تاویلاً موضوع ہے مگر تعریف میں لفظ وضع مطلق استعمال ہوا ہے اور مطلق سے فردِ کامل مراد ہوتا ہے اور وضع کا فردِ کامل وضع تحقیقی ہے وضع تاویلی فردِ کامل نہیں، لہذا "وُضِعَتْ" قید سے وضع تاویلی خارج ہوگئی۔

(٧) اور تیسری قید (فِيْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ) سے اس مجاز سے احتراز ہو، جو ایسے معنی میں مستعمل ہو جو معنی اس اصطلاح کے مطابق اس کا موضوع لہ معنی نہ ہو جس اصطلاح میں کلام ہو رہا ہے بلکہ کسی دوسری اصطلاح میں یہ لفظ اس معنی کے لیے موضوع ہو جیسے لفظ صلوۃ مخاطِب (خطاب کرنے والا یعنی متکلم) عرف شرع میں بمعنی دعاء استعمال کرے تو یہ مجاز ہوگا اس لیے کہ شریعت کے عرف میں صلوۃ بمعنی دعاء غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے کیونکہ شریعت کے عرف میں لفظ صلوۃ کا موضوع لہ معنی مخصوص ارکان (قیام، قراۃ، رکوع اور سجدہ وغیرہ) ہے اس لیے ان کی اصطلاح میں صلوۃ بمعنی دعاء مجاز ہے۔ ہاں لغویین کی اصطلاح میں چونکہ صلوۃ کا موضوع لہ معنی دعاء ہے اس لیے ان کی اصطلاح میں صلوۃ بمعنی دعاء حقیقت ہے۔

(۱) وَالوَضعُ ☆ اَیْ وَضْعُ اللَّفْظِ تَعْيِينُ اللَّفْظِ لِلدَّلَالَةِ عَلٰى مَعْنًى بِنَفْسِهِ اَیْ لِيَدُلَّ بِنَفْسِهِ لَا بِقَرِينَةٍ تَنْضَمُّ اِلَيْهِ وَمَعْنَى الدَّلَالَةِ بِنَفْسِهِ اَنْ يَكُوْنَ الْعِلْمُ بِالتَّعْيِينِ كَافِيًا فِي فَهْمِ الْمَعْنٰى عِنْدَ اِطْلَاقِ اللَّفْظِ (۲) وَهٰذَا شَامِلٌ لِلْحُرُوْفِ اَيْضًا لِاَنَّا نَفْهَمُ مَعَانِيَ الْحُرُوْفِ عِنْدَ اِطْلَاقِهَا بَعْدَ عِلْمِنَا بِاَوْضَاعِهَا اِلَّا اَنَّ مَعَانِيَهَا لَيْسَتْ تَامَّةً فِي نَفْسِهَا بَلْ تَحْتَاجُ اِلَى الْغَيْرِ بِخِلَافِ الْاِسْمِ وَالْفِعْلِ (۳) نَعَمْ لَا يَكُوْنُ هٰذَا شَامِلًا لِوَضْعِ الْحُرُوْفِ عِنْدَ مَنْ يَجْعَلُ مَعْنٰى قَوْلِهِمْ اَلْحَرْفُ مَا دَلَّ عَلٰى مَعْنًى فِيْ غَيْرِهِ اَنَّهُ مَشْرُوْطٌ فِيْ دَلَالَتِهِ عَلٰى مَعْنَاهُ الْاِفْرَادِيِّ ذِكْرُ مُتَعَلَّقِهِ.

ترجمہ:۔اور وضع یعنی وضع لفظ متعین کرنا ہے لفظ کو دلالت کرنے کے لیے کسی معنی پر بنفسہ ،یعنی تا کہ دلالت کرے بنفسہ نہ ایسے قرینہ کے ذریعہ جو اس کے ساتھ منضم ہو،اور بنفسہ دلالت کرنے کا معنی یہ ہے کہ علم بالتعیین کافی ہو فہم معنی کے لیے اطلاق لفظ کے وقت ،اور یہ شامل ہے حروف کو بھی کیونکہ ہم سمجھتے ہیں حروف کے معانی ان کے اطلاق کے وقت بعد ہمارے جاننے کے ان کی اوضاع کو مگر ان کے معانی فی نفسہ تام نہیں بلکہ محتاج ہوتے ہیں غیر کی طرف ،بخلاف اسم اور فعل کے ،ہاں نہ ہوگی یہ تعریف شامل وضع حروف کو اس کے نزدیک جو لیتا ہے ان کے قول ''اَلْحَرْفُ مَا دَلَّ عَلٰى مَعْنًى فِيْ غَيْرِهِ'' کا یہ معنی کہ وہ مشروط ہے دلالت کرنے میں اپنے افرادی معنی پر متعلق کے ذکر کو۔

تشریح:۔(۱) چونکہ حقیقت کی تعریف میں لفظ وضع آیا ہے اسی طرح مجاز کی تعریف میں بھی یہ لفظ آئے گا اس لیے مصنف ؒ نے اس لفظ کی تعریف اور وضاحت کی ہے تا کہ حقیقت اور مجاز دونوں تعریفیں واضح ہوں ۔فرماتے ہیں کہ وضع لفظ کو اس بات کے لیے متعین کرنا کہ وہ بنفسہ بغیر کسی قرینہ کے اپنے معنی پر دلالت کرے جیسے لفظ اسد سے حیوان مفترس مفہوم ہوتا ہے اور یہ اس لیے کہ ہمیں یہ معلوم ہوا ہے کہ واضع نے اس لفظ کو اس معنی کے لیے وضع کیا ہے نہ کہ کسی قرینہ کی وجہ سے۔

☆ شارحؒ نے ''وَضْعُ اللَّفْظِ'' سے اشارہ کیا کہ یہ مطلق وضع کی تعریف نہیں ہے وضع اللفظ کی تعریف ہے اور اس قید سے دلالت غیر لفظی سے احتراز مقصود ہے جیسے خطوط، اشارات وغیرہ کی دلالتیں ۔اور ''لِيَدُلَّ بِنَفْسِهِ'' سے اشارہ کیا کہ ''بِنَفْسِهِ'' متعلق ہے ''لِلدَّلَالَةِ'' کے ساتھ۔دلالت بنفسہ کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ جب یہ معلوم ہو کہ یہ لفظ اس معنی کے لیے متعین اور موضوع ہے تو بوقت اطلاق لفظ یہی علم بالوضع اس لفظ سے اس کا موضوع لہ معنی سمجھنے کے لیے کافی ہو۔

(۲) یہاں سے شارحؒ اس بات کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں کہ آیا حروف اپنے معانی کے لیے موضوع ہیں یا نہیں ۔چونکہ یہ بات ایک اور بات پر متفرع ہے اس لیے پہلے اسے جاننا ضروری ہے وہ یہ کہ حروف اپنے معانی پر بنفسہ دلالت کرتے ہیں یا نہیں؟ ۔اگر اپنے معانی پر بنفسہ دلالت کرتے ہیں تو حروف انہی معانی کے لیے وضع ہیں ،لہذا مصنف ؒ کی وضع کی تعریف اسم اور فعل کے ساتھ حرف کو بھی شامل ہے اور اگر حروف اپنے معانی پر دلالت نہیں کرتے ہیں تو پھر ان معانی کے لیے موضوع بھی نہیں ۔اور مصنف ؒ کی وضع کی تعریف

حروف کو شامل بھی نہ ہو گی۔

شارحؒ کی رائے یہ ہے کہ وضع کی مذکورہ تعریف حروف کو بھی شامل ہے کیونکہ شارحؒ کے نزدیک حروف اطلاق کے وقت بنظر اپنے معنی پر دلالت کرتے ہیں بشرطیکہ ہمیں معلوم ہو کہ یہ لفظ اس معنی کے لیے موضوع ہے جیسے "مِــــن" بمعنی ابتداء مسافت اور "اِلٰی" بمعنی انتہاء مسافت اور "هَلْ" بمعنی استفہام ہے۔

البتہ اسم اور فعل کے معانی سے حروف کے معانی مختلف ہیں وہ اس طرح کہ اسم اور فعل کے معانی تام ہیں جبکہ حرف غیر کا محتاج ہے مثلاً "مِنْ" ابتداء اور "اِلٰـی" انتہاء پر دلالت کرتا ہے مگر یہ ابتداء اور انتہاء ان حروف کے غیر میں پائی جاتی ہیں مثلاً "سِـرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ اِلَی الْکُوْفَةِ" میں ابتداء بصرہ میں اور انتہاء کوفہ میں ہے۔ اور بدونِ اس غیر کے حروف کے معانی تام نہیں۔

(۱) البتہ علامہ ابن حاجبؒ نے حرف کی اس طرح تعریف کی ہے کہ "الحرف مادلّ علی معنی فی غیرہٖ"۔ انہوں نے "فِـــی غَیْرِهٖ" کے "فِیْ" کو سببیہ قرار دیا ہے یعنی حرف وہ ہے جو اپنے معنی پر بسبب غیر دلالت کرتا ہے یعنی بدونِ اس غیر کے حرف مہمل اور بے معنی ہے۔ پس ابن حاجبؒ کی رائے کے مطابق حرف اپنے افرادی معنی (یعنی اپنے متعلق کے ساتھ مرکب ہوئے بغیر جو حرف کا معنی ہے) پر دلالت کرنے میں غیر کے ذکر کا محتاج ہے یعنی ضم ضمیمہ کا محتاج ہے یعنی غیر کے ساتھ مرکب ہو کر اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے بدون اس غیر کے افرادی معنی اس کا متصور نہیں ہے۔ پس ابن حاجبؒ کی رائے کے مطابق وضع کی مذکورہ تعریف وضع حرف کو شامل نہیں۔

(۱) فَخَرَجَ الْمَجَازُ عَنْ اَنْ یَکُوْنَ مَوْضُوْعًا بِالنِّسْبَةِ اِلٰی مَعْنَاهُ الْمَجَازِیِّ لِاَنَّ دَلَالَتَهٗ عَلٰی ذَالِکَ الْمَعْنٰی اِنَّمَا تَکُوْنُ بِقَرِیْنَةٍ لَابِنَفْسِهٖ (۲) دُوْنَ الْمُشْتَرَکِ فَاِنَّهٗ لَمْ یَخْرُجْ لِاَنَّهٗ قَدْعُیِّنَ لِلدَّلَالَةِ عَلٰی کُلٍّ مِنَ الْمَعْنَیَیْنِ بِنَفْسِهٖ وَعَدَمُ فَهْمِ اَحَدِ الْمَعْنَیَیْنِ بِالتَّعْیِیْنِ لِعَارِضِ الْاِشْتِرَاکِ لَایُنَافِیْ ذَالِکَ، فَالْقُرْءُ مَثَلًا عُیِّنَ مَرَّةً لِلدَّلَالَةِ عَلَی الطُّهْرِ بِنَفْسِهٖ وَمَرَّةً اُخْرٰی لِلدَّلَالَةِ عَلَی الْحَیْضِ بِنَفْسِهٖ فَیَکُوْنُ مَوْضُوْعًا (۳) وَفِیْ کَثِیْرٍ مِنَ النُّسَخِ بَدَلَ قَوْلِهٖ دُوْنَ الْمُشْتَرَکِ دُوْنَ الْکِنَایَةِ وَهُوَ سَهْوٌ لِاَنَّهٗ اِنْ اُرِیْدَ اَنَّ الْکِنَایَةَ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی مَعْنَاهَا الْاَصْلِیِّ مَوْضُوْعَةٌ فَکَذَا الْمَجَازُ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْاَسَدَ فِیْ قَوْلِنَا رَاَیْتُ اَسَدًا یَرْمِیْ مَوْضُوْعٌ لِلْحَیَوَانِ الْمُفْتَرِسِ وَاِنْ لَمْ یُسْتَعْمَلْ فِیْهِ وَاِنْ اُرِیْدَ اَنَّهَا مَوْضُوْعَةٌ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی مَعْنَی الْکِنَایَةِ اَعْنِیْ لَازِمَ الْمَعْنَی الْاَصْلِیِّ فَفَسَادُهٗ ظَاهِرٌ لِاَنَّهٗ لَایَدُلُّ عَلَیْهِ بِنَفْسِهٖ بَلْ بِوَاسِطَةِ الْقَرِیْنَةِ (۴) لَایُقَالُ مَعْنٰی قَوْلِهٖ بِنَفْسِهٖ اَیْ مِنْ غَیْرِ قَرِیْنَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ اِرَادَةِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اَوْمِنْ غَیْرِ قَرِیْنَةٍ لَفْظِیَّةٍ فَعَلٰی هٰذَا یَخْرُجُ مِنَ الْوَضْعِ الْمَجَازُ دُوْنَ الْکِنَایَةِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اَخْذُ الْمَوْضُوْعِ فِیْ تَعْرِیْفِ الْوَضْعِ فَاسِدٌ لِلُزُوْمِ الدَّوْرِ وَکَذَا حَصْرُ الْقَرِیْنَةِ فِی اللَّفْظِیِّ لِاَنَّ الْمَجَازَ قَدْ یَکُوْنُ لَهٗ قَرِیْنَةٌ مَعْنَوِیَّةٌ (۵) لَایُقَالُ مَعْنَی الْکَلَامِ اَنَّهٗ خَرَجَ عَنْ تَعْرِیْفِ الْحَقِیْقَةِ الْمَجَازُ دُوْنَ الْکِنَایَةِ فَاِنَّهَا اَیْضًا حَقِیْقَةٌ عَلٰی مَاصَرَّحَ بِهٖ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ لِاَنَّا نَقُوْلُ هٰذَا فَاسِدٌ عَلٰی رَاْیِ الْمُصَنِّفِ لِاَنَّ الْکِنَایَةَ لَمْ تُسْتَعْمَلْ عِنْدَهٗ فِیْمَا وُضِعَتْ لَهٗ بَلْ اِنَّمَا اسْتُعْمِلَتْ فِیْ لَازِمِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ مَعَ جَوَازِ اِرَادَةِ الْمَلْزُوْمِ وَسَیَجِیْءُ لِهٰذَا زِیَادَةُ تَحْقِیْقٍ

ترجمہ:۔ پس خارج ہو گیا مجاز اس سے کہ ہو موضوع اپنے معنی مجازی کی بنسبت کیونکہ مجاز کی دلالت مجازی معنی پر وہ قرینہ کی وجہ سے ہے نہ کہ بنفسہ، نہ کہ مشترک کہ وہ خارج نہیں ہوا کیونکہ وہ معین کیا گیا ہے برائے دلالت دونوں معانی میں سے ہر ایک پر بنفسہ، اور عدم فہم دونوں معانی میں سے ایک کا عارض اشتراک کی وجہ سے ہے جو منافی نہیں ہے اس کے، پس "قَرْءٌ" مثلاً معین کیا گیا ہے ایک بار برائے دلالت طہر پر بنفسہ اور دوسری بار برائے دلالت حیض پر بنفسہ پس ہوگا موضوع، اور بہت سے نسخوں میں اس کے قول "دُوْنَ الْمُشْتَرَک" کے بدلے "دُوْنَ الْكِنَايَةِ" ہے اور وہ سہو ہے، کیونکہ اگر مراد لیا جائے کہ کنایہ اپنے اصلی معنی کی بنسبت موضوع ہے تو اسی طرح مجاز بھی ہے کیونکہ لفظ "اسد" ہمارے قول "رَأَيْتُ اَسَدًا يَرْمِيْ" میں موضوع حیوان مفترس کے لیے اگرچہ استعمال نہیں کیا گیا اس میں، اور اگر مراد لیا جائے کہ وہ موضوع ہے کنائی معنی کی بنسبت یعنی معنی اصلی کے لازم کی بنسبت تو اس کا فساد ظاہر ہے کیونکہ کنایہ دلالت نہیں کرتا ہے اس پر بنفسہ بلکہ بواسطہ قرینہ، یہ نہ کہا جائے کہ اس کے قول "بِنَفْسِهٖ" یعنی کہ وہ ارادہ موضوع لہ معنی سے روکنے والے قرینہ کے بغیر یا قرینہ لفظیہ کے بغیر دلالت کرے پس اس وقت نکل جائے گا وضع سے مجاز نہ کہ کنایہ کیونکہ ہم کہیں گے کہ لینا موضوع کا وضع کی تعریف میں فاسد ہے کیونکہ لازم آتا ہے دور، اسی طرح غلط ہے منحصر کرنا قرینہ کا لفظی میں، کیونکہ مجاز کبھی اس کے لیے قرینہ معنویہ ہوتا ہے، یہ نہ کہا جائے کہ کلام کا مطلب یہ ہے کہ نکل گیا حقیقت کی تعریف سے مجاز نہ کہ کنایہ، کیونکہ کنایہ بھی حقیقت ہے جیسا کہ تصریح کی ہے اس کی صاحب مفتاح نے کیونکہ ہم کہیں گے کہ یہ فاسد ہے مصنفؒ کی رائے پر کیونکہ کنایہ مستعمل نہیں ان کے نزدیک موضوع لہ معنی میں بلکہ مستعمل ہے لازم موضوع لہ معنی میں ارادہ ملزوم کے جائز ہونے کے ساتھ، اور عنقریب آئے گی اس کی مزید تحقیق۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ نے وضع کی تعریف میں "بِنَفْسِهٖ" کی قید ذکر کی ہے، اب اس قید کا فائدہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اس قید کی وجہ سے مجاز اپنے مجازی معنی کے لیے موضوع ہونے سے خارج ہوا کیونکہ مجاز اپنے معنی پر بنفسہ دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ قرینہ کی وجہ سے دلالت کرتا ہے۔ البتہ مشترک (وہ لفظ جو دو یا زیادہ معانی کے لیے موضوع ہو) وضع کی تعریف سے خارج نہیں ہوتا ہے کیونکہ مشترک اپنے ہر ایک معنی پر بنفسہ دلالت کرنے کے لیے موضوع ہے کسی قرینے کا محتاج نہیں ہے۔

(۲) ہاں مشترک اپنے دو معانی میں سے کسی ایک پر متعین طور پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ کسی ایک معنی کو متعین کرنے کے لیے قرینہ کی ضرورت ہے تو قرینہ کی طرف ضرورت اشتراک کی وجہ سے ہے کہ مشترک اپنے دو معانی میں سے ہر ایک کے لیے الگ موضوع ہے پس یہ قرینہ دو معانی میں سے ایک کو متعین کرنے کے لیے ہے موضوع لہ معنی پر دلالت کے لیے نہیں ہے مثلاً لفظ "قَرْءٌ" دو معانی کے لیے موضوع ہے یعنی طہارت اور حیض کے لیے۔ اور لفظ "قَرْءٌ" ان دو معانی میں سے ہر ایک پر بنفسہ دلالت کرتا ہے کسی قرینہ کا محتاج نہیں البتہ ان دو معانی میں سے کسی ایک پر متعین طور پر دلالت کرنے کے لیے قرینہ کی ضرورت ہے جس کو قرینہ معینہ کہتے ہیں۔ اور اس قرینہ کی طرف محتاج ہونا لفظ مشترک کو حقیقت سے خارج نہیں کرتا ہے۔

(۳) یاد رہے کہ جس طرح کہ "بِنَفْسِهٖ" قید سے مجاز خارج ہوتا ہے اسی طرح لفظ کنائی بھی خارج ہوتا ہے کیونکہ کنائی مجازی کی

طرح اپنے معنی پر بنفسہ دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ قرینہ کی وجہ سے دلالت کرتا ہے۔ پس بعض نسخوں میں جو "دُوْنَ الْمُشْتَرِكِ" کی بجائے "دُوْنَ الْكِنَايَةِ" ہے تو یہ کاتب یا مصنف سے سہو ہوا ہے۔ اس لیے کہ کنائی بھی اپنے معنی پر قرینہ کے بغیر دلالت نہیں کرتا ہے کیونکہ اگر یہ مراد ہو کہ لفظ کنایہ اپنے اصلی معنی کے لیے موضوع ہے تو مجاز بھی تو اپنے اصلی معنی کے لیے موضوع ہے کیونکہ "رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِي" میں "اَسَدًا" حیوان مفترس ہی کے لیے موضوع ہے اگر چہ یہاں اس معنی میں مستعمل نہیں ہے پس کنایہ کو حقیقت میں داخل کرنے اور مجاز کو خارج کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

اور اگر یہ مراد ہو کہ کنائی لفظ کنائی معنی کے لیے موضوع ہے یعنی اصلی معنی کے لازم (جو کنائی معنی ہے) کے لیے موضوع ہے اس لیے حقیقت میں شامل ہے تو اس وجہ کا فساد تو ظاہر ہے کیونکہ لفظ کنائی تو مجاز کی طرح کنائی معنی پر بنفسہ دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ قرینہ کی وجہ سے دلالت کرتا ہے پس کنایہ کو حقیقت میں داخل سمجھنے اور مجاز کو خارج سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں، لہذا صحیح یہ ہے کہ عبارت "دُوْنَ الْكِنَايَةِ" کی بجائے "دُوْنَ الْمُشْتَرِكِ" ہے۔

(۴) ہوسکتا ہے کہ کوئی شخص "دُوْنَ الْكِنَايَةِ" والا نسخہ (جس کو شارحؒ نے فاسد کہا) کی دو طرح سے دفاع کرے۔(۱) کہ حقیقت کی تعریف میں جو "بِنَفْسِهِ" لفظ آیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ موضوع لہ معنی مراد لینے سے منع کرنے والا قرینہ نہ ہو، تو چونکہ مجاز میں حقیقی اور موضوع لہ معنی مراد لینے سے مانع قرینہ پایا جاتا ہے اس لیے حقیقت کی تعریف سے خارج ہوا، اور کنایہ میں چونکہ اس طرح کا قرینہ نہیں پایا جاتا ہے اس لیے وہ حقیقت میں داخل ہے۔(۲) کہ بنفسہ کا مطلب یہ ہو کہ لفظی قرینہ نہ ہو تو چونکہ کنایہ میں لفظی قرینہ نہیں پایا جاتا ہے اس لیے وہ حقیقت کی تعریف سے خارج نہ ہوگا اور مجاز کا قرینہ چونکہ لفظی ہوتا ہے اس لیے وہ حقیقت کی تعریف سے خارج ہوگا۔

شارحؒ نے دفاع کرنے والوں کی ان دونوں توجیہات کو رد کیا ہے۔ پہلی توجیہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ اگر "بِنَفْسِهِ" کا مطلب یہ ہو کہ "موضوع لہ معنی مراد لینے سے منع کرنے والا قرینہ نہ ہو" تو اس وقت تو وضع کی تعریف میں لفظ "موضوع لہ" آیا جس سے دور لازم آتا ہے کیونکہ وضع کی معرفت موقوف ہوئی موضوع لہ کی معرفت پر اور موضوع لہ کی معرفت موقوف ہے وضع کی معرفت پر جو کہ دور ہے اور دور باطل ہے، اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ بھی باطل ہے لہذا یہ توجیہ باطل ہے۔

دوسری توجیہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس توجیہ کے مطابق تو مجاز کا قرینہ لفظی میں منحصر ہوگا، حالانکہ یہ انحصار صحیح نہیں اس لیے کہ کبھی مجاز کا قرینہ غیر لفظی ہوتا ہے جیسے ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورۂ فتح:۱۰] (اللہ کا ہاتھ اوپر ہے ان کے ہاتھوں پر) میں "يَد" مجازاً بمعنی قدرت ہے اور اس مجازی معنی پر قرینہ لفظ نہیں بلکہ قرینہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جسم نہیں اس لیے ید (بمعنی ہاتھ) بھی اللہ کے لیے نہ ہوگا، لہذا "يَد" کا مجازی معنی یعنی قدرت مراد ہوگا۔ ظاہر ہے کہ اس توجیہ کے مطابق مجاز حقیقت کی تعریف میں داخل ہو جائے گا اور کنایہ خارج ہو جائے گا، لہذا مجاز کو خارج کرنا اور کنایہ کو داخل کرنا درست نہ ہوگا۔

(۵) بعض حضرات نے مذکورہ نسخہ (جس میں دُوْنَ الْمُشْتَرَکِ کے بجائے دُوْنَ الْکِنَایَۃِ ہے) کی اس طرح توجیہ کی ہے کہ حقیقت کی تعریف سے مجاز کا خارج ہونا اور کنایہ کا خارج نہ ہونا علامہ سکاکیؒ کی رائے کے مطابق ہے کیونکہ علامہ سکاکیؒ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ کنایہ میں لفظ ابتداءً موضوع لہ معنی میں استعمال ہوتا ہے بعد میں موضوع لہ معنی کے لازم کا قصد کیا جاتا ہے لہذا کنایہ حقیقت میں داخل ہے، مگر مجاز خارج ہے لما مر۔

شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ بہرحال یہ توجیہ علامہ سکاکیؒ کی رائے کے مطابق ہے، مگر ہمارے ماتنؒ کی رائے کے مطابق صحیح نہیں ہے کیونکہ ماتنؒ کے نزدیک کنایہ موضوع لہ معنی میں مستعمل نہیں بلکہ موضوع لہ معنی کے لازم میں استعمال ہوتا ہے، ہاں ملزوم (موضوع لہ معنی) کا ارادہ کیا جاسکتا ہے جو اس بات کی دلیل نہیں کہ کنایہ حقیقت ہے، اس کی مزید تحقیق باب الکنایہ میں آئے گی۔

(۱) وَالْقَوْلُ بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ لِذَاتِهِ ظَاهِرُهُ فَاسِدٌ يَعْنِي ذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰى اَنَّ دَلَالَةَ الْاَلْفَاظِ عَلٰى مَعَانِيْهَا لَاتَحْتَاجُ اِلَى الْوَضْعِ بَلْ بَيْنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى مُنَاسَبَةٌ طَبِيْعِيَّةٌ تَقْتَضِيْ دَلَالَةَ كُلِّ لَفْظٍ عَلٰى مَعْنَاهُ لِذَاتِهِ فَذَهَبَ الْمُصَنِّفُ وَجَمِيْعُ الْمُحَقِّقِيْنَ اِلٰى اَنَّ هٰذَا الْقَوْلَ فَاسِدٌ مَادَامَ مَحْمُوْلًا عَلٰى مَايُفْهَمُ مِنْهُ ظَاهِرًا (۲) لِاَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنٰى لَوْكَانَتْ لِذَاتِهِ كَدَلَالَتِهِ عَلَى اللَّافِظِ لَوَجَبَ اَنْ لَاتَخْتَلِفَ اللُّغَاتُ بِاخْتِلَافِ الْاُمَمِ وَاَنْ يَفْهَمَ كُلُّ وَاحِدٍ مَعْنٰى كُلِّ لَفْظٍ لِعَدَمِ اِنْفِكَاكِ الْمَدْلُوْلِ عَنِ الدَّلِيْلِ وَلَاِمْتَنَعَ اَنْ يُجْعَلَ اللَّفْظُ بِوَاسِطَةِ الْقَرِيْنَةِ بِحَيْثُ يَدُلُّ عَلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ دُوْنَ الْحَقِيْقِيِّ لِاَنَّ مَابِالذَّاتِ لَايَزُوْلُ بِالْغَيْرِ وَلَاِمْتَنَعَ نَقْلُهُ مِنْ مَعْنًى اِلٰى مَعْنًى اٰخَرَ بِحَيْثُ لَايُفْهَمُ مِنْهُ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ اِلَّا الْمَعْنَى الثَّانِيْ (۳) وَقَدْ تَاَوَّلَهُ اَيِ الْقَوْلَ بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ لِذَاتِهِ، اَلسَّكَّاكِيُّ اَيْ صَرَفَهُ عَنْ ظَاهِرِهِ وَقَالَ اِنَّهُ تَنْبِيْهٌ عَلٰى مَاعَلَيْهِ اَئِمَّةُ عِلْمَيِ الْاِشْتِقَاقِ وَالتَّصْرِيْفِ (۴) مِنْ اَنَّ لِلْحُرُوْفِ فِيْ اَنْفُسِهَا خَوَاصَّ بِهَا تَخْتَلِفُ كَالْجَهْرِ وَالْهَمْسِ وَالشِّدَّةِ وَالرَّخَاوَةِ وَالتَّوَسُّطِ بَيْنَهُمَا وَغَيْرِ ذَالِكَ وَتِلْكَ الْخَوَاصُّ تَقْتَضِيْ اَنْ يَكُوْنَ الْعَالِمُ بِهَا اِذَا اَخَذَ فِيْ تَعْيِيْنِ شَيْءٍ مُرَكَّبٍ مِنْهَا لِمَعْنًى لَايُهْمِلُ التَّنَاسُبَ بَيْنَهُمَا قَضَاءً لِحَقِّ الْحِكْمَةِ كَالْفَصْمِ بِالْفَاءِ الَّذِيْ هُوَ حَرْفٌ رِخْوٌ لِكَسْرِ الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَبِيْنَ وَالْقَصْمِ بِالْقَافِ الَّذِيْ هُوَ حَرْفٌ شَدِيْدٌ لِكَسْرِ الشَّيْءِ حَتّٰى يَبِيْنَ (۵) وَاَنَّ لِهَيْئَاتِ تَرْكِيْبِ الْحُرُوْفِ اَيْضًا خَوَاصًّا كَالْفَعَلَانِ وَالْفَعَلٰى بِالتَّحْرِيْكِ لِمَا فِيْهِ حَرَكَةٌ كَالنَّزَوَانِ وَالْحَيَدٰى (۶) وَكَذَا بَابُ فَعُلَ بِالضَّمِّ مِثْلُ شَرُفَ وَكَرُمَ لِلْاَفْعَالِ الطَّبِيْعِيَّةِ اللَّازِمَةِ.

ترجمہ: اور "بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ لِذَاتِهِ" کا قول کرنا بظاہر فاسد ہے یعنی بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ الفاظ کی دلالت اپنے معانی پر محتاج نہیں ہے وضع کو بلکہ لفظ اور معنی کے درمیان طبعی مناسبت ہوتی ہے جو تقاضا کرتی ہے ہر لفظ کا اپنے معنی پر بذاتہ دلالت کرنے کا، پس گئے مصنفؒ اور تمام محققین اس طرف کہ یہ قول فاسد ہے جب تک کہ محمول ہو اس معنی پر جو اس سے بظاہر مفہوم ہوتا ہے کیونکہ لفظ کی دلالت معنی پر اگر بذاتہ ہو جیسے اس کی دلالت لافظ پر تو ضروری ہوگا کہ مختلف نہ ہوں لغات قوموں کے اختلاف سے اور یہ کہ سمجھے ہر ایک ہر لفظ کا معنی

، کیونکہ جدا نہیں ہوتا ہے مدلول دلیل سے، اور ممتنع ہوتا کہ کر دیا جائے لفظ کو بواسطہ قرینہ اس طرح کہ دلالت کرے معنی مجازی پر نہ کہ حقیقی پر کیونکہ جو بالذات ہو وہ زائل نہیں ہوتا ہے غیر کی وجہ سے اور ممتنع ہوتا اس کا نقل ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف اس طرح کہ مفہوم نہ ہو اس سے بوقتِ اطلاق مگر دوسرا معنی، اور تاویل کی ہے اس کی یعنی "دَلَالَةُ اللَّفْظِ لِذَاتِه" کے قول کی سکاکیؒ نے یعنی پھیر دیا ہے اس کو اپنے ظاہر سے اور کہا ہے کہ اس میں اس نظریہ پر تنبیہ ہے جس پر اشتقاق اور تصریف کے ائمہ ہیں کہ حروف کے لیے فی نفسہ خواص ہیں جن کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں، جیسے جہر، ہمس، شدۃ، رخاوۃ، دونوں کے درمیان توسط وغیرہ، اور یہ خواص تقاضا کرتے ہیں کہ ان کو جاننے والا جب شروع ہو جاتے ہیں متعین کرنے میں شی مرکب کو ان میں سے کسی معنی کے لیے تو مہمل نہیں چھوڑتے ہیں مناسبت ان کے درمیان ادا کرتے ہوئے حق حکمت کو جیسے فصم فاء کے ساتھ جو حرف رخوی ہے کسی شی کے اس طرح توڑنے کے لیے جس میں جدائی نہ ہو، اور قصم اس قاف کے ساتھ جو حرفِ شدیدہ ہے کسی شی کو اس طرح توڑنے کے لیے کہ اس کے اجزاء جدا ہو جائیں، اور یقیناً ترکیب حروف کی ہیئتوں کی بھی خواص ہیں جیسے "فَعَلَان" اور "فَعَلَى" متحرک اس کے لیے ہے جس میں حرکت ہو جیسے "نَزَوَان" اور "حَيَدَى" اور اسی طرح باب "فَعُلَ" ضمہ کے ساتھ جیسے "شَرُفَ" اور "كَرُمَ" ان افعال کے لیے ہیں جو طبعیہ لازمہ ہوں۔

تشریح۔ (۱) مصنفؒ نے وضع کی تعریف اس طرح کی کہ "تَعْيِيْنُ اللَّفْظِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى مَعْنًى فِيْ نَفْسِه"۔ لفظ تعیین سے مفہوم ہوتا ہے کہ مصنفؒ اس کے قائل ہیں کہ کلمات کو کسی واضع نے اپنے معانی کے لیے وضع کیا ہے۔ جبکہ اس کے بالمقابل عباد بن سلیمان صیمری معتزلی اس کے قائل ہے کہ الفاظ کا اپنے معانی پر دلالت واضع کی وضع کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ہر لفظ ذاتی طور پر اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے یعنی لفظ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں وضع کا محتاج نہیں بلکہ لفظ اور معنی میں طبعی اور ذاتی مناسبت پائی جاتی ہے جو تقاضا کرتی ہے کہ ہر لفظ اپنے معنی پر وضع کے بغیر ذاتی طور پر دلالت کرے۔ ہمارے ماتنؒ اور تمام محققین اس طرف گئے ہیں کہ صیمری کا یہ قول فاسد ہے بشرطیکہ اس کا یہی مطلب ہو جو اس کے ظاہر سے سمجھا جا رہا ہے یعنی کہ لفظ معنی پر دلالت کرنے میں وضع کا محتاج نہیں۔

(۲) شارحؒ نے صیمری کے قول کے بطلان کی چار دلیلیں ذکر کی ہیں۔ یاد رہے کہ یہ چاروں دلائل استلزامی ہیں یعنی یہ ثابت کیا ہے کہ صیمری کے قول سے فلاں فلاں چار باتیں لازم آتی ہیں اور وہ چاروں باطل ہیں اور قاعدہ ہے کہ جو بات باطل کو مستلزم ہو وہ خود بھی باطل ہے لہذا صیمری کا قول باطل ہے۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر لفظ کی دلالت معنی پر بالذات ہوتی جیسا کہ لفظ کی دلالت تلفظ کرنے والے پر بالذات ہے یعنی کسی لفظ کا تلفظ ہو جانے سے ہر کوئی سمجھ جاتا ہے کہ کوئی تلفظ کرنے والا ہے خواہ وہ اس کے معنی کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ تو اگر لفظ کی دلالت اپنے معنی پر اسی طرح بالذات ہوتی تو پھر اختلافِ اقوام سے لغتیں مختلف نہ ہوتی کیونکہ جو چیز ذاتی طور پر دوسری چیز پر دلالت کرتی ہے وہ اختلافِ اقوام سے مختلف نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ لفظ "سُوْء" عربی زبان میں بمعنی قبح ہے اور فارسی میں بمعنی جانب اور طرف ہے، پس اقوام کے اختلاف سے لغات کا مختلف نہ ہونا باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ جو قول باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر الفاظ کی دلالت معانی پر بالذات ہو، تو ضروری ہے کہ ہر شخص ہر لفظ کا معنی سمجھ لے کیونکہ مدلول (معنی) اپنی دلیل (لفظ) سے الگ نہیں ہوتا ہے پس چاہیے کہ جو بھی کوئی کلمہ بولے یا سن لے وہ اس کا معنی سمجھ لے حالانکہ ایسا نہیں کیونکہ جس کو کسی کلمہ کی وضع معلوم نہ ہو وہ اس کے معنی کو نہیں سمجھتا ہے، لہذا یہ قول کہ الفاظ کی دلالت اپنے معانی پر بالذات ہے باطل ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر الفاظ کی دلالت معانی پر بالذات ہوتی تو پھر لفظ کا حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی پر بواسطہ قرینہ دلالت کرنا ممتنع ہوتا کیونکہ ما بالذات (حقیقی معنی) غیر (قرینہ) کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا ہے حالانکہ مجازی معانی ہر لغت میں پائے جاتے ہیں لہذا یہ قول کہ الفاظ بالذات معانی پر دلالت کرتے ہیں باطل ہے۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر الفاظ اپنے معانی پر بالذات دلالت کرے تو پھر لفظ کا ایک معنی (منقول عنہ) سے دوسرے معنی (منقول الیہ) کی طرف اس طرح منقول ہونا کہ بوقتِ اطلاق صرف ثانی معنی (منقول الیہ) مفہوم ہو منقول عنہ معنی مفہوم نہ ہو ممتنع ہونا چاہیے کیونکہ منقولہ عنہ معنی پر اس لفظ کی دلالت بالذات ہے اور ذاتی میں تغیر نہیں آتا ہے، حالانکہ منقولہ کلمات بکثرت پائے جاتے ہیں لہذا صیمری کا مذکورہ قول باطل ہے۔

ماتنؒ کی عبارت "بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ لِذَاتِهٖ" میں "لِذَاتِهٖ" مقابل ہے "لِوَضْعِهٖ" کا یعنی لفظ کا اپنے معنی پر بلا وضع دلالت کرنا۔

(۴) علامہ سکاکیؒ نے صیمری کے قول (کہ الفاظ بالذات اپنے معانی پر دلالت کرتے ہیں) کی تاویل کر کے اپنے ظاہر سے پھیر دیا ہے۔ سکاکیؒ فرماتے ہیں کہ صیمری کا یہ مقصد نہیں کہ الفاظ کے لیے کوئی واضع نہیں، بلکہ ان کا مقصد وہ بات ہے جس پر علم اشتقاق اور علم صرف کے ائمہ ہیں، یعنی علم اشتقاق اور علم صرف والے فرماتے ہیں کہ الفاظ کو وضع کرنے والے نے بوقتِ وضع الفاظ اور ان کے معانی میں مناسبت کا لحاظ کیا ہے مثلاً شارحؒ نے عربی کلام میں الفاظ اور معانی میں ارتباط کے تین نمونے ذکر کیے ہیں۔

(۵). (۱) کہ حروف کے کچھ ذاتی خواص ہیں جن کی وجہ سے ان میں فرق اور اختلاف پایا جاتا ہے مثلاً بعض حروف میں صفتِ جہر (جہر حرف کی وہ صفت ہے جس کی وجہ سے حرف کی ادائیگی کے وقت سانس رک جاتی ہے، جس سے آواز میں جہر اور قوت پیدا ہو جاتی ہے) بعض میں ہمس (ہمس حرف کی وہ صفت ہے جس کی وجہ سے حرف کا اعتماد مخرج پر کمزور ہوتا ہے یعنی اس کی ادائیگی کے وقت سانس نہیں رکتی ہے بلکہ ادائیگی اور سانس دونوں جاری رہتی ہیں)، بعض میں شدت (شدت حرف کی وہ صفت ہے جس کی وجہ سے حرف کی ادائیگی کے وقت آواز رک جاتی ہے)۔ اور بعض میں صفتِ رخوۃ ہے بعض میں رخاوت (رخاوت حرف کی وہ صفت ہے جس کی وجہ سے حرف کی ادائیگی کے وقت آواز جاری رہتی ہے۔ پس شدت اور رخوۃ کا مدار آواز کے رکنے یا نہ رکنے پر ہے جیسا کہ مجہورہ اور مہموسہ کا مدار سانس رکنے اور نہ رکنے پر ہے) اور بعض میں ان دونوں کی درمیانی صفت پائی جاتی ہے اور ان کے علاوہ استعلاء (استعلاء حرف کی وہ صفت ہے جس کی وجہ سے حرف کی ادائیگی کے وقت آواز اوپر تالو کی طرف بلند ہو جاتی ہے) وغیرہ صفات حروف میں پائی جاتی ہیں اور یہ صفات تقاضا کرتی ہیں کہ جو شخص ان صفات کو جانتا ہو وہ اگر ان حروف سے مرکب کسی لفظ کو کسی معنی کے لیے وضع کرنا شروع

کرتا ہے تو وہ ان حروف کی صفات اور ان کے معانی میں مناسبت کو مہمل نہیں چھوڑے گا بلکہ ان میں مناسبت کی ضرور رعایت کرے گا تاکہ حروف جو مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہیں اس اتصاف میں جو حکمت ہے اس کا حق ادا ہو مثلاً لفظ ''فَـصَـمَ '' (بالفا) میں چونکہ فاء حروف رخوہ میں سے ہے پس اس کا معنی ہے کسی شئی کو اس طرح توڑنا کہ اس کے دو ٹکڑے نہ ہو جائے اور یہی لفظ جب قاف کے ساتھ ''قَـصَـمَ '' ہو، تو بمعنی شئی کو اس طرح توڑنا کہ اس کے دو ٹکڑے ہو جائے، وجہ فرق یہ ہے کہ فاء حروف رخوہ میں سے ہے اور قاف حروف شدیدہ میں سے ہے، پس ان صفات کا معنی میں بھی اثر ظاہر ہوا کیونکہ شئی کے دو ٹکڑے ہونے میں کسر کا اثر شدید ہے بنسبت اس کے کہ شئی ٹوٹ جائے مگر ٹکڑے نہ ہو جائے۔

(۵)۔(۲) اسی طرح حروف سے مرکب کلمات کی ترکیبی ہیئت (وزن) کے بھی کچھ خواص ہیں، کلمات کو وضع کرنے والا کلمات کے اوزان (ہیئت) اور ان کے معانی میں بھی مناسبت کا لحاظ کرتا ہے۔ مثلاً وہ اوزان جن میں مسلسل حرکات پائی جاتی ہوں ان کو ایسے معانی کے لیے وضع کیا جاتا ہے جن میں جنبش اور حرکت پائی جاتی ہو جیسے ''فَـعَـلَان '' اور ''فَـعَـلـیٰ '' (دونوں عین متحرک کے ساتھ ہیں) کا وزن ایسے معنی کے لیے موضوع ہے جس میں حرکت ہو، جیسے ''نَـزَوَان '' بمعنی نر کا مادہ پر چڑھنا۔ اور ''حَیَـدیٰ '' بمعنی وہ گدھا جس کو حرکت کرنے سے ایسا نشاط حاصل ہو کہ جب وہ اپنا سایہ دیکھتا ہے تو اس کو دوسرا گدھا خیال کرتا ہے اور نشاط کی وجہ سے بھاگنا شروع کر دیتا ہے تاکہ اس خیالی گدھے سے سبقت کر لے۔

(۶)۔(۳) ابواب کی ہیئت کے بھی خواص ہوتے ہیں مثلاً باب فَعُلَ (بضم العین) میں ضمہ میں چونکہ قوت پائی جاتی ہے اور اس میں ہونٹوں کا انضمام پایا جاتا ہے جو تقاضا کرتا ہے کہ اس کا معنی افعال طبیعیہ ہوں جو شخص کے ساتھ مضموم اور لازم ہوں جیسے ''شَرُفَ '' اور ''کَرُمَ '' میں شرافت اور کرم کا معنی پایا جاتا ہے جو انسان کے ساتھ لازم صفات ہیں۔

خلاصہ یہ کہ صیمری نے جو کہا ہے کہ الفاظ اپنے معانی پر بالذات دلالت کرتے ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ الفاظ کا کوئی واضع نہیں بلکہ ان کا مقصد علم صرف اور علم اشتقاق والوں کے مذکورہ تین نکتوں کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

ف:۔ شارحؒ نے ''عِـلْـمَـیِ اِشْتِـقَـاقِ الـخ '' سے اشارہ کیا کہ علم صرف وعلم اشتقاق دو الگ الگ علوم ہیں۔ علم صرف وہ علم ہے جو مفرد الفاظ سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ اس میں کونسا حرف صحیح ہے اور کونسا معتل ہے، کونسا اصلی ہے اور کونسا زائد ہے۔ اور علم اشتقاق وہ علم ہے جو مفردات سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ کونسا لفظ اشتقاق میں اصل ہے اور کونسا فرع ہے۔

(۱) وَالْمَجَازُ فِی الْاَصْلِ مَفْعَلٌ مِنْ جَازَ الْمَکَانَ یَجُوْزُهٗ اِذَا تَعَدَّاهُ نُقِلَ اِلَی الْکَلِمَةِ الْجَائِزَةِ اَیْ الْمُتَعَدِّیَةِ مَکَانَهَا الْاَصْلِیَّ اَوِ الْکَلِمَةِ الْمُجَوَّزِ بِهَا عَلٰی مَعْنٰی اَنَّهُمْ جَازُوْا بِهَا وَعَدَوْهَا مَکَانَهَا الْاَصْلِیَّ (۲) کَذَا ذَکَرَ الشَّیْخُ فِیْ اَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ وَذَکَرَ الْمُصَنِّفُ اَنَّ الظَّاهِرَ اَنَّهٗ مِنْ قَوْلِهِمْ جَعَلْتُ کَذَا مَجَازًا اِلٰی حَاجَتِیْ اَیْ طَرِیْقًا عَلٰی اَنَّ مَعْنٰی جَازَ الْمَکَانَ سَلَکَهٗ فَاِنَّ الْمَجَازَ طَرِیْقٌ اِلٰی تَصَوُّرِ مَعْنَاهُ (۳) فَالْمَجَازُ مُفْرَدٌ وَمُرَکَّبٌ وَهُمَا مُخْتَلِفَانِ فَعَرَّفُوْا کُلًّا عَلٰی حِدَةٍ

اَمَّا الْمُفْرَدُ فَهُوَ الْکَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ ☆ اِحْتَرَزَ بِهَا عَنِ الْکَلِمَةِ قَبْلَ الْاِسْتِعْمَالِ فَاِنَّهَا لَیْسَتْ بِمَجَازٍ وَلَا حَقِیْقَةٍ فِیْ

غَیْرِ مَا وُضِعَتْ لَهٗ اِحْتَرَزَ بِهٖ عَنِ الْحَقِیْقَةِ مُرْتَجَلًا کَانَ اَوْ مَنْقُوْلًا اَوْ غَیْرَهُمَا، وَقَوْلُهٗ فِیْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ ☆ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ وُضِعَتْ وَقَیَّدَ بِذٰلِکَ لِیَدْخُلَ الْمَجَازُ الْمُسْتَعْمَلُ فِیْمَا وُضِعَ لَهٗ فِیْ اِصْطِلَاحٍ اٰخَرَ کَلَفْظِ الصَّلٰوةِ اِذَا اسْتَعْمَلَهُ الْمُخَاطِبُ بِعُرْفِ الشَّرْعِ فِی الدُّعَاءِ مَجَازًا فَاِنَّهٗ وَاِنْ کَانَ مُسْتَعْمَلًا فِیْمَا وُضِعَ لَهٗ فِی الْجُمْلَةِ فَلَیْسَ بِمُسْتَعْمَلٍ فِیْمَا وُضِعَ لَهٗ فِی الْاِصْطِلَاحِ الَّذِیْ بِهٖ وَقَعَ التَّخَاطُبُ اَعْنِی الشَّرْعَ وَلِیَخْرُجَ مِنَ الْحَقِیْقَةِ مَا یَکُوْنُ لَهٗ مَعْنًی اٰخَرُ بِاِصْطِلَاحٍ اٰخَرَ کَلَفْظِ الصَّلٰوةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ بِحَسْبِ الشَّرْعِ فِی الْاَرْکَانِ الْمَخْصُوْصَةِ فَاِنَّهٗ یَصْدُقُ عَلَیْهِ اَنَّهٗ کَلِمَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ فِیْ غَیْرِ مَا وُضِعَتْ لَهٗ لٰکِنْ بِحَسْبِ اِصْطِلَاحٍ اٰخَرَ وَهُوَ اللُّغَةُ لَا بِحَسْبِ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ

وَهُوَ الشَّرْعُ (۴) عَلٰی وَجْهٍ یَصِحُّ ☆ مُتَعَلِّقٌ بِالْمُسْتَعْمَلَةِ (۵) مَعَ قَرِیْنَةِ عَدَمِ اِرَادَتِهٖ اَیْ اِرَادَةِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فَلَا بُدَّ لِلْمَجَازِ مِنَ الْعَلَاقَةِ لِیَتَحَقَّقَ الْاِسْتِعْمَالُ عَلٰی وَجْهٍ یَصِحُّ وَاِنَّمَا قَیَّدَ بِکَوْنِهٖ عَلٰی وَجْهٍ یَصِحُّ وَاشْتَرَطَ الْعَلَاقَةَ لِیَخْرُجَ الْغَلَطُ مِنْ تَعْرِیْفِ الْمَجَازِ کَقَوْلِنَا خُذْ هٰذَا الْفَرَسَ مُشِیْرًا اِلَی الْکِتَابِ لِاَنَّ هٰذَا الْاِسْتِعْمَالَ لَیْسَ عَلٰی وَجْهٍ یَصِحُّ وَاِنَّمَا قَیَّدَ بِقَوْلِهٖ مَعَ قَرِیْنَةِ عَدَمِ اِرَادَتِهٖ لِیَخْرُجَ الْکِنَایَةُ لِاَنَّهَا مُسْتَعْمَلَةٌ فِیْ غَیْرِ مَا وُضِعَتْ لَهٗ مَعَ جَوَازِ اِرَادَةِ مَا وُضِعَتْ لَهٗ.

ترجمہ:۔ اور مجاز اصل میں مفعل کے وزن پر ''جَازَ الْمَکَانَ یَجُوْزُهٗ'' سے ہے جب مکان سے تجاوز کرلے نقل کیا گیا ہے اس کلمہ کی طرف جو تجاوز اور متعدی ہوا پنے اصلی مکان سے، یا اس کلمہ کی طرف طرف جس کے ذریعہ تجاوز کیا گیا ہو بایں معنی کہ اہل بیان اس کے ذریعہ اس کے ذریعہ تجاوز کرتے ہوں اور اس کو متعدی کرتے ہوں اس کے اصلی مکان سے، اسی طرح ذکر کیا ہے شیخ نے اسرار البلاغۃ میں، اور ذکر کیا ہے مصنف نے کہ ظاہر یہی ہے کہ ''جَعَلْتُ کَذَا مَجَازًا اِلٰی حَاجَتِیْ'' بمعنی طریق سے ہے بایں معنی کہ ''جاز المکان'' بمعنی راستہ میں چلنا، کیونکہ مجاز بھی طریق ہے تصور معنی کا، پس مجاز مفرد ہے اور مرکب، اور یہ دونوں مختلف ہیں اس لیے قوم نے تعریف کی ہے ہر ایک کی علیحدہ، بہر حال مفرد تو وہ کلمہ ہے جو مستعمل ہو، احتراز کیا اس کے ذریعہ اس کلمہ سے جو ابھی استعمال نہ ہوا ہو، کہ وہ مجاز نہیں ہے اور نہ حقیقت ہے، غیر موضوع لہ معنی میں، احتراز کیا اس کے ذریعہ حقیقت سے، مرتجل ہو یا منقول ہو یا اس کے

علاوہ ہو، اور ان کا قول "فِیْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ" متعلق ہے اس کے قول "وُضِعَتْ" کے ساتھ، اور مقید کیا گیا اس کے ساتھ تاکہ داخل ہو وہ مجاز جو مستعمل ہو موضوع لہ معنی میں دوسری اصطلاح کے اعتبار سے جیسے لفظ "صلوۃ" جب اس کو استعمال کرے مخاطب عرفِ شرع کے مطابق دعاء میں مجازاً، پس یہ اگر مستعمل ہے فی الجملہ موضوع لہ معنی میں مگر مستعمل نہیں ہے اس موضوع لہ معنی میں جس میں تخاطب واقع ہوا ہے یعنی اصطلاح شرع میں، اور تاکہ نکل جائے حقیقت سے وہ جس کے لیے ہو دوسرا معنی دوسری اصطلاح میں جیسے لفظ "صلوۃ" جو مستعمل ہے باعتبارِ شرع ارکان مخصوصہ میں پس اس پر صادق آتا ہے کہ یہ ایک کلمہ ہے جو مستعمل ہے غیر موضوع لہ معنی میں لیکن دوسری اصطلاح کے مطابق یعنی اصطلاح لغت میں، نہ کہ اس اعتبار سے جس میں تخاطب ہو رہا ہے اور وہ شرع ہے، صحیح طریقہ پر، یہ متعلق ہے "اَلْمُسْتَعْمَلَةُ" کے ساتھ، باوجود قرینہ کے اس کے مراد نہ ہونے کے، یعنی موضوع لہ مراد نہ ہونے کے، پس ضروری ہے مجاز کے لیے علاقہ تاکہ متحقق ہو سکے استعمال ایسے طریقہ پر جو صحیح ہو، اور بہر حال قید لگائی کہ ہو صحیح طریق پر اور شرط کر دیا علاقہ، تاکہ خارج ہو جائے غلط مجاز کی تعریف سے جیسے ہمارا قول "خُذْ هٰذَا الْفَرَسَ" اشارہ کرتے ہوئے کتاب کی طرف، کیونکہ یہ استعمال نہیں ہے طریقہ صحیح پر، اور بہر حال مقید کیا گیا اپنے قول "مَعَ قَرِيْنَةِ عَدَمِ اِرَادَتِهٖ" اس لیے تاکہ خارج ہو جائے کنایہ، کیونکہ وہ مستعمل ہے غیر موضوع لہ معنی میں ارادۂ موضوع لہ کے جواز کے ساتھ۔

تشریح:۔(۱) مصنفؒ حقیقت کی تعریف کے بعد اب مجاز کی بحث شروع کرنا چاہتے ہیں، اور یہاں اصل مقصود بھی مجاز ہے۔ یہاں تین باتوں کا بیان ہوگا (۱) مجاز کا لغوی معنی (۲) مجاز کی تقسیم (۳) علم بیان والوں کے نزدیک مجاز کی اصطلاحی تعریف۔

مجاز اصل میں "مَجْوَزٌ" بروزنِ "مَفْعَلٌ" ہے جو ظرف زمان، ظرف مکان اور مصدر میمی کا مشترک وزن ہے، پھر واؤ کی حرکت کو جیم ساکن کی طرف منتقل کیا اور واؤ ماقبل مفتوح کو الف سے بدل دیا "مَجَازٌ" بن گیا۔ مجاز کا فعل "جَازَ يَجُوْزُ" آتا ہے۔ "جَازَ الْمَكَانَ" اس وقت کہتے ہیں جب مکان سے تجاوز کر کے اس کو عبور کر دے۔ پھر علم بیان والوں نے اس کو لغوی معنی سے نقل کر کے اس کلمہ کا نام رکھ دیا جو قرینہ کے وسیلہ سے غیر موضوع لہ معنی میں استعمال ہو جائے جیسے "رَاَيْتُ اَسَدًا فِی الْحَمَّامِ" میں "اَسَدًا" بوجہ قرینہ (فِی الْحَمَّامِ) اپنے موضوع لہ معنی (حیوان مفترس) سے گذر کر غیر موضوع لہ معنی (رجل شجاع) میں استعمال ہوا ہے۔

شارحؒ نے "اَلْجَائِزَةُ اَیِ الْمُتَعَدِّيَةُ" سے اشارہ کیا ہے کہ مجاز مصدر بمعنی اسم فاعل ہے، اس وقت معنی ہوگا کہ مجاز وہ کلمہ ہے جو اپنے اصلی مکان (موضوع لہ معنی) سے گذر جائے غیر اصلی مکان (غیر موضوع لہ معنی) کی طرف۔ اور یا مجاز بمعنی اسم مفعول (اَلْمَجُوْزُ بِهَا) ہے یعنی وہ کلمہ جس کو اپنے اصلی مکان (موضوع لہ معنی) سے گذارا دیا گیا ہو غیر اصلی (غیر موضوع لہ معنی) کی طرف۔

(۲) چونکہ مجاز تین معانی میں مشترک ہے یعنی ظرف زمان، ظرف مکان اور مصدر میمی میں، تو سوال یہ ہے کہ اصطلاحی معنی کی

طرف ان تین میں سے کونسے معنی سے نقل ہوا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ظرف زمان سے تو منقول نہیں کیونکہ اس وقت لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت نہیں رہے گی۔ البتہ ظرف مکان اور مصدر میمی سے منقول ہونے میں اختلاف ہے۔ شیخ عبدالقاہر جرجانیؒ کی رائے یہ ہے کہ مصدر سے منقول ہے، پھر خواہ بمعنی اسم فاعل ہو اور یا بمعنی اسم مفعول ہو کما مر، اس وقت لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت ظاہر ہے۔

مگر ہمارے مصنفؒ نے اپنی ایضاح نامی کتاب میں ذکر کیا ہے کہ مجاز ظرفِ مکان سے منقول ہے یعنی مجاز بمعنی تجاوز اور گذرنے کی جگہ۔ پس مجاز اور طریق (راستہ) مرادف ہیں، لہذا مجاز ماخوذ ہے "جَعَلْتُ كَذَا مَجَازًا إِلَى حَاجَتِي" (میں نے فلاں چیز اپنی حاجت کے لیے راستہ بنایا)۔ شارحؒ "عَلَى أَنَّ مَعْنَى جَازَ الْمَكَانَ" سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ "جَازَ الْمَكَانَ" کا معنی یہ ہے کہ میرا گذرنا مکان میں ہوا ہے مکان میرا راستہ تھا، یہ معنی نہیں کہ میں مکان سے گذر گیا۔

شارحؒ کی عبارت "فَإِنَّ الْمَجَازَ طَرِيقٌ إِلَى الخ" مقدر کے لیے علت ہے تقدیری عبارت ہے "ثُمَّ نُقِلَ لِلْكَلِمَةِ الَّتِي اسْتُعْمِلَتْ فِي غَيْرِ مَاوُضِعَتْ لَهُ لِأَنَّ الْمَجَازَ طَرِيقٌ الى الخ"۔ مقصود اس سے منقول عنہ اور منقول الیہ معنی میں مناسبت بیان کرنا ہے کہ مجاز (غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل کلمہ) راستہ ہے مرادی اور مجازی معنی کے تصور کے لیے مثلاً لفظ "اَسَد" جب رجل شجاع سے مجاز ہو تو لفظ "اَسَد" اس مجازی معنی (رجل شجاع) کے تصور کے لیے راستہ ہے۔

(۳) دوسری بات مجاز کی تقسیم ہے۔ مجاز کی دو قسمیں ہیں، مفرد اور مرکب۔ چونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی حقیقت الگ ہے اور حقائق مختلفہ کو تفصیلی طور پر ایک تعریف میں جمع کرنا ممکن نہیں ہے، اس لیے ان دونوں کو بھی ایک تعریف میں جمع کرنا ممکن نہیں ہے لہذا ماتنؒ نے ہر ایک کی الگ تعریف کی ہے۔

پس مجاز مفرد وہ کلمہ ہے جو مستعمل ہو غیر موضوع لہ معنی میں اس اصطلاح کے مطابق غیر موضوع لہ معنی ہو جس میں خطاب ہو رہا ہے اس طرح مستعمل ہو کہ وہ استعمال صحیح ہو موضوع لہ معنی کے عدم ارادہ پر قرینہ کے ساتھ۔

☆ مصنفؒ نے اپنی اس تعریف میں پانچ قیدیں ذکر کی ہیں شارحؒ نے ان قیود کے فوائد کو ذکر کیا ہے (۱) "اَلْمُسْتَعْمَلَةُ" کہ کلمہ مستعمل ہو، اس قید سے احتراز مقصود ہے اس کلمہ سے جو موضوع تو ہو مگر اب تک استعمال نہ ہوا ہو تو ایسا کلمہ نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے۔ (۲) دوسری قید "فِي غَيْرِ مَاوُضِعَتْ لَهُ" ہے اس قید سے مقصود حقیقت سے احتراز کرنا ہے کیونکہ لفظ حقیقت اپنے موضوع لہ معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ پھر حقیقت کا اطلاق تین کلمات پر ہوتا ہے، مرتجل، منقول اور مشترک۔ اگر لفظ کے مفہوم میں تعدد ہو تو اگر ہر ایک مفہوم الگ ہو ایک سے دوسرے کی طرف لفظ منقول نہ ہوا ہو تو یہ مشترک ہے۔ اور اگر ایک مفہوم سے دوسرے کی طرف نقل ہوا ہو تو منقول عنہ اور منقول الیہ میں مناسبت ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر مناسبت نہیں تو یہ مرتجل ہے اور اگر مناسبت ہے تو دیکھا جائے کہ منقول عنہ نسیا منسیا ہے یا نسیا منسیا نہیں ہے، اگر نسیا منسیا ہے تو یہ منقول ہے اور اگر نسیا منسیا نہیں ہے تو اول میں حقیقت اور ثانی میں مجاز ہے۔

☆(۳) تیسری قید "فِیْ اِصْطِلاحٍ بِهِ التَّخَاطُب الخ" ہے، جار مجرور ملکر "وُضِعَتْ" کے ساتھ متعلق ہے۔ یہ قید ایک حیثیت سے داخل کرنے والی ہے اور دوسری حیثیت سے خارج کرنے والی ہے۔ یعنی یہ قید اس مجاز کو مجاز کی تعریف میں داخل کرنے کے لیے ہے جو مجاز کسی دوسری اصطلاح کے مطابق موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو، مگر جس اصطلاح کے مطابق کلام ہو رہا ہو اس کے مطابق موضوع لہ معنی میں مستعمل نہ ہو بلکہ غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو جیسے لفظ "صَلٰوۃ" کو جب مخاطِب (بمعنی متکلم) عرف شریعت کے مطابق دعاء میں استعمال کرے تو یہ مجاز ہے کیونکہ لفظ "صَلٰوۃ" اس وقت اگرچہ فی الجملہ یعنی دوسری اصطلاح کے مطابق موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے مگر جس اصطلاح (یعنی شرعی اصطلاح) میں خطاب ہو رہا ہے اس کے مطابق "صَلٰوۃ" بمعنی دعاء موضوع لہ معنی میں مستعمل نہیں کیونکہ شریعت کی اصطلاح میں "صَلٰوۃ" کا موضوع لہ معنی ارکان مخصوصہ ہے۔

اور یہی قید دوسری حیثیت سے مجاز کی تعریف سے غیر معرَّف کو معرَّف سے خارج کرنے والی ہے یعنی اس حقیقت کو مجاز کی تعریف سے خارج کرتی ہے جس کے لیے کسی دوسری اصطلاح میں کوئی اور معنی ہو مثلاً لفظ "صَلٰوۃ" جب شریعت کی اصطلاح میں ارکان مخصوصہ میں مستعمل ہو تو یہ حقیقت ہے کیونکہ موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے، مگر لغت والوں کی اصطلاح میں چونکہ اس وقت لفظ "صَلٰوۃ" غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے لہٰذا اس پر ان کی اصطلاح کے مطابق مجاز کی تعریف صادق ہے کہ "کَلِمَۃٌ مُسْتَعْمَلَۃٌ فِیْ غَیْرِ مَا وُضِعَتْ لَہٗ"۔ پس اس قسم کی حقیقت کو مجاز کی تعریف سے خارج کرنے کے لیے قید لگائی کہ "فِیْ اِصْطِلاحٍ بِهِ التَّخَاطُب" کہ لفظ "صَلٰوۃ" اس وقت لغویین کی اصطلاح میں اگرچہ موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے مگر اصطلاح شریعت (جس کے مطابق کلام ہو رہا ہے) میں چونکہ لفظ "صَلٰوۃ" موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے اس لیے یہ مجاز کی تعریف سے خارج ہے۔

(۴) مجاز کی تعریف میں "عَلٰی وَجْهٍ یَصِحُّ" کا مطلب یہ ہے کہ مجاز وہ کلمہ ہے کہ غیر موضوع لہ معنی میں اس کا استعمال صحیح ہو یعنی حقیقی اور مجازی معنی میں علاقہ اور مناسبت پائی جاتی ہو مثلاً اسد اور رجل شجاع میں شجاعت والی مناسبت پائی جاتی ہے لہٰذا اس مناسبت کی وجہ سے لفظ اسد بمعنی رجل شجاع صحیح ہے۔ اسی قید کی وضاحت کے لیے مصنفؒ نے آگے تفریع کی ہے کہ "فَلَابُدَّ لِلْمَجَازِ مِنَ الْعَلَاقَۃِ" کہ حقیقت اور مجاز میں علاقہ اور مناسبت ضروری ہے تاکہ مجازی معنی میں اس کا استعمال صحیح ہو۔

اور یہ قید مصنفؒ نے اس لیے لگائی ہے تاکہ مجاز کی تعریف سے غلط خارج ہو جائے مثلاً کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے "خُذْ هٰذَا الْفَرَسَ" کہنا غلط ہے کیونکہ کتاب اور فرس میں کوئی مناسبت نہیں ہے پس فرس کا بمعنی کتاب استعمال صحیح نہیں ہے یعنی دونوں میں علاقہ نہیں ہے اس لیے یہ مجاز کی تعریف سے خارج ہے۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے "مُتَعَلِّقٌ بِالْمُسْتَعْمَلَۃِ" سے یہ بتایا ہے کہ "عَلٰی وَجْهٍ یَصِحُّ" جار مجرور "الْمُسْتَعْمَلَۃِ" کے ساتھ متعلق ہے۔

(۵) مجاز کی تعریف میں "مَعَ قَرِيْنَةِ عَدَمِ إِرَادَتِه" کا مطلب یہ ہے کہ مجاز میں اس بات پر قرینہ کا ہونا ضروری ہے کہ موضوع لہ معنی مراد نہیں ہے جیسے "رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِيْ" میں "يَرْمِيْ" قرینہ ہے کہ یہاں اسد سے مراد حیوان مفترس نہیں ہے بلکہ رجل شجاع مراد ہے۔ اور اگر یہ قرینہ نہ ہوتا تو اسد بمعنی حیوان مفترس ہوتا۔ اور یہ قید مجاز کی تعریف میں اس لیے بڑھائی ہے تا کہ مجاز کی تعریف سے کنایہ خارج ہو جائے کیونکہ کنایہ اگرچہ مجاز کی طرح غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہوتا ہے مگر کنایہ میں مجاز کے برعکس موضوع لہ معنی کا ارادہ کرنا بھی جائز ہوتا ہے جیسے "فُلَانٌ طَوِيْلُ النِّجَادِ" سے طول قامت مراد لینا کنایہ ہے مجاز نہیں ہے کیونکہ اس سے اس کے حقیقی معنی (طول نجاد) کا ارادہ بھی جائز ہے اور مجاز میں حقیقی معنی کا ارادہ جائز نہیں ہوتا۔

(۱) وَكُلٌّ مِنْهُمَا أَيِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ لُغَوِيٌّ وَشَرْعِيٌّ وَعُرْفِيٌّ خَاصٌّ وَهُوَ مَا يَتَعَيَّنُ نَاقِلُهُ كَالنَّحْوِيِّ وَالصَّرْفِيِّ وَغَيْرِ ذَالِكَ أَوْ عُرْفِيٌّ عَامٌّ وَهُوَ مَا لَا يَتَعَيَّنُ نَاقِلُهُ، (۲) وَهٰذِهِ النِّسْبَةُ فِي الْحَقِيْقَةِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْوَاضِعِ فَإِنْ كَانَ وَاضِعُهَا وَاضِعُ اللُّغَةِ فَلُغَوِيَّةٌ وَإِنْ كَانَ الشَّارِعُ فَشَرْعِيَّةٌ وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسِ وَفِي الْمَجَازِ بِاعْتِبَارِ الْاِصْطِلَاحِ الَّذِيْ وَقَعَ الْاِسْتِعْمَالُ فِيْ غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ فِيْ ذَالِكَ الْاِصْطِلَاحِ فَإِنْ كَانَ هُوَ اِصْطِلَاحُ اللُّغَةِ فَالْمَجَازُ لُغَوِيٌّ وَإِنْ كَانَ اِصْطِلَاحَ الشَّرْعِ فَشَرْعِيٌّ وَإِلَّا فَعُرْفِيٌّ عَامٌّ أَوْ خَاصٌّ، (۳) كَأَسَدٍ لِلسَّبُعِ الْمَخْصُوْصِ وَالرَّجُلِ الشُّجَاعِ فَإِنَّهُ حَقِيْقَةٌ لُغَوِيَّةٌ فِي السَّبُعِ وَمَجَازٌ لُغَوِيٌّ فِي الرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَصَلٰوةٍ لِلْعِبَادَةِ الْمَخْصُوْصَةِ وَالدُّعَاءِ فَإِنَّهَا حَقِيْقَةٌ شَرْعِيَّةٌ فِي الْعِبَادَةِ مَجَازٌ شَرْعِيٌّ فِي الدُّعَاءِ وَفِعْلٍ لِلَّفْظِ الْمَخْصُوْصِ أَعْنِيْ مَا دَلَّ عَلٰى مَعْنًى فِيْ نَفْسِهِ مُقْتَرِنٍ بِأَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ وَالْحَدَثِ فَإِنَّهُ حَقِيْقَةٌ عُرْفِيَّةٌ خَاصَّةٌ أَعْنِيْ نَحْوِيَّةً فِي اللَّفْظِ مَجَازٌ نَحْوِيٌّ فِي الْحَدَثِ وَدَابَّةٍ لِذِي الْأَرْبَعِ وَالْإِنْسَانِ فَإِنَّهَا حَقِيْقَةٌ عُرْفِيَّةٌ عَامَّةٌ فِي الْأَوَّلِ مَجَازٌ عُرْفِيٌّ عَامٌّ فِي الثَّانِيْ۔

ترجمہ:۔ اور ہر ایک دونوں میں سے یعنی حقیقت اور مجاز میں سے لغوی ہے اور شرعی ہے اور عرفی ہے، عرف خاص ہو اور وہ وہ ہے کہ متعین ہو اس کا ناقل جیسے نحوی اور صرفی وغیرہ، یا عرف عام ہو اور وہ وہ ہے کہ متعین نہ ہو اس کا ناقل، اور یہ نسبت حقیقت میں تو واضع کے لحاظ سے ہے کہ اگر ہو اس کا واضع لغت کا واضع تو حقیقت لغویہ ہے اور اگر ہو شارع تو حقیقت شرعیہ ہے، وعلی ہذا القیاس ۔اور مجاز میں اصطلاح کے اعتبار سے جو واقع ہوا ہے استعمال غیر موضوع لہ معنی میں اس اصطلاح کے اعتبار سے، کہ اگر ہو وہ اصطلاح لغوی، تو مجاز لغوی ہے اور اگر ہو اصطلاح شرع تو مجاز شرعی ہے ورنہ عرفی ہے عام ہو یا خاص، جیسے لفظ اسد سبع مخصوص کے لیے اور رجل شجاع کے لیے کہ یہ حقیقت لغویہ ہے سبع میں اور مجاز لغوی ہے رجل شجاع میں، اور لفظ صلوۃ عبادت مخصوصہ کے لیے اور دعاء کے لیے کہ یہ حقیقت شرعیہ ہے عبادت میں اور مجاز شرعی ہے دعاء میں اور لفظ فعل ایک خاص لفظ کے لیے یعنی وہ کہ دلالت کرے معنی پر بذاتہ مقترن ان تین زمانوں میں سے ایک کے ساتھ، اور معنی حدثی کے لیے، کہ حقیقت عرفیہ خاصہ یعنی نحویہ ہے لفظ میں، مجاز نحوی ہے حدث میں، اور لفظ دابۃ چوپائے کے لیے اور انسان کے لیے، کہ یہ حقیقت عرفیہ عامہ ہے اول میں، مجاز عرفی عام ہے ثانی میں۔

تشریح:۔(۱) مصنفؒ حقیقت اور مجاز کی تعریف سے فارغ ہو گئے، یہاں سے حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کی چار انواع ذکر کرنا چاہتے ہیں یعنی لغوی، شرعی، عرفی خاص اور عرفی عام۔ لغوی سے مراد یہ ہے کہ لفظ کو کسی معنی کے لیے وضع کرنے والے اہل لغت ہوں۔ اور شرعی کا مطلب یہ ہے کہ شارع (شارع سے مراد باری تعالیٰ ہیں اور کبھی اس لفظ کا اطلاق پیغمبر ﷺ پر بھی ہوتا ہے) نے کسی لفظ کو لغوی معنی سے شرعی معنی کی طرف نقل کیا ہو جیسے لفظ ''صَلٰوۃ'' کو دعاء سے ارکان مخصوصہ کی طرف نقل کیا گیا ہے۔ اور عرفی خاص وہ ہے جس کو لغوی معنی سے نقل کرنے والے کسی خاص فن اور شعبے کے لوگ ہوں جیسے اہل صرف، اہل نحو اور اہل منطق وغیرہ۔ اور عرفی عام وہ ہے کہ جس کو لغوی معنی سے نقل کرنے والے کسی خاص شعبہ کے ساتھ منسلک متعین لوگ نہ ہوں بلکہ زبان کے تمام لوگوں نے نقل کیا ہو۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ لغوی، شرعی اور عرفی میں جو لغت، شرع اور عرف کی طرف نسبت پائی جاتی ہے یہ حقیقت میں واضع کے اعتبار سے ہوتی ہے، یعنی اگر حقیقت کو وضع کرنے والا اہل لغت میں سے ہو تو اس حقیقت کو حقیقتِ لغویہ کہتے ہیں، اور اگر حقیقت کا واضع شارع ہوں تو اس کو حقیقتِ شرعیہ کہتے ہیں، اور اگر حقیقت کا واضع اہل عرف میں سے ہو تو اس کو حقیقت عرفیہ کہتے ہیں۔

اور مجاز کا چونکہ واضع نہیں ہوتا ہے لہذا مجاز میں یہ نسبت اس اصطلاح کے اعتبار سے ہوگی جس اصطلاح کے مطابق مجاز غیر موضوع لہ معنی میں استعمال ہوا ہے، پس اگر اہل لغت کی اصطلاح میں غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو تو یہ مجازِ لغوی ہے اور اگر اصطلاحِ شریعت کے مطابق غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو تو یہ مجاز شرعی ہے اور اگر عرفِ خاص یا عام کی اصطلاح کے مطابق غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو تو اس کو مجاز عرفی کہتے ہیں۔

(۳) پس لفظ ''اَسَد'' بمعنی مخصوص درندہ حقیقتِ لغویہ کی مثال ہے اور بمعنی رجل شجاع مجازِ لغوی کی مثال ہے۔ اور ''صَلٰوۃ'' بمعنی مخصوص عبادت (نماز) حقیقتِ شرعیہ کی مثال ہے اور بمعنی دعاء مجازِ شرعی کی مثال ہے۔ اور فعل بمعنی مخصوص لفظ یعنی وہ لفظ جو اپنے معنی پر خود دلالت کرے اور تین زمانوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مقترن ہو حقیقت عرف خاص کی مثال ہے یعنی نحات کے عرف میں فعل بمعنی مخصوص لفظ حقیقتِ عرف خاص ہے، اور فعل بمعنی حدث (یعنی بمعنی مصدری) مجاز عرفِ خاص کی مثال ہے۔ اور ''دَابَّۃ'' بمعنی چوپایہ حقیقت عرف عام کی مثال ہے اور ''دَابَّۃ'' بمعنی بے حیثیت انسان مجاز عرفِ عام کی مثال ہے۔

فائدہ:۔ عرفِ خاص کسی مخصوص فن اور صنعت والوں کی اصطلاح کو کہتے ہیں لہذا عرفِ خاص شریعت کی اصطلاح کو بھی شامل ہے مگر شارع کے احترام کے پیش نظر اصطلاح شرعی کو مستقل اصطلاح قرار دیا ہے۔

(۱)وَالْمَجَازُ مُرْسَلٌ اِنْ كَانَتِ الْعَلَاقَةُ الْمُصَحِّحَةُ غَيْرَ الْمُشَابَهَةِ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ وَالْحَقِيقِيِّ وَاِلَّا فَاِسْتِعَارَةٌ فَعَلَى هٰذَا الْاِسْتِعَارَةُ هِيَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيمَا شُبِّهَ بِمَعْنَاهُ الْاَصْلِيِّ لِعَلَاقَةِ الْمُشَابَهَةِ كَاَسَدٍ فِي قَوْلِنَا رَأَيْتُ اَسَدًا يَرْمِيْ (۲) وَكَثِيرًا مَا تُطْلَقُ الْاِسْتِعَارَةُ عَلَى فِعْلِ الْمُتَكَلِّمِ اَعْنِيْ عَلَى اِسْتِعْمَالِ اِسْمِ الْمُشَبَّهِ بِهِ فِي الْمُشَبَّهِ فَعَلَى هٰذَا يَكُوْنُ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَيَصِحُّ مِنْهُ الْاِشْتِقَاقُ فَهُمَا اَيِ الْمُشَبَّهُ بِهِ وَالْمُشَبَّهُ مُسْتَعَارٌ مِنْهُ وَمُسْتَعَارٌ لَهُ وَاللَّفْظُ اَيْ لَفْظُ الْمُشَبَّهِ بِهِ مُسْتَعَارٌ (۳) لِاَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ الَّذِيْ اُسْتُعِيْرَ مِنْ اَحَدٍ فَاُلْبِسَ غَيْرُهُ. (۴) وَالْمُرْسَلُ وَهُوَ مَا كَانَ الْعَلَاقَةُ غَيْرَ الْمُشَابَهَةِ كَالْيَدِ الْمَوْضُوْعَةِ لِلْجَارِحَةِ الْمَخْصُوْصَةِ اِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي النِّعْمَةِ لِكَوْنِهَا بِمَنْزِلَةِ الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ لِلنِّعْمَةِ لِاَنَّ النِّعْمَةَ مِنْهَا تَصْدُرُ وَتَصِلُ اِلَى الْمَقْصُوْدِ (۵) وَكَالْيَدِ فِي الْقُدْرَةِ لِاَنَّ اَكْثَرَ مَا يَظْهَرُ سُلْطَانُ الْقُدْرَةِ يَكُوْنُ فِي الْيَدِ وَبِهَا يَكُوْنُ الْاَفْعَالُ الدَّالَّةُ عَلَى الْقُدْرَةِ مِنَ الْبَطْشِ وَالضَّرْبِ وَالْقَطْعِ وَالْاَخْذِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ (۶) وَالرَّاوِيَةِ الَّتِيْ هِيَ فِي الْاَصْلِ اِسْمٌ لِلْبَعِيْرِ الَّذِيْ يَحْمِلُ الْمَزَادَةَ اِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الْمَزَادَةِ اَيِ الْمَزُوْدِ الَّذِيْ يُجْعَلُ فِيْهِ الزَّادُ اَيِ الطَّعَامُ الْمُتَّخَذُ لِلسَّفَرِ وَالْعَلَاقَةُ كَوْنُ الْبَعِيْرِ حَامِلًا لَهَا وَبِمَنْزِلَةِ الْعِلَّةِ الْمَادِيَّةِ.

ترجمہ:۔ اور مجاز مرسل اگر ہو علاقہ مصححہ مشابہت کے علاوہ مجازی اور حقیقی معنی کے درمیان، ورنہ استعارہ ہے پس اس تفسیر پر استعارہ وہ لفظ ہے جو مستعمل ہو ایسے معنی میں جس کو تشبیہ دی گئی ہو معنی اصلی کے ساتھ علاقہ مشابہت کی وجہ سے جیسے لفظ اسد ہمارے قول ''رَأَيْتُ اَسَدًا يَرْمِيْ'' میں، اور بکثرت اطلاق کیا جاتا ہے استعارہ کا فعل متکلم پر یعنی اسم مشبہ بہ کو مشبہ میں استعمال کرنے پر، پس اس اطلاق پر استعارہ ہوگا مصدر، اور صحیح ہوگا اس سے اشتقاق، پس وہ دونوں یعنی مشبہ بہ اور مشبہ مستعار منہ اور مستعار لہ ہے، اور لفظ یعنی لفظ مشبہ بہ مستعار ہے کیونکہ وہ بمنزلہ اس لباس کے ہے جو استعارۃً لیا گیا ہو کسی ایک سے اور پہنا دیا ہو دوسرے کو۔ اور مرسل، اور وہ وہ ہے جس میں ہو علاقہ مشابہت کے علاوہ جیسے لفظ ید جو موضوع ہے جارحہ مخصوصہ کے لیے جب اسے استعمال کیا جائے نعمت میں بوجہ ہونے اس کے علت فاعلیہ نعمت کے لیے کیونکہ نعمت اس سے صادر ہوتی ہے اور پہنچتی ہے مقصود تک، اور جیسے ید قدرت میں کیونکہ اکثر ظہور غلبہ قدرت کا ہاتھ سے ہوتا ہے اور اسی سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جو دال ہوتے ہیں قدرت پر جیسے بطش اور ضرب اور قطع اور اخذ وغیرہ، اور جیسے راویۃ جو اصل میں نام ہے اس اونٹ کا جو اٹھاتا ہے مزادہ کو جب استعمال کیا جائے مزادہ میں، یعنی توشہ دان میں جس میں رکھا جاتا ہے زاد، یعنی وہ طعام جو سفر کے لیے تیار کیا گیا ہو، اور علاقہ اونٹ کا اس کو حامل ہونا اور بمنزلہ علت مادیہ ہونا ہے۔

تشریح:۔ (۱) سابق میں یہ بات معلوم ہوگئی کہ مجاز کے لیے ضروری ہے کہ حقیقت کے ساتھ مناسبت اور علاقہ رکھتا ہو، تو اب یہاں سے مصنفؒ نے مجاز کی علاقہ کے اعتبار سے دو قسمیں بنائی ہیں۔ مرسل اور استعارہ۔ پس اگر مجاز کو صحیح بنانے والا علاقہ مشابہت کے علاوہ ہو مثلاً سببیت اور مسببیت کا علاقہ ہو تو اس کو مجاز مرسل کہتے ہیں اور اگر مجاز اور حقیقت میں مشابہت کا علاقہ ہو تو اس مجاز کو استعارہ کہتے ہیں۔ پس استعارہ وہ لفظ ہے جو ایسے معنی میں مستعمل ہو جس کو اصلی اور حقیقی معنی کے ساتھ مشابہ قرار دیا گیا ہو علاقہ مشابہت کی وجہ

ہے، جیسے "رَأَیْتُ اَسَدًا یَرْمِیْ" میں "اَسَدًا" بمعنی رجل شجاع ہے، اور رجل شجاع ایسا معنی ہے جو لفظ اسد کے حقیقی معنی (حیوان مفترس) کے ساتھ علاقہ مشابہت رکھتا ہے، لہٰذا اسد بمعنی رجل شجاع استعارہ ہے۔

فائدہ:۔ مجازِ مرسل کو مرسل اس لیے کہتے ہیں کہ مرسل بمعنی مطلق ہے تو چونکہ یہ مقابل ہے استعارہ کا، اور استعارہ میں یہ دعویٰ پایا جاتا ہے کہ مشبہ مشبہ بہ کی جنس سے ہے، جبکہ مجاز مرسل مطلق ہے اس میں یہ دعویٰ نہیں پایا جاتا ہے اس لیے اس کو مرسل کہتے ہیں۔

فائدہ:۔ مصنفؒ نے یہاں استعارہ کو مجاز کی قسم اور مجازِ مرسل کا قسیم قرار دیا ہے، یہ بیانیین کی اصطلاح ہے، ان کے برخلاف اصولیین اپنی اصطلاح میں ہر مجاز پر استعارہ کا اطلاق کرتے ہیں، لہٰذا ان دونوں اصطلاحوں کو سمجھنا ضروری ہے تا کہ کہیں کوئی تنگی پیش نہ آئے۔

(۲) شارحؒ نے استعارہ کی جو تعریف کی ہے اس کے مطابق استعارہ لفظ کی صفت ہے یعنی "رَأَیْتُ اَسَدًا یَرْمِیْ" میں لفظ اسد استعارہ ہے، جبکہ حقیقت میں لفظ اسد مستعار ہے، پس یہ از قبیل مصدر بمعنی اسم مفعول ہے۔ اب کہتے ہیں کہ یوں بھی بکثرت ہوتا ہے کہ استعارہ کا اطلاق متکلم کے فعل پر ہوتا ہے یعنی مشبہ بہ کے اسم کو مشبہ میں استعمال کرنے کو استعارہ کہتے ہیں، اس وقت استعارہ اسم مفعول کے معنی میں نہ ہوگا بلکہ مصدری معنی پر برقرار رہے گا، لہٰذا اس صورت میں لفظ استعارہ سے اشتقاق کرنا صحیح ہوگا، مثلاً متکلم کو مستعیر، اور مشبہ بہ کے معنی (مثلاً لفظ اسد کے معنی) کو مستعار منہ اور مشبہ کے معنی (مثلاً رجل شجاع کے معنی) کو مستعار لہ اور لفظ مشبہ بہ (مثلاً لفظ اسد) کو مستعار کہا جائے گا۔

(۳) مشبہ بہ کے معنی کو مستعار منہ اور مشبہ کے معنی کو مستعار لہ اور لفظ مشبہ بہ کو مستعار کہنے کی وجہ یہ ہے کہ مستعار اس لباس کی طرح ہے جو مالک سے لے کر کسی دوسرے شخص کو عاریۃً پہنایا جائے، مالک کو مستعار منہ اور لباس کو مستعار اور جس کو پہنایا جائے اس کو مستعار لہ کہتے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی مشبہ بہ کے معنی (مثلاً حیوان مفترس) سے لفظ مشبہ بہ (مثلاً اسد) لے کر مشبہ کے معنی (مثلاً رجل شجاع) میں استعمال کیا ہے اس لیے مشبہ بہ کے معنی کو مستعار منہ اور مشبہ کے معنی کو مستعار لہ اور لفظِ مشبہ بہ کو مستعار کہتے ہیں۔

(۴) ماقبل میں مجاز کو تقسیم کیا تھا استعارہ اور مجازِ مرسل کی طرف۔ یہاں سے مجازِ مرسل کی تین مثالوں کو ذکر کیا ہے۔ مجاز مرسل وہ ہے جس کا حقیقت کے ساتھ مشابہت کا علاقہ نہ ہو جیسے "کَثُرَتْ اَیَادِیْ فُلَانٍ عِنْدِیْ" (فلاں کے بہت احسانات ہیں میرے اوپر) جس میں "یَد" جو مخصوص عضو (ہاتھ) کے لیے موضوع ہے کو نعمت کے معنی میں استعمال کیا ہے کیونکہ "یَد" بمعنی ہاتھ نعمت کے لیے علت فاعلی کے درجہ میں ہے اس لیے کہ نعمت "یَد" بمعنی ہاتھ سے صادر ہوتی ہے اور مقصود یعنی منعم علیہ تک پہنچتی ہے، لہٰذا یہاں حقیقت اور مجاز میں سببیت اور مسببیت کا علاقہ ہے۔ باقی "یَد" نعمت کے لیے علتِ فاعلی نہیں ہے بلکہ علتِ فاعلی کے درجہ میں ہے کیونکہ درحقیقت نعمت عطاء کرنے والا ہاتھ نہیں بلکہ صاحب ہاتھ ہے۔

(۵) مجاز مرسل کی دوسری مثال عربوں کا قول ہے "لِلْاَمِیْرِ یَدٌ" (امیر کے لیے قدرت ہے) جس میں "یَد" کو قدرت کے معنی میں استعمال کیا ہے کیونکہ "یَد" بمعنی ہاتھ قدرت کے لیے سبب ہے یہ کیونکہ قدرت کے آثار اکثر ہاتھ سے ظاہر ہوتے ہیں اور ہاتھ ہی

سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جو قدرت پر دلالت کرتے ہیں مثلاً پکڑنا، مارنا، کاٹنا، لینا، دفع اور منع کرنا، ان سب کا صدور ہاتھ سے ہوتا ہے۔ لہذا اس مثال میں بھی حقیقت اور مجاز میں سببیت اور مسببیت کا علاقہ ہے۔

سلطان بمعنی تاثیر و غلبہ۔ "اَوْفِی الْیَدِ" میں "فِی" بمعنی باء ہے "اَیْ بِالْیَدِ"۔ اور "بِھَا یَکُوْنُ الْاَفْعَالُ الدَّالَّۃُ" ماقبل جملہ کے لیے عطف تفسیری ہے۔

(٦) مجاز مرسل کی تیسری مثال ہے "رَاوِیَۃ" کو بمعنی "مَزَادَۃ" استعمال کرنا۔ "رَاوِیَۃ" وہ اونٹ ہے جس پر مزادہ (پانی کا برتن) لادا جاتا ہے۔ صحیح یہ ہے کہ "رَاوِیَۃ" کا مفہوم صرف اونٹ نہیں ہے بلکہ اونٹ، خچر اور گدھا سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ پس "رَاوِیَۃ" (بمعنی اونٹ) سے پانی کا برتن مراد لینا مجاز مرسل ہے۔ حقیقت اور مجاز میں علاقہ مجاورت اور اتصال کا ہے کیونکہ اونٹ کا مزادہ کو اٹھانا مستلزم ہے مجاورت اور اتصال کو، لہذا اونٹ اور مزادہ میں اتصال پایا جاتا ہے۔ اور یا دونوں میں علاقہ یہ ہے کہ اونٹ مزادہ کے لیے علت مادی اور علت وجودی کے درجہ میں ہے کیونکہ پانی کے برتن کو اس وقت تک مزادہ نہیں کہا جاتا ہے جب تک کہ اس برتن کو اونٹ پر لادا نہ جائے، پس پانی کے اس برتن سے پہلے اونٹ کا ہونا ضروری ہے جیسے شی سے پہلے اس کے مادہ کا وجود ضروری ہے، لہذا اونٹ مزادہ کے لیے بمنزلہ علت مادیہ کے ہے۔

فائدہ: شارحؒ نے "مَزَادَۃ" کا معنی "مِزْوَد" سے کیا ہے جو کہ صحیح نہیں ہے کیونکہ "مَزَادَۃ" وہ برتن ہے جس میں پانی لایا جاتا ہے اور "مِزْوَد" وہ برتن ہے جس میں زاد راہ رکھا جاتا ہے یعنی جس میں سفر میں ساتھ لے جانے والا کھانا رکھا جاتا ہے، لہذا دونوں میں فرق ہے، اس لیے شارحؒ کا "مَزَادَۃ" کا معنی "مِزْوَد" سے کرنا درست نہیں ہے۔

(١) وَلَمَّا اَشَارَ بِالْمِثَالِ اِلٰی بَعْضِ اَنْوَاعِ الْعَلَاقَۃِ اَخَذَ فِی التَّصْرِیْحِ بِالْبَعْضِ الْاٰخَرِ مِنْ اَنْوَاعِ الْعَلَاقَۃِ فَقَالَ وَمِنْہُ اَیْ مِنَ الْمُرْسَلِ تَسْمِیَۃُ الشَّیْءِ بِاِسْمِ جُزْئِہٖ (٢) فِیْ ھٰذِہِ الْعِبَارَۃِ نَوْعُ تَسَامُحٍ وَالْمَعْنٰی اَنَّ فِیْ ھٰذِہِ التَّسْمِیَۃِ مَجَازًا مُرْسَلًا وَھُوَ اللَّفْظُ الْمَوْضُوْعُ لِجُزْءِ الشَّیْءِ عِنْدَ اِطْلَاقِہٖ عَلٰی نَفْسِ ذٰلِکَ الشَّیْءِ کَالْعَیْنِ وَھِیَ الْجَارِحَۃُ الْمَخْصُوْصَۃُ فِی الرَّبِیْئَۃِ وَھِیَ الشَّخْصُ الرَّقِیْبُ وَالْعَیْنُ جُزْءٌ مِنْہُ، (٣) وَیَجِبُ اَنْ یَکُوْنَ الْجُزْءُ الَّذِیْ یُطْلَقُ عَلَی الْکُلِّ مِمَّا یَکُوْنُ لَہٗ مِنْ بَیْنِ الْاَجْزَاءِ مَزِیْدُ اخْتِصَاصٍ بِالْمَعْنَی الَّذِیْ قُصِدَ بِالْکُلِّ مَثَلًا لَا یَجُوْزُ اِطْلَاقُ الْیَدِ اَوِ الْاِصْبَعِ عَلَی الرَّبِیْئَۃِ (٤) وَعَکْسُہٗ اَیْ وَمِنْہُ عَکْسُ الْمَذْکُوْرِ یَعْنِیْ تَسْمِیَۃَ الشَّیْءِ بِاِسْمِ کُلِّہٖ کَالْاَصَابِعِ الْمُسْتَعْمَلَۃِ فِی الْاَنَامِلِ الَّتِیْ ھِیَ اَجْزَاءٌ مِنَ الْاَصَابِعِ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَھُمْ فِیْ اٰذَانِھِمْ۔ (٥) وَتَسْمِیَتُہٗ اَیْ وَمِنْہُ تَسْمِیَۃُ الشَّیْءِ بِاِسْمِ سَبَبِہٖ نَحْوُ رَعَیْنَا الْغَیْثَ اَیِ النَّبَاتَ الَّذِیْ سَبَبُہُ الْغَیْثُ (٦) اَوْ تَسْمِیَۃُ الشَّیْءِ بِاِسْمِ مُسَبَّبِہٖ نَحْوُ اَمْطَرَتِ السَّمَاءُ نَبَاتًا اَیْ غَیْثًا لِکَوْنِ النَّبَاتِ مُسَبَّبًا عَنْہُ (٧) وَاَوْرَدَ فِی الْاِیْضَاحِ فِیْ اَمْثِلَۃِ تَسْمِیَۃِ السَّبَبِ بِاِسْمِ الْمُسَبَّبِ قَوْلَھُمْ فُلَانٌ اَکَلَ الدَّمَ اَیِ الدِّیَۃَ الْمُسَبَّبَۃَ عَنِ الدَّمِ وَھُوَ سَھْوٌ بَلْ ھُوَ مِنْ قَبِیْلِ

تَسْمِيَةُ الْمُسَبَّبِ بِاسْمِ السَّبَبِ (٨) اَوْمَا كَانَ عَلَيْهِ اَىْ تَسْمِيَةُ الشَّيْ بِاسْمِ الشَّيْ الَّذِىْ كَانَ هُوَ عَلَيْهِ فِى الزَّمَانِ الْمَاضِىْ لٰكِنَّهٗ لَيْسَ عَلَيْهِ الْآنَ نَحْوُ فَاٰتُوا الْيَتَامٰى اَمْوَالَهُمْ اَىِ الَّذِيْنَ كَانُوْا يَتَامٰى قَبْلَ ذَالِكَ اِذْ لَا يُتْمَ بَعْدَ الْبُلُوْغِ (٩) اَوْ تَسْمِيَةُ الشَّيْ بِاسْمِ مَا يَؤُوْلُ ذَالِكَ الشَّيْ اِلَيْهِ فِى الزَّمَانِ الْمُسْتَقْبَلِ نَحْوُ اِنِّىْ اَرَانِىْ اَعْصِرُ خَمْرًا اَىْ عَصِيْرًا يَؤُوْلُ اِلَى الْخَمْرِ (١٠) اَوْ تَسْمِيَةُ الشَّيْ بِاسْمِ مَحَلِّهٖ نَحْوُ فَلْيَدْعُ نَادِيَهٗ اَىْ اَهْلَ نَادِيْهِ الْحَالَّ فِيْهِ وَالنَّادِىْ الْمَجْلِسُ (١١) اَوْ تَسْمِيَةُ الشَّيْ بِاسْمِ حَالِّهٖ اَىْ بِاسْمِ مَا يَحُلُّ فِىْ ذَالِكَ الشَّيْ نَحْوُ وَاَمَّا الَّذِيْنَ ابْيَضَّتْ وُجُوْهُهُمْ فَفِىْ رَحْمَةِ اللّٰهِ اَىْ فِى الْجَنَّةِ الَّتِىْ تَحُلُّ فِيْهَا الرَّحْمَةُ، (١٢) اَوْ تَسْمِيَةُ الشَّيْ بِاسْمِ آلَتِهٖ نَحْوُ وَاجْعَلْ لِّىْ لِسَانَ صِدْقٍ فِى الْآخِرِيْنَ اَىْ ذِكْرًا حَسَنًا وَاللِّسَانُ اِسْمٌ لِآلَةِ الذِّكْرِ (١٣) وَلَمَّا كَانَ فِى الْآخِرِيْنَ نَوْعُ خِفَاءٍ صَرَّحَ بِهٖ فِى الْكِتَابِ، (١٤) فَاِنْ قِيْلَ قَدْ ذُكِرَ فِىْ مُقَدِّمَةِ هٰذَا الْفَنِّ اَنَّ مَبْنَى الْمَجَازِ عَلَى الْاِنْتِقَالِ مِنَ الْمَلْزُوْمِ اِلَى اللَّازِمِ وَبَعْضُ اَنْوَاعِ الْعَلَاقَةِ بَلْ اَكْثَرُهَا لَا يُفِيْدُ اللُّزُوْمَ؟ قُلْنَا لَيْسَ مَعْنَى اللُّزُوْمِ هٰهُنَا اِمْتِنَاعُ الْاِنْفِكَاكِ فِى الذِّهْنِ اَوِ الْخَارِجِ بَلْ تَلَاصُقٌ وَّاتِّصَالٌ يَنْتَقِلُ بِسَبَبِهٖ مِنْ اَحَدِهِمَا اِلَى الْآخَرِ فِى الْجُمْلَةِ وَفِىْ بَعْضِ الْاَحْيَانِ وَهٰذَا مُتَحَقِّقٌ فِىْ كُلِّ اَمْرَيْنِ بَيْنَهُمَا عَلَاقَةٌ وَّارْتِبَاطٌ.

ترجمہ: اور جب اشارہ کیا ہے مثال کے ذریعہ علاقہ کی بعض انواع کی طرف تو اب علاقہ کی بعض دیگر انواع کی صراحت کرتا ہوا کہتا ہے کہ، اور اسی سے ہے یعنی مرسل سے، شی کو اس کے جزء کے ساتھ موسوم کرنا، اس عبارت میں کچھ تسامح ہے، اور معنی یہ ہے کہ اس نام رکھنے میں مجاز مرسل ہے اور وہ وہ لفظ ہے جو جزء شی کے لیے موضوع ہو بوقت اس کے اطلاق کے نفس اس شی پر، جیسے لفظ عین استعمال کیا جائے، اور وہ جارحہ مخصوصہ ہے، جاسوس میں، اور جاسوس شخص رقیب ہے اور آنکھ جزء ہے اس کا، اور ضروری ہے کہ ہو وہ جزء جس کا اطلاق کیا جاتا ہے کل پر، ایسا جس کے لیے ہو دیگر اجزاء کے درمیان میں سے مزید اختصاص اس معنی کے ساتھ جو مقصود ہو کل سے، مثلاً جائز نہیں ہے ید کا یا انگلی کا جاسوس پر، اور اس کا عکس یعنی اسی سے مذکور کا عکس ہے یعنی موسوم کرنا شی کو اپنے کل کے نام سے جیسے لفظ اصابع جو مستعمل ہوا ان انامل میں جو اجزاء ہیں انگلیوں کے باری تعالیٰ کے قول میں "یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِىْ آذَانِهِمْ"۔ اور موسوم کرنا اس کو یعنی اسی سے ہے شی کو موسوم کرنا اپنے سبب کے نام سے، جیسے "رَعَيْنَا الْغَيْثَ" یعنی وہ گھاس جس کا سبب بارش ہے، یا موسوم کرنا شی کو اس کے سبب کے نام سے جیسے "اَمْطَرَتِ السَّمَاءُ نَبَاتًا" یعنی بارش کیونکہ گھاس مسبب ہے بادل کا، اور لایا ہے مصنف نے ایضاح میں تسمیۃ السبب باسم المسبب کی مثالوں میں عربوں کا قول "فُلَانٌ اَكَلَ الدَّمَ" یعنی دیت جو مسبب ہے دیت کا، اور یہ سہو ہے، بلکہ یہ از قبیل تسمیۃ المسبب باسم السبب ہے، یا وہ جس پر وہ تھا یعنی شی پر نام اس شی کا رکھنا جس پر وہ تھا گذشتہ زمانے میں لیکن نہیں ہے اس پر اب، جیسے "فَاٰتُوا الْيَتَامٰى اَمْوَالَهُمْ" یعنی ان کو جو تھے یتیم اس سے پہلے کیونکہ یتیم ہونا نہیں ہے بلوغ کے بعد، یا موسوم کرنا شی کو اس نام کے ساتھ جس کی طرف وہ لوٹنے والی ہے آئندہ زمانے میں جیسے "اِنِّىْ اَرَانِىْ اَعْصِرُ خَمْرًا" یعنی وہ شیرہ جو شراب ہونے

والا ہے، یا موسوم کرنا شی کو اس کے محل کے نام سے جیسے "فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ" یعنی اہل مجلس جس میں وہ داخل ہے، اور نادی بمعنی مجلس ہے، یا موسوم کرنا ہے شی کو اس کے حال کے نام سے یعنی اس شی کے نام سے جو شی اس میں داخل ہو جیسے "وَاَمَّا الَّذِيْنَ ابْيَضَّتْ وُجُوْهُهُمْ فَفِيْ رَحْمَةِ اللّٰهِ" یعنی اس جنت میں جس میں نازل ہوتی ہے رحمت، یا موسوم کرنا ہے شی کو اس کے آلہ کے نام سے جیسے "وَاجْعَلْ لِّيْ لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْاٰخِرِيْنَ" یعنی ذکر خیر اور زبان ذکر کے آلہ کا نام ہے، اور جب تھا آخری دو میں ایک گنا خفاء تو تصریح کردی اس کی کتاب میں، پھر اگر کہا جائے کہ ذکر کیا گیا ہے اس فن کے مقدمہ میں کہ بنیاد مجاز کی ملزوم سے لازم کی طرف انتقال پر ہے اور علاقہ کی بعض انواع بلکہ اکثر فائدہ نہیں دیتی ہیں لزوم کا؟ ہم کہیں گے کہ نہیں ہے معنی لزوم کا یہاں امتناع انفکاک ذہن میں یا خارج میں، بلکہ تلاصق اور اتصال مراد ہے کہ انتقال ہو سکے ایک سے دوسرے کی طرف فی الجملہ اور بعض احیان میں، اور یہ محقق ہے ہر ایسے دو امروں میں جن کے درمیان علاقہ اور ارتباط ہو۔

تشریح:۔ (۱) شارحؒ فرماتے ہیں کہ گذشتہ مثالوں میں حقیقت اور مجاز کے بعض علاقوں کا ذکر آیا اسی مناسبت سے یہاں سے مجاز مرسل کے علاقوں کا ذکر صراحۃً فرمایا ہے۔ مجاز مرسل کے علماء نے سینتالیس تک علاقے بیان کئے ہیں۔ یہاں مصنفؒ نے نو علاقوں کو ذکر کیا ہے۔ (۱) تسمیۃ الشی باسم جزءہ۔ یعنی کہ شی کے جزء کا نام کل پر رکھ دیا جائے جیسے ربیہ (جاسوس) کو "عَيْنٌ" (عضو مخصوص یعنی آنکھ) کہنا، کہ جاسوس کل ہے اور آنکھ اس کا ایک جزء ہے۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ "مِنْهُ" کی ضمیر مجاز مرسل کی طرف راجع ہے، تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ مجاز مرسل کی ایک قسم کل پر اس کے جزء کا نام رکھنا ہے۔ ظاہر ہے کہ "نام رکھنا" مصدری معنی ہے حالانکہ مجازِ مرسل لفظ کی قسم ہے جو کہ عین ہے، لہٰذا یہ عبارت تسامح سے خالی نہیں۔ البتہ اگر عبارت کا یہ مطلب لیا جائے کہ تسمیۃ الشی باسم جزءہ کے ساتھ مجازِ مرسل پایا جاتا ہے تو پھر اشکال نہیں رہے گا۔

"وَالْمَعْنٰى فِيْ هٰذِهٖ" میں "فِيْ" بمعنی "مَعَ" ہے "اَيْ وَالْمَعْنٰى اِنَّ مَعَ هٰذِهِ التَّسْمِيَةِ مَجَازًا مُرْسَلًا"۔ پس مجاز مرسل جو تسمیۃ الشی باسم جزءہ کے ساتھ مصاحب ہے وہ لفظ جو شی کے جزء کے لیے موضوع ہے جب اس کا اطلاق اس جزء کے کل پر ہو جائے تو یہ لفظ مجاز مرسل ہے۔

نیز ماتنؒ کی عبارت میں مضاف مقدر ماننے سے بھی عبارت کا مطلب صحیح ہو سکتا ہے تقدیری عبارت اس طرح ہو "وَمِنْ وُجُوْهِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ وَطُرُقِهٖ تَسْمِيَةُ الشَّيْءِ بِاسْمِ جُزْئِهٖ" یعنی مجاز مرسل کی وجوہ اور طرق میں سے ایک طریقہ تسمیۃ الشی الخ ہے لہٰذا "نام رکھنا" مجاز نہیں ہے بلکہ مجاز کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے۔

(۳) شارحؒ فرماتے ہیں کہ تسمیۃ الشی باسم جزءہ میں شرط یہ ہے کہ جس جزء کا نام کل پر رکھا جا رہا ہو اس جزء کا دیگر اجزاء کی نسبت اس معنی کے ساتھ خاص تعلق ہو جس معنی کا کل سے قصد کیا جا رہا ہے یعنی کہ اس جزء کے زوال سے کل بھی زائل ہو جاتا ہو جیسے جاسوس کے لیے آنکھ ایسا ہی جزء ہے کہ اس کے زوال سے جاسوس پھر جاسوس نہیں رہتا ہے کیونکہ آنکھ کے بغیر جاسوسی نہیں ہو سکتی ہے۔ لیکن

اگر ایسا جزء نہ ہو تو پھر اس کا اطلاق کل پر درست نہ ہوگا جیسے "رَبِیئَة" کو "یَد" یا "اُصبُع" کہنا صحیح نہیں کیونکہ "یَد" اور "اُصبُع" کے زوال سے کل کا مقصودی معنی (جاسوسی) زائل نہیں ہوتا ہے اس لیے کہ ہاتھ اور انگلی کے بغیر بھی جاسوسی کی جاسکتی ہے۔

(۴)۔(۲) مجاز مرسل کے علاقوں میں سے اس کا عکس ہے یعنی مجاز مرسل کا دوسرا علاقہ تسمیۃ الجزء باسم کلہ ہے یعنی کل کا نام ذکر کر کے اس کا ایک جزء مراد لینا مثلاً باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿یَجعَلُونَ اَصَابِعَهُم فِی آذَانِهِم﴾ میں ذکر اصابع کا ہے مراد انامل ہیں۔ "اَنَامِل" جمع ہے "اَنمِلَة" کی بمعنی انگلیوں کے پورے، جو انگلیوں کے اجزاء ہیں۔

(۵) مجاز مرسل کا تیسرا علاقہ تسمیۃ الشئ باسم سببہ ہے شی پر اس کے سبب کا نام رکھنا یعنی ذکر سبب کا ہو اور مراد مسبب ہو جیسے "رَعَینَا الغَیثَ" (ہم نے گھاس چرائی) دیکھیں، یہاں ذکر "غَیث" (بارش) کا ہے مراد گھاس ہے چونکہ بارش گھاس کے لیے سبب ہے لہذا یہ تسمیۃ الشئ باسم السبب ہے۔

فائدہ:۔ بارش گھاس کے جملہ اسباب میں سے ایک ہے، حقیقت میں گھاس کا سبب مطلق پانی ہے اگر چہ بارش کا پانی نہ ہو۔

(۶) مجاز مرسل کا چوتھا علاقہ تسمیۃ الشئ باسم مسببہ ہے سبب پر مسبب کا نام رکھنا یعنی ذکر مسبب کا ہو مراد سبب ہو جیسے "اَمطَرَتِ السَّمَاءُ نَبَاتاً" (آسمان نے گھاس برسائی) دیکھیں، یہاں ذکر نبات کا ہے اور مراد بارش ہے، چونکہ نبات مسبب ہے اور بارش سبب ہے لہذا یہ از قبیل تسمیۃ السبب باسم المسبب ہے۔

(۷) شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ نے اپنی ایضاح نامی کتاب میں تسمیۃ السبب باسم المسبب کی مثال میں عربوں کا قول "فُلانٌ اَکَلَ الدَّمَ" ذکر کیا ہے یعنی فلاں نے دیت کھائی۔ دم سبب ہے اور دیت مسبب ہے۔ پس اس مثال کو تسمیۃ السبب باسم المسبب کہنا درست نہیں، بلکہ یہ از قبیل تسمیۃ المسبب (دیت) باسم السبب (دم) ہے۔ ماتنؒ کے سہو ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ وہاں انہوں نے وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے "اَیِ الدِّیَةُ المُسَبَّبَةُ عَنِ الدَّمِ" جس میں تصریح ہے کہ دیت مسبب ہے، لہذا دم سبب ہے مسبب نہیں، اس لیے یہ از قبیل تسمیۃ المسبب باسم السبب ہے۔

(۸) مجاز مرسل کا پانچواں علاقہ تسمیۃ الشئ باسم ما کان علیہ ہے یعنی شی پر اس کی اس حالت کا نام رکھنا جس حالت پر وہ گزشتہ زمانے میں تھا مگر اب اس حالت پر نہیں ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَآتُوا الیَتَامَی اَموَالَهُم﴾ [سورۂ نساء:۲] (اور دیدو یتیموں کو ان کے اموال) یعنی جو جوان بالغ ہونے سے پہلے یتیم تھے جن کے مالوں میں اب تک ان کے رشتہ دار تصرف کرتے تھے اب چونکہ وہ یتیم بالغ ہوگئے لہذا ان کے اموال ان کے سپرد کردو۔ دیکھیں، یہاں بالغوں کو یتیم کہا ہے حالانکہ بلوغ کے بعد کوئی یتیم نہیں رہتا ہے کیونکہ یتیم وہ نابالغ بچہ ہے جس کا باپ مرجائے، پس بالغ ہونے کے بعد ان کو یتیم کہنا از قبیل تسمیۃ الشئ باسم ما کان علیہ ہے۔

(۹) مجاز مرسل کا چھٹا علاقہ تسمیۃ الشئ باسم ما یؤل الیہ ہے یعنی شی پر اس کا وہ نام رکھنا جو نام مستقبل میں اس کا ہونے والا ہے جیسے کلام اللہ شریف میں ہے ﴿اِنِّی اَرَانِی اَعصِرُ خَمرًا﴾ [سورۂ یوسف:۳۶] (میں دیکھتا ہوں کہ میں نچوڑتا ہوں شراب) حالانکہ

خمر ایسی چیز نہیں کہ اسے نچوڑا جائے، لہذا مطلب یہ ہے کہ انگور کا رس نچوڑ رہا ہوں جو مستقبل میں اس سے شراب بن کر اس کا نام خمر بننے والا ہے۔ دیکھیں، یہاں جو چیز (انگور کا رس) مستقبل میں خمر بننے والی ہے اس کو خمر کہا ہے، لہذا یہ از قبیل تسمیۃ الشی باسم مایؤل الیہ ہے۔

(۱۰) مجاز مرسل کا ساتواں علاقہ تسمیۃ الشی باسم محلہ ہے، شی پر اس کے محل کا نام رکھنا جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾ [سورۃ العلق: ۱۷] (پس اب بلائے اپنی مجلس والوں کو) دیکھیں، ذکر نادی (بمعنی جمع ہونے کی جگہ) کا ہے مراد اہل مجلس ہیں جو نادی میں جمع ہوتے ہیں، لہذا یہ از قبیل تسمیۃ الشی باسم محلہ ہے۔

(۱۱) مجاز مرسل کا آٹھواں علاقہ تسمیۃ الشی باسم حالہ ہے یعنی شی (محل) پر اس میں داخل ہونے والی شی کا نام رکھنا جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ (بہر حال وہ لوگ جن کے چہرے سفید ہوں گے وہ اللہ کی رحمت میں ہوں گے) دیکھیں، یہاں رحمت سے مراد جنت ہے چونکہ جنت محل ہے رحمت کے لیے اور رحمت اس میں حلول کرنے والی ہے، لہذا یہ از قبیل تسمیۃ المحل باسم ماحل فیہ ہے۔

(۱۲) مجاز مرسل کا نواں علاقہ تسمیۃ الشی باسم آلتہ ہے یعنی شی (ذی آلہ) پر اس کے آلے کا نام رکھنا جیسے کلام اللہ شریف میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعاء ہے ﴿وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ [سورۃ شعراء: ۸۴] (اور رکھ میرا ذکر حسن پچھلوں میں) دیکھیں، یہاں لسان (زبان) ذکر ہے اور مراد ذکرِ حسن ہے چونکہ لسان ذکر کا آلہ ہے کہ ذکر زبان ہی سے ہوتا ہے، لہذا یہ از قبیل تسمیۃ الشی باسم آلتہ ہے۔

(۱۳) سوال یہ ہے کہ مصنفؒ نے مجاز کے نو علاقوں میں سے پہلے سات کو بیان کرتے ہوئے معنی مجازی کو بیان نہیں ہے جبکہ آخری دو (علاقہ حالیت اور علاقہ آلیت) کو بیان کرتے ہوئے لفظ "أی" کے وسیلہ سے معنی مجازی کو بھی بیان کیا ہے، اس فرق کی کیا وجہ ہے؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ چونکہ ان دو مثالوں کے مجاز ہونے میں ذرا خفاء ہے کیونکہ ان دو مثالوں میں دیگر مثالوں کی طرح معنی مجازی ظاہر نہیں ہے کیونکہ رحمت بمعنی جنت اور لسان بمعنی ذکر عرفِ عام میں مجاز نہیں ہے۔ اس لیے ماتنؒ نے متن میں لفظ "أی" کے وسیلہ سے معنی مجازی کو بیان کیا ہے۔ "صَرَّحَ بِهِ" کی مجرور ضمیر خفاء کی طرف راجح ہے اور مضاف مقدر ہے "أی صَرَّحَ بِمُزِيلِ الْخَفَاءِ" یعنی خفاء کو دور کرنے والے امر کی تصریح کی ہے۔

(۱۴) سوال یہ ہے کہ مذکورہ مثالوں میں سے اکثر میں لزوم نہیں پایا جاتا ہے مثلاً "یتامی" کے حقیقی اور مجازی معنی (بالغین) میں تلازم نہیں ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یتیم بچہ بلوغ سے پہلے مرجائے۔ اسی طرح "عصیر" اور "خمر" میں تلازم نہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ "عصیر" سرکہ بن جائے، اسی طرح "رَحْمَة" اور "جَنَّة" میں تلازم نہیں کیونکہ "رحمت" دنیا میں بھی ہوسکتی ہے، اسی طرح "لِسَان" مستلزم نہیں ہے ذکر کو، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ "لِسَان" ساکت ہو۔ اور "نَادِی" مستلزم نہیں ہے اہل کو، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ مجلس اہل مجلس سے خالی ہو۔ اور لزوم کے بغیر معنی حقیقی سے مجازی کی طرف انتقال حاصل نہیں ہوتا ہے یعنی معنی حقیقی کا ذہن میں حاصل

ہونے سے معنی مجازی کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے اور انتقال کے بغیر ارتباط اور علاقہ نہیں پایا جا سکتا ہے، حالانکہ اس فن کے مقدمہ (مقدمہ سے فن بیان کے شروع میں ماتن کی عبارت "وَلَوْ لِاعْتِقَادِ الْمُخَاطَبِ بِعُرْفٍ أَوْ غَيْرِهٖ" ہے) میں ذکر ہوا تھا کہ مجاز ملزوم سے لازم کی طرف انتقال پر مبنی ہے۔

جواب یہ ہے کہ حقیقی اور مجازی معنی میں لزوم سے یہ مراد نہیں کہ ذہن میں یا خارج میں ایک دوسرے سے الگ نہ ہو سکے بلکہ مراد یہ ہے کہ دونوں میں تعلق اور ارتباط ہو جس کی وجہ سے فی الجملہ ذہن ایک سے دوسرے کی طرف منتقل ہو، اور بایں معنی لزوم ان دو امور میں متحقق ہے جن میں علاقہ اور ارتباط پایا جاتا ہے۔

"اِتِّصَال" عطف تفسیری ہے "تَلَاصُق" کے لیے۔ اور "فِيْ بَعْضِ الْاَحْيَانِ" عطف تفسیری ہے "فِي الْجُمْلَةِ" کے لیے۔

(۱) وَالْاِسْتِعَارَةُ وَهِيَ مَجَازٌ تَكُوْنُ عَلَاقَتُهُ الْمُشَابَهَةَ اَيْ قَصْدَ اَنَّ الْاِطْلَاقَ بِسَبَبِ الْمُشَابَهَةِ فَاِذَا اُطْلِقَ الْمِشْفَرُ عَلٰى شَفَةِ الْاِنْسَانِ فَاِنْ قُصِدَ تَشْبِيْهُهَا بِمِشْفَرِ الْاِبِلِ فِي الْغِلَظِ فَهُوَ اِسْتِعَارَةٌ وَاِنْ اُرِيْدَ اَنَّهٗ مِنْ اِطْلَاقِ الْمُقَيَّدِ عَلَى الْمُطْلَقِ كَاِطْلَاقِ الْمَرْسَنِ عَلَى الْاَنْفِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ اِلَى التَّشْبِيْهِ فَمَجَازٌ مُرْسَلٌ فَاللَّفْظُ الْوَاحِدُ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْمَعْنَى الْوَاحِدِ قَدْ يَكُوْنُ اِسْتِعَارَةً وَقَدْ يَكُوْنُ مَجَازًا مُرْسَلًا۔

ترجمہ:۔ اور استعارہ، اور وہ وہ مجاز ہے جس کا علاقہ مشابہت ہو یعنی قصد کیا گیا ہو کہ اطلاق بسبب مشابہت ہے پس جب اطلاق کیا جائے مشفر کا انسان کے ہونٹ پر تو اگر قصد کیا گیا ہو انسان کے ہونٹ کی تشبیہ کا اونٹ کے ہونٹ کے ساتھ موٹائی میں تو یہ استعارہ ہوگا اور اگر ارادہ کیا گیا کہ یہ مقید کا اطلاق ہے مطلق پر جیسے مرسن کا اطلاق ناک پر بغیر قصد تشبیہ کے تو یہ مجاز مرسل ہوگا پس ایک لفظ ایک ہی معنی کی نسبت کبھی استعارہ ہوتا ہے اور کبھی مجاز مرسل۔

تشریح:۔(۱) ماقبل میں یہ بات معلوم ہو گئی کہ استعارہ اور مجاز میں علاقہ کے اعتبار سے فرق ہے، اگر علاقہ مشابہت کا ہو تو استعارہ ہے یعنی قصد یہ ہو کہ مجازی معنی پر اطلاق مشابہت کی وجہ سے ہے تو یہ استعارہ ہوگا۔ اور اگر حقیقی اور مجازی معنی میں مشابہت کے علاوہ کوئی اور علاقہ ہو تو مجاز مرسل ہے۔ اب فرماتے ہیں کہ ایک لفظ کا اطلاق ایک معنی پر استعارہ ہو اور اسی لفظ کا اطلاق اسی معنی پر مجاز مرسل ہو، یہ دونوں ممکن ہیں، مثلاً لفظ "مِشْــفَـــر" (میم کے کسرہ کے ساتھ) اونٹ کے ہونٹ کے معنی میں ہے، پس اگر انسان کے ہونٹ کو "مِشْــفَــر" کہا جائے اور قصد یہ ہو کہ انسان کا ہونٹ سختی میں اونٹ کے ہونٹ کے ساتھ مشابہ ہے تو یہ استعارہ ہوگا۔ اور اگر اسی لفظ کا اطلاق انسان کے ہونٹ پر بقصد اطلاق مقید (اونٹ کا ہونٹ) علی المطلق ہو تو مجاز مرسل ہوگا۔ یاد رہے کہ انسان کے ہونٹ سے مطلق ہونٹ مراد ہے انسان کے ہونٹ ہونے کے ساتھ مقید نہیں ورنہ تو پھر یہ اطلاق المقید علی المقید کے قبیل سے ہوگا۔

جیسے "مَــرْسَــن" کا اطلاق ناک پر تشبیہ کے قصد کے بغیر مجاز مرسل ہے اور تشبیہ کے قصد کے ساتھ استعارہ ہے

"مَرْسَن" بمعنی رسی باندھنے کی جگہ، یہ لفظ اصل میں اونٹ کی ناک کے لیے استعمال ہوتا ہے، لیکن اگر اس کا اطلاق انسان کی ناک پر کیا جائے بقصد تشبیہ کہ انسان کی ناک اونٹ کی ناک کی طرح ہے تو یہ استعارہ ہوگا، اور اگر تشبیہ کا قصد نہ ہو بلکہ مقید (اونٹ کی ناک) کے اطلاق کا قصد ہو مطلق پر تو مجاز مرسل ہوگا۔ انسان کی ناک کو مطلق اس اعتبار سے کہا کہ اس کے ضمن میں مطلق ناک پائی جاتی ہے۔ پس مذکورہ تحقیق سے یہ ثابت ہوا کہ ایک لفظ کا اطلاق ایک معنی پر ہوسکتا ہے کہ استعارہ کے قبیل سے ہو، اور ہوسکتا ہے کہ مجاز مرسل کے قبیل سے ہو۔

ف:۔ شارحؒ کی عبارت "کَاِطْلَاقِ الْمَرْسَنِ......... مَجَازٌ مُرْسَلٌ" سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ "مَرْسَن" کا اطلاق انسان کی ناک پر صرف مجاز مرسل ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ "مَرْسَن" کا اطلاق انسان کی ناک پر اگر تشبیہ کے اعتبار سے ہو تو استعارہ ہوگا۔

(۱) وَالْاِسْتِعَارَةُ قَدْ تُقَيَّدُ بِالتَّحْقِيْقِيَّةِ لِتَتَمَيَّزَ عَنِ التَّخْيِيْلِيَّةِ وَالْمَكْنِيِّ عَنْهَا لِتَحَقُّقِ مَعْنَاهَا اَیْ مَا عُنِيَ بِهَا وَاسْتُعْمِلَتْ هِيَ فِيْهَا حِسًّا اَوْ عَقْلًا بِاَنْ يَّكُوْنَ اللَّفْظُ قَدْ نُقِلَ اِلٰى اَمْرٍ مَعْلُوْمٍ يُمْكِنُ اَنْ يُّنَصَّ عَلَيْهِ وَيُشَارَ اِلَيْهِ اِشَارَةً حِسِّيَّةً اَوْ عَقْلِيَّةً، (۲) فَالْحِسِّيُّ كَقَوْلِهٖ: ع: لَدٰى اَسَدٍ شَاكِي السِّلَاحِ اَیْ تَامِّ السِّلَاحِ مُقَذَّفٍ اَیْ رَجُلٍ شُجَاعٍ قُذِفَ بِهٖ كَثِيْرًا اِلَى الْوَقَائِعِ، وَقِيْلَ قُذِفَ بِاللَّحْمِ وَرُمِيَ بِهٖ فَصَارَ لَهٗ جَسَامَةٌ وَنَبَالَةٌ فَالْاَسَدُ هٰهُنَا مُسْتَعَارٌ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَهُوَ اَمْرٌ مُتَحَقِّقٌ حِسًّا (۳) وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى اَیْ وَالْعَقْلِيُّ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ اَیِ الدِّيْنَ الْحَقَّ وَهُوَ مِلَّةُ الْاِسْلَامِ وَهٰذَا اَمْرٌ مُتَحَقِّقٌ عَقْلًا۔

ترجمہ:۔ اور استعارہ کبھی مقید کر دیا جاتا ہے تحقیقیہ کے ساتھ تاکہ ممتاز ہو جائے تخییلیہ اور مکنی عنہا سے تاکہ محقق ہو اس کا معنی یعنی جو معنی اس سے مراد ہے اور استعمال کیا گیا ہے وہ اس میں حسًا یا عقلاً بایں طور کہ ہو لفظ نقل کر لیا گیا ہو ایسے امر معلوم کی طرف کہ ممکن ہو کہ اس کی تصریح کی جائے اور اشارہ کیا جائے اس کی طرف اشارہ حسی یا عقلی، جیسے شعر: "لَدٰى اَسَدٍ شَاكِي السِّلَاحِ" یعنی پورے ہتھیار والا، اور جنگ آزمودہ ہے، یعنی بہادر ہے، جس کو پھینکا گیا ہو بار بار معرکوں میں، اور بعض نے کہا ہے کہ "قُذِفَ بِاللَّحْمِ وَرُمِيَ بِهٖ" سے ہے یعنی اس کو جسامت اور ضخامت حاصل ہے، پس اسد یہاں مستعار ہے رجل شجاع کے لیے اور وہ حسًا متحقق امر ہے اور جیسے باری تعالیٰ کا قول، یعنی عقلی جیسے باری تعالیٰ کا قول "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" یعنی دین حق اور ملت اسلام ہے اور یہ امر عقلاً متحقق ہے۔

تشریح:۔ (۱) یہاں مقصود استعارہ تصریحیہ کا بیان ہے جس میں مشبہ بہ صراحۃً ذکر ہوتا ہے اور مشبہ کلام سے محذوف ہوتا ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی استعارہ تصریحیہ کو تحقیقیہ کی قید کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ استعارہ تصریحیہ کو تحقیقیہ کی قید کے ساتھ اس لیے مقید کیا جاتا ہے تاکہ استعارہ تصریحیہ ممتاز ہو استعارہ تخییلیہ اور مکنیہ سے (مشبہ بہ کے ساتھ مختص امر کو مشبہ کے لیے ثابت کرنے کو استعارہ تخییلیہ کہتے ہیں۔ اور استعارہ مکنیہ وہ ہے جس میں تشبیہ مضمر فی النفس ہوتی ہے اور مشبہ مذکور ہوتا ہے اور مشبہ کے ساتھ مشبہ بہ کے لوازم میں سے کسی لازم کا اضافہ کیا جاتا ہے)۔ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ استعارہ تصریحیہ کو تحقیقیہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا وہ معنی

جو مراد ہے اور جس میں یہ مستعمل ہے (یعنی مجازی معنی) حساً یا عقلاً محقق اور ثابت ہوتا ہے بسبب اس کے کہ لفظ ایسے امر معلوم (مجازی معنی) کی طرف نقل ہوا ہے جس کی تصریح کی جاسکتی ہے اور اس کی طرف حسی یا عقلی اشارہ کیا جاسکتا ہے۔

ف۔ شارحؒ نے معنی کی تفسیر "مَاعُنِیَ بِهَا وَاسْتُعْمِلَتْ هِیَ فِیْهَا" سے اس لیے کی ہے کہ لفظ معنی سے عندالاطلاق حقیقی معنی مراد ہوتا ہے جبکہ یہاں مجازی معنی مراد ہے اس لیے کہا "بوجہ محقق ہونے اس شی کے جس کا قصد کیا گیا ہے اور جس میں استعارہ مستعمل ہے"۔

(۲) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مجازی معنی حساً محقق ہونے کی مثال زہیر بن ابی سُلمٰی کا شعر ہے۔ "لَدٰی اَسَدٍ شَاکِی السَّلاحِ مُقَذَّفٍ: لَهٗ لِبَدٌ اَظْفَارُهٗ لَمْ تُقَلَّمِ" (یعنی میں ایسے شیر کے ساتھ کھڑا ہوں جس کا اسلحہ کامل ہے اور جنگوں میں کثرت سے استعمال ہوا ہے، اور اس کی گردن پر شیر کی طرح بال ہے اور اس کے ناخن نہیں کاٹے گئے ہیں) جس میں رجل شجاع کو اسد کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور مستعار (لفظ اسد) کو مشبہ کے لیے استعارۃً استعمال کیا ہے اور مستعارلہ (مجازی معنی یعنی رجل شجاع) محسوسات میں سے ہے حس بصر کے ذریعہ اس کا ادراک کیا جاسکتا ہے۔

"شَاکِی" ماخوذ ہے "شَوْکَة" سے بمعنی ضرر پہنچانا، یعنی ہمیشہ ضرر پہنچانے والا اسلحہ اس کے پاس ہوتا ہے۔ شارحؒ نے جو "تَامُ السَّلَاحِ" معنی کیا ہے یہ تفسیر باللازم ہے کیونکہ کامل ضرر کے لیے کامل سلاح لازم ہے۔ "مُقَذَّفٍ" کے بعد "رَجُلٍ شُجَاعٍ" سے یہ بتانا مقصود ہے کہ یہاں "اَسَدٌ" بمعنی رجل شجاع ہے۔ اور "مُقَذَّفٍ" دوسری صفت ہے اسد کی، جس کے دو معانی ہیں، ایک یہ کہ جنگوں میں پھینکا گیا ہے یعنی جنگوں میں کثرت سے استعمال ہوا ہے لہذا جنگ کے رموز سے باخبر ہے ڈرتا نہیں ہے۔ دوسرا یہ کہ گوشت سے مارا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اس کو زیادہ گوشت دیا ہے جس کی وجہ سے اس کو جسامت اور ضخامت حاصل ہے۔

(۳) مصنفؒ نے مجازی معنی عقلاً محقق ہونے کی مثال میں باری تعالیٰ کا ارشاد پیش کیا ہے ﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ﴾ (ہمیں سیدھے راستے کی ہدایت عطا فرما) جس میں مجازی معنی یعنی مشبہ دین حق اور احکام اسلام ہیں جو عقلاً ثابت ہے، حساً ثابت نہیں ہے، اور مشبہ بہ صراطِ مستقیم (سیدھی راہ) ہے اور وجہ شبہ دونوں میں مقصود تک پہنچا دینا ہے۔

(۱) قَالَ الْمُصَنِّفُ فَالْاِسْتِعَارَةُ مَاتَضَمَّنَ تَشْبِیْهَ مَعْنَاهُ بِمَاوُضِعَ لَهٗ وَالْمُرَادُ بِمَعْنَاهُ مَاعُنِیَ بِاللَّفْظِ وَاسْتُعْمِلَ اللَّفْظُ فِیْهِ فَعَلٰی هٰذَا یَخْرُجُ مِنْ تَفْسِیْرِ الْاِسْتِعَارَةِ نَحْوُ زَیْدٌ اَسَدٌ وَرَاَیْتُ زَیْدًا اَسَدًا وَمَرَرْتُ بِزَیْدٍ اَسَدٍ مِمَّا یَکُوْنُ اللَّفْظُ مُسْتَعْمَلًا فِیْمَا وُضِعَ لَهٗ وَاِنْ تَضَمَّنَ تَشْبِیْهَ شَیْءٍ بِهٖ وَذٰلِکَ لِاَنَّهٗ اِذَا کَانَ مَعْنَاهُ عَیْنَ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ لَمْ یَصِحَّ تَشْبِیْهُ مَعْنَاهُ بِالْمَعْنَی الْمَوْضُوْعِ لَهٗ لِاِسْتِحَالَةِ تَشْبِیْهِ الشَّیْءِ بِنَفْسِهٖ (۲) عَلٰی اَنَّ مَافِیْ قَوْلِنَا مَاتَضَمَّنَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمَجَازِ بِقَرِیْنَةِ تَقْسِیْمِ الْمَجَازِ اِلَی الْاِسْتِعَارَةِ وَغَیْرِهَا وَاَسَدٌ فِی الْاَمْثِلَةِ الْمَذْکُوْرَةِ لَیْسَ بِمَجَازٍ لِکَوْنِهٖ مُسْتَعْمَلًا فِیْمَا وُضِعَ لَهٗ. (۳) وَفِیْهِ بَحْثٌ لِاَنَّا لَانُسَلِّمُ اَنَّهٗ مُسْتَعْمَلٌ فِیْمَا وُضِعَ لَهٗ بَلْ فِیْ مَعْنَی الشُّجَاعِ فَیَکُوْنُ مَجَازًا وَاسْتِعَارَةً کَمَا فِیْ

رَأیْتُ اَسَدًا یَرْمِیْ(٤)بِقَرِیْنَةِ حَمْلِهٖ عَلٰی زَیْدٍ(٥)وَلَادَلِیْلَ لَهُمْ عَلٰی اَنَّ هٰذَا عَلٰی حَذْفِ اَدَاةِ التَّشْبِیْهِ وَاَنَّ التَّقْدِیْرَ زَیْدٌ کَالْاَسَدِ وَاسْتِدْلَالُهُمْ عَلٰی ذَالِکَ بِاَنَّهٗ قَدْ اُوْقِعَ الْاَسَدُ عَلٰی زَیْدٍ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ الْاِنْسَانَ لَایَکُوْنُ اَسَدًا فَوَجَبَ الْمَصِیْرُ اِلَی التَّشْبِیْهِ بِحَذْفِ اَدَاتِهٖ قَصْدًا اِلَی الْمُبَالَغَةِ فَاسِدٌ لِاَنَّ الْمَصِیْرَ اِلٰی ذَالِکَ اِنَّمَا یَجِبُ اِذَا کَانَ اَسَدٌ مُسْتَعْمَلًا فِیْ مَعْنَاهُ الْحَقِیْقِیِّ وَاَمَّا اِذَا کَانَ مَجَازًا عَنِ الرَّجُلِ الشُّجَاعِ فَحَمْلُهٗ عَلٰی زَیْدٍ صَحِیْحٌ(٦)وَیَدُلُّ عَلٰی مَاذَکَرْنَا اَنَّ الْمُشَبَّهَ بِهٖ فِیْ مِثْلِ هٰذَا الْمَقَامِ کَثِیْرًا مَا یَتَعَلَّقُ بِهِ الْجَارُّ وَالْمَجْرُوْرُ کَقَوْلِهٖ: ع: اَسَدٌ عَلَیَّ وَفِی الْحُرُوْبِ نَعَامَةٌ اَیْ مُجْتَرِئٌ صَائِلٌ عَلَیَّ، وَکَقَوْلِهٖ: وَالطَّیْرُ اَغْرِبَةٌ عَلَیْهِ اَیْ بَاکِیَةٌ وَقَدِ اسْتَوْفَیْنَا ذَالِکَ فِی الشَّرْحِ.

ترجمہ:۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ استعارہ وہ لفظ ہے جو متضمن ہو مجازی معنی کی تشبیہ کو موضوع لہ معنی کے ساتھ اور مراد معنی سے وہ معنی ہے جو لفظ سے مقصود ہو اور استعمال کیا گیا ہو اس میں لفظ، پس اس تعریف کے مطابق خارج ہوگئی استعارہ کی تعریف سے "زَیْدٌ اَسَدٌ وَرَأَیْتُ زَیْدًا اَسَدًا وَمَرَرْتُ بِزَیْدٍ اَسَدٍ" جیسی مثالیں جس میں لفظ مستعمل ہو حقیقی معنی میں اگرچہ متضمن ہو کسی شی کی تشبیہ کو بھی، اور یہ اس لیے کہ جب ہو اس کا مجازی معنی عین موضوع لہ معنی تو صحیح نہیں ہو سکتا ہے تشبیہ دینا اس کے مجازی معنی کو موضوع لہ معنی کے ساتھ کیونکہ محال ہے شی کو اپنے نفس کے ساتھ تشبیہ دینا، علاوہ ازیں ہمارے قول "مِمَّا تَضَمَّنَ" میں "ما" مجاز سے عبارت ہے بقرینہ تقسیم مجاز استعارہ اور غیر استعارہ کی طرف اور "اسد" مذکورہ مثالوں میں مجاز نہیں ہے کیونکہ یہ مستعمل ہے موضوع لہ معنی میں۔ اور اس میں بحث ہے کیونکہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ مستعمل ہے موضوع لہ معنی میں بلکہ بمعنی شجاع ہے پس یہ مجاز ہے یا استعارہ جیسے "رَأَیْتُ اَسَدًا یَرْمِیْ" میں بقرینہ اس کو زید پر حمل کرنے کے، اور کوئی دلیل نہیں ہے ان کے پاس اس پر کہ یہ بحذف اداۃ تشبیہ ہے اور تقدیر ہے "زَیْدٌ کَالْاَسَدِ" اور ان کا اس پر یہ استدلال کہ واقع کیا ہے اسد کو زید پر، اور یہ معلوم ہے کہ انسان شیر نہیں ہے پس واجب ہو گیا تشبیہ کی طرف ذہاب اداۃ تشبیہ کو محذوف مان کر مبالغہ کا قصد کرتے ہوئے، یہ فاسد ہے، کیونکہ اس کی طرف ذہاب اس وقت واجب ہے جب اسد مستعمل ہو اپنے حقیقی معنی، اور بہر حال جب وہ ہو رجل شجاع سے مجاز تو اس کا حمل زید پر صحیح ہے اور دلالت کرتا ہے اس پر جو ہم نے ذکر کیا کہ مشبہ بہ اس جیسے مقام میں بکثرت وہ ہے جس کے متعلق ہو جاتا ہے جار مجرور جیسے "اَسَدٌ عَلَیَّ وَفِی الْحُرُوْبِ نَعَامَةٌ" یعنی جری اور حملہ کرنے والا ہے مجھ پر، اور جیسے شعر "وَالطَّیْرُ اَغْرِبَةٌ عَلَیْهِ" یعنی رونے والے ہیں، اور پورے طور سے ذکر کیا ہے ہم نے اس کو شرح میں۔

تشریح:۔ (۱) شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے اپنی ایضاح نامی کتاب میں "زَیْدٌ اَسَدٌ، رَأَیْتُ زَیْدًا اَسَدًا، مَرَرْتُ بِزَیْدٍ اَسَدٍ" جیسی مثالوں کو تشبیہ بلیغ قرار دیا ہے، فرماتے ہیں ان مثالوں میں کاف حرف تشبیہ مقدر ہے۔ جبکہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ مثالیں استعارہ تصریحیہ کے قبیل سے ہیں تشبیہ بلیغ نہیں۔

ماتنؒ کی دلیل یہ ہے کہ استعارہ کی تعریف ان پر صادق نہیں کیونکہ استعارہ وہ لفظ ہے جو مجازی معنی کو موضوع لہ معنی کے ساتھ تشبیہ دینے کو متضمن ہو، یعنی لفظ سے ایسے معنی کا ارادہ کیا ہو جس کا موضوع لہ معنی کے ساتھ تشبیہ دینے کا قصد کیا گیا ہو جیسے "رَأَیْتُ

اسداً یرمی'' میں لفظ اسد سے رجل شجاع کا قصد کیا ہے، اور رجل شجاع کو اسد کے موضوع لہ معنی (حیوان مفترس) کے ساتھ تشبیہ دینے کا قصد کیا گیا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ''مَعْنَاهُ'' بمعنی مدلول نہیں، بلکہ وہ چیز مراد ہے جس کا لفظ استعارہ سے قصد کیا گیا ہو اور لفظ استعارہ اس میں مستعمل ہو یعنی مجازی معنی۔

پس اس تعریف کی رُو سے مذکورہ بالا جیسی وہ تمام مثالیں استعارہ کی تعریف سے خارج ہو جاتی ہیں جن میں لفظ موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو جیسے مذکورہ مثالوں میں لفظ اسد بمعنی حیوان مفترس ہے جو اس کا موضوع لہ معنی ہے، اگرچہ یہ لفظ متضمن ہے شی (زید) کو اپنے موضوع لہ معنی (حیوان مفترس) کے ساتھ تشبیہ دینے کو، مگر چونکہ اس لفظ (اسد) سے یہ شی (زید) مراد نہیں ہے بلکہ اس کا موضوع لہ معنی مراد ہے، لہذا یہ مجاز نہیں، اور جب مجاز نہیں تو استعارہ بھی نہیں ہے کیونکہ استعارہ میں لفظ سے شی مشبہ مراد ہوتی ہے۔

شارح ''ذَالِکَ لِاَنَّهُ'' سے یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ جب مذکورہ مثالوں میں لفظ اسد سے شی مشبہ (زید) کا قصد نہیں بلکہ اس کا موضوع لہ معنی (حیوان مفترس) مراد ہے تو یہاں وہ جس معنی میں مستعمل ہے اس کو اس کے موضوع لہ معنی کے ساتھ تشبیہ دینا صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہاں اس کا مستعمل فیہ معنی اس کا موضوع لہ معنی ہی ہے تو موضوع لہ معنی کو موضوع لہ معنی کے ساتھ تشبیہ دینا لازم آتا ہے جو کہ صحیح نہیں کیونکہ یہ شی کو اپنے نفس کے ساتھ تشبیہ دینا ہے۔ لہذا یہی کہنا پڑتا ہے کہ اسد مذکورہ مثالوں میں استعارہ کی تعریف سے خارج ہے تشبیہ بلیغ میں شامل ہے۔

(۲) ''قوله علی ان مافی قولنا الخ'' یہ عبارت ایضاح میں مصنفؒ کے کلام کا تتمہ ہے جس سے اس بات کو تقویت ملتی ہے کہ مذکورہ مثالوں میں لفظ اسد استعارہ نہیں ہے۔ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ مذکورہ بالا دلیل (استحالة تشبیه الشیٔ بنفسه) کی ضرورت نہیں ہے بلکہ استعارہ کی تعریف (مَاتَضَمَّنَ تَشْبِیْهُ الخ) میں ''مَا'' سے لفظِ مجاز مراد ہے کیونکہ یہاں مقسم مجاز ہے جس کی دو قسمیں ہیں یعنی استعارہ اور مجاز مرسل، لہذا ''مَاتَضَمَّنَ تَشْبِیْهُ الخ'' کا مطلب یہ ہوگا کہ استعارہ وہ لفظ مجاز ہے جس سے اس کے مرادی (مجازی معنی) معنی کو اس کے موضوع لہ معنی کے ساتھ تشبیہ دینے کا قصد کیا گیا ہو، جبکہ مذکورہ مثالوں میں لفظ اسد سے اس کا مجازی معنی مراد نہیں بلکہ اس کا موضوع لہ معنی مراد ہے، لہذا یہ استعارہ بھی نہ ہوگا۔

(۳) شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کا مذکورہ مثالوں میں لفظ اسد کو استعارہ سے خارج کرنا قابل اعتراض ہے کیونکہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ لفظ اسد اپنے موضوع لہ معنی (حیوان مفترس) میں مستعمل ہے بلکہ بمعنی رجل شجاع ہے جو اسد کا مجازی معنی ہے، لہذا یہ مجاز اور استعارہ ہے جیسا کہ ''رَاَیْتُ اَسَدًا یَرْمِیْ'' میں اسد غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے اس لیے مجاز اور استعارہ ہے۔

(۴) ''قوله بِقَرِیْنَةِ حَمْلِهِ'' متعلق ہے ''فَیَکُوْنُ مَجَازًا'' کے ساتھ، یہ سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ مجاز میں تو ایسے قرینہ کا ہونا شرط ہے جو حقیقی معنی مراد ہونے سے مانع ہو جبکہ یہاں کوئی قرینہ نہیں ہے۔ شارح نے جواب دیا ہے کہ ''زَیْدٌ اَسَدٌ'' میں اسد کو زید پر محمول کرنا قرینہ ہے کہ یہاں اس کا حقیقی معنی مراد نہیں کیونکہ حقیقی معنی کے اعتبار سے یہ حمل صحیح نہ ہوگا اس لیے

کہ زید شیر نہیں ہے بلکہ انسان ہے۔

(۵) مصنف ؒ نے کہا تھا کہ مذکورہ مثالیں تشبیہ بلیغ ہیں ان میں سے کاف حرف تشبیہ کو برائے مبالغہ حذف کیا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ ''زَیْدٌ اَسَدٌ'' حذف ادات تشبیہ پر محمول ہے تقدیری عبارت ''زَیْدٌ کَالْاَسَدِ'' ہے۔ باقی ان کا یہ استدلال کہ اسد کو زید پر حمل کیا ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ انسان اسد نہیں ہوسکتا ہے، لہٰذا یہ حمل صحیح نہیں، اس لیے ضروری ہے کہ ہم اس بات کی طرف رجوع کر لیں کہ یہ تشبیہ ہے بقصد مبالغہ ادات کو حذف کیا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کا یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ اس توجیہ (تشبیہ بحذف ادات) کی طرف تو اس وقت رجوع کیا جائے گا جس وقت کہ اسد اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہو چونکہ اس وقت زید پر اس کا حمل صحیح نہیں، لہٰذا مذکورہ توجیہ کی ضرورت ہے، لیکن اگر اسد کا مجازی معنی یعنی رجل شجاع مراد ہو تو پھر اس کا حمل زید پر صحیح ہے کیونکہ اس وقت معنی ہوگا ''زید رجل شجاع ہے'' اور یہ معنی صحیح ہے، لہٰذا اس صورت میں مصنفؒ کی مذکورہ بالا توجیہ کی ضرورت نہیں ہے۔

(٦) باقی اس بات پر کہ مذکورہ مثالوں میں تشبیہ نہیں ہے بلکہ استعارہ ہے دلیل یہ ہے کہ ان جیسی بہت ساری مثالوں میں مشبہ بہ کے بعد جار و مجرور آیا ہے اور مشبہ بہ کے ساتھ متعلق ہے جیسے عمر بن حطان کا شعر ہے ''اَسَدٌ عَلَیَّ وَفِی الْحُرُوْبِ نَعَامَۃٌ''۔ جس میں ''عَلَیَّ'' جار و مجرور اسد کے ساتھ متعلق ہے اور اسد موضوع لہ معنی میں نہیں کیونکہ اس وقت یہ جار و مجرور کا متعلق نہیں بن سکتا ہے کیونکہ اسد اپنے موضوع لہ معنی کے اعتبار سے اسم جامد ہے اور اسم جامد جار و مجرور کے لیے متعلق نہیں بن سکتا ہے، بلکہ مجازی معنی (جری اور بہادر) میں ہے یعنی زید مجھ پر جری اور حملہ کرنے والا ہے اور مجازی معنی کے اعتبار سے جار و مجرور کے لیے متعلق بن سکتا ہے، لہٰذا یہ دلیل ہے کہ مذکورہ مثالوں میں بھی لفظِ اسد موضوع لہ معنی میں نہیں ہے۔

اسی طرح ابو العلاء المعری کا شعر ہے ''وَالطَّیْرُ اَغْرِبَۃٌ عَلَیْہِ'' جس میں ''عَلَیْہِ'' جار و مجرور ''اَغْرِبَۃٌ'' کے ساتھ متعلق ہے ''اَغْرِبَۃٌ'' موضع لہ معنی میں مستعمل نہیں ہے کیونکہ موضوع لہ معنی میں مستعمل ہونے کی صورت میں جار و مجرور کے لیے متعلق نہیں بن سکتا ہے اس لیے کہ ''اَغْرِبَۃٌ'' جمع ہے غراب کی، جو کہ اسم جامد ہے اور اسم جامد جار و مجرور کے لیے متعلق نہیں بن سکتا ہے، لہٰذا ''اَغْرِبَۃٌ'' مجازی معنی میں مستعمل ہے یعنی بمعنی ''بَاکِیَۃٌ'' (بمعنی رونے والے) ہے جو کہ شبہ فعل ہے، لہٰذا اپنے اس مجازی معنی کے اعتبار سے جار و مجرور کے لیے متعلق بن سکتا ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''زَیْدٌ اَسَدٌ'' کے استعارہ ہونے اور تشبیہ بلیغ نہ ہونے کو میں نے اپنی شرح میں مفصل طور پر ذکر کیا ہے۔ علامہ سعد الدین تفتازانیؒ نے تلخیص کی ایک لمبی شرح ''مُطَوَّل'' کے نام سے لکھی ہے۔ مختصر المعانی میں جہاں جہاں اپنی شرح کا حوالہ دیتے ہیں اس سے مراد یہی ''مطوّل'' ہے، تفتازانیؒ کی یہ شرح گزشتہ دور میں درسی نصاب میں شامل تھی۔

(۱) وَاعْلَمْ اَنَّهُمْ اِخْتَلَفُوْا فِیْ اَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ مَجَازٌ لُغَوِیٌّ اَوْ عَقْلِیٌّ فَالْجُمْهُوْرُ عَلٰی اَنَّهَا مَجَازٌ لُغَوِیٌّ بِمَعْنٰی اَنَّهَا لَفْظٌ اُسْتُعْمِلَ فِیْ غَیْرِ مَا وُضِعَ لَهٗ لِعَلَاقَةِ الْمُشَابَهَةِ وَدَلِیْلُ اَنَّهَا اَیْ الْاِسْتِعَارَةَ مَجَازٌ لُغَوِیٌّ کَوْنُهَا مَوْضُوْعَةً لِلْمُشَبَّهِ بِهٖ لَا لِلْمُشَبَّهِ وَلَا لِلْاَعَمِّ مِنْهُمَا اَیْ مِنَ الْمُشَبَّهِ وَالْمُشَبَّهِ بِهٖ فَاَسَدٌ فِیْ قَوْلِنَا رَاَیْتُ اَسَدًا یَرْمِیْ مَوْضُوْعٌ لِلسَّبُعِ الْمَخْصُوْصِ لَا لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَلَا لِمَعْنًی اَعَمَّ مِنَ الرَّجُلِ وَالسَّبُعِ کَالْحَیَوَانِ الْمُجْتَرِیْ مَثَلًا لِیَکُوْنَ اِطْلَاقُهٗ عَلَیْهِمَا حَقِیْقَةً کَاِطْلَاقِ الْحَیَوَانِ عَلَی الْاَسَدِ وَالرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَهٰذَا مَعْلُوْمٌ بِالنَّقْلِ عَنْ اَئِمَّةِ اللُّغَةِ قَطْعًا فَاِطْلَاقُهٗ عَلَی الرَّجُلِ الشُّجَاعِ اِطْلَاقٌ عَلٰی غَیْرِ مَا وُضِعَ لَهٗ مَعَ قَرِیْنَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ اِرَادَةِ مَا وُضِعَ لَهٗ فَیَکُوْنُ مَجَازًا لُغَوِیًّا (۲) وَفِیْ هٰذَا الْکَلَامِ دَلَالَةٌ عَلٰی اَنَّ لَفْظَ الْعَامِّ اِذَا اُطْلِقَ عَلَی الْخَاصِّ لَا بِاِعْتِبَارِ خُصُوْصِهٖ بَلْ بِاِعْتِبَارِ عُمُوْمِهٖ فَهُوَ لَیْسَ مِنَ الْمَجَازِ فِیْ شَیْءٍ کَمَا اِذَا لَقِیْتَ زَیْدًا فَقُلْتَ لَقِیْتُ رَجُلًا اَوْ اِنْسَانًا اَوْ حَیَوَانًا بَلْ هُوَ حَقِیْقَةٌ اِذْ لَمْ یُسْتَعْمَلِ اللَّفْظُ اِلَّا فِیْ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ.

ترجمه:۔ جان لو کہ اہل بیان اختلاف کیا ہے اس بات میں کہ استعارہ مجازِ لغوی ہے یا عقلی ہے، پس جمہور اس بات پر ہے کہ مجازِ لغوی ہے بایں معنی کہ وہ ایک لفظ جو استعمال کیا گیا ہے غیر موضوع لہ معنی میں علاقہ مشابہت کی بناء پر، اور دلیل اس کی کہ استعارہ مجازِ لغوی ہے اس کا موضوع ہونا ہے مشبہ بہ کے لیے نہ کہ مشبہ کے لیے اور نہ دونوں سے اعم کے لیے یعنی مشبہ اور مشبہ بہ سے اعم کے لیے، پس اسد ہمارے قول ''رَاَیْتُ اَسَدًا یَرْمِیْ'' میں موضوع ہے سبع مخصوص کے لیے نہ کہ رجل شجاع کے لیے اور نہ رجل شجاع اور سبع سے اعم معنی کے لیے مثلاً جری حیوان کے لیے کہ ہو اس کا اطلاق ان دونوں پر حقیقت، جیسے حیوان کا اطلاق اسد پر اور رجل شجاع پر اور یہ بات معلوم ہے ائمہ لغت سے نقل کے ساتھ یقینی طور پر، پس اس کا اطلاق رجل شجاع اطلاق ہے غیر موضوع لہ معنی پر قرینہ مانعہ کے ساتھ موضوع لہ کا ارادہ کرنے سے پس ہوگا یہ مجازِ لغوی، اور اس کلام میں دلالت ہے اس پر کہ لفظِ عام کا جب اطلاق ہو جائے خاص پر اپنے خصوص کے اعتبار سے نہیں بلکہ اپنے عموم کے اعتبار سے تو وہ مجاز میں سے نہ ہوگا جیسے جب تو زید سے ملاقات کر کے یوں کہہ دیں کہ ''لَقِیْتُ رَجُلًا اَوْ اِنْسَانًا اَوْ حَیَوَانًا'' بلکہ وہ حقیقت ہے کیونکہ نہیں استعمال ہوا ہے لفظ مگر موضوع لہ معنی میں۔

تشریح:۔(۱) شارحؒ کی عبارت ''وَاعْلَمْ اَنَّهُمْ اخْتَلَفُوْا'' تا ''وَدَلِیْلُ اَنَّهَا مَجَازٌ لُغَوِیٌّ'' شرح قبل از متن ہے۔ مقصد اس سے یہ سمجھانا ہے کہ متن ''وَدَلِیْلُ اَنَّهَا مَجَازٌ لُغَوِیٌّ'' محذوف عبارت پر مبنی ہے ''اَیْ اَلْجُمْهُوْرُ عَلٰی اَنَّهَا مَجَازٌ لُغَوِیٌّ وَدَلِیْلُ اَنَّهَا مَجَازٌ لُغَوِیٌّ الخ''۔ یعنی اس میں اختلاف ہے کہ استعارہ مجازِ لغوی ہے یا مجازِ عقلی ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ مجازِ لغوی ہے کیونکہ استعارہ ایسا لفظ ہے جو غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے اور موضوع لہ و غیر موضوع لہ معنی میں مشابہت کا علاقہ پایا جاتا ہے اسی علاقہ مشابہت کی وجہ سے لفظ غیر موضوع لہ معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

باقی جمہور کی دلیل کہ استعارہ مجازِ لغوی ہے یہ ہے کہ استعارہ مشبہ بہ کے لیے موضوع ہے مشبہ کے لیے موضوع نہیں ہے اور نہ

ایسے معنی کے لیے موضوع ہے جو مشبہ بہ اور مشبہ سے عام ہو اور دونوں کو شامل ہو، پس ''رَاَیْتُ اَسَدًا یَرْمِیْ'' میں لفظ اسد موضوع ہے مخصوص حیوان (حیوان مفترس) کے لیے جو کہ لفظ اسد کا موضوع لہ معنی ہے، رجل شجاع یا کسی ایسے عام معنی کے لیے موضوع نہیں جو مشبہ بہ اور مشبہ دونوں کو شامل ہو مثلاً اسد بمعنی جری حیوان نہیں کہ اس کا اطلاق مشبہ بہ (شیر) اور مشبہ (رجل شجاع) دونوں پر حقیقت ہو جیسے حیوان کا اطلاق اسد اور رجل شجاع دونوں پر ہوتا ہے، اور یہ ائمہ لغت سے قطعی طور پر منقول ہے کہ مذکورہ مثال میں اسد نہ رجل شجاع کے لیے موضوع ہے اور نہ معنی اعم کے لیے موضوع ہے بلکہ حیوان مفترس کے لیے موضوع ہے، لہذا رجل شجاع پر اس کا اطلاق موضوع لہ معنی پر اطلاق نہیں بلکہ غیر موضوع لہ معنی پر اطلاق ہے، اور موضوع لہ معنی مراد ہونے سے مانع قرینہ بھی موجود ہے جو کہ ''یَرْمِیْ'' ہے کیونکہ ''یَرْمِیْ'' حیوان مفترس کی صفت نہیں بلکہ رجل شجاع کی صفت ہے، لہذا استعارہ مجاز لغوی ہے کیونکہ یہ لغت میں تصرف ہے مجاز عقلی نہیں ہے۔

(۲) سوال یہ ہے کہ لفظ عام (مثلاً انسان یا حیوان) کا اطلاق جب خاص (مثلاً زید یا بکر) پر ہو جائے تو یہ اطلاق حقیقت ہے یا مجاز ہے؟۔ جواب یہ ہے کہ جو لفظ عام معنی کے لیے موضوع ہو اس کا استعمال اگر خاص میں اس حیثیت سے ہو کہ یہ عام اس خاص میں متحقق ہے تو یہ حقیقت ہوگا مثلاً جب آپ ''رَاَیْتُ اِنْسَانًا'' کہہ دیں اور زید مراد لیں تو اگر اس حیثیت سے زید مراد لیا کہ زید انسان ہے تو یہ حقیقت ہے، لیکن اگر بخصوصہ زید مراد لیا اور جو عام معنی (انسانیت) اس میں موجود ہے اس کو صرف لفظ عام کو اس میں استعمال کرنے کے لیے وسیلہ بنایا تو یہ مجاز ہوگا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ کی عبارت ''وَلَا لِلْاَعَمِّ مِنْهُمَا'' میں اسی بات پر دلالت پائی جاتی ہے کہ لفظ عام اگر خاص معنی میں باعتبار خصوص مستعمل نہ ہو بلکہ باعتبار عموم مستعمل ہو تو یہ مجاز نہ ہوگا، مثلاً زید کے ساتھ آپ کی ملاقات ہوگئی، آپ نے کہا ''لَقِیْتُ رَجُلًا'' یا ''لَقِیْتُ اِنْسَانًا'' یا ''لَقِیْتُ حَیَوَانًا'' تو اگر اس سے زید اس حیثیت سے مراد ہو کہ انسان ہے تو یہ حقیقت ہے کیونکہ لفظ موضوع لہ معنی میں مستعمل ہوا ہے۔ اور اگر زید سے مراد زید نام کے ساتھ مسمّٰی شخص ہو تو مجاز ہوگا کیونکہ شخص مسمّٰی باسم زید رجل یا انسان یا حیوان کا موضوع لہ معنی نہیں ہے۔

(۱) وَقِيْلَ اِنَّهَا اَیْ اَلْاِسْتِعَارَةُ مَجَازٌ عَقْلِیٌّ بِمَعْنٰی اَنَّ التَّصَرُّفَ فِیْ اَمْرٍ عَقْلِیٍّ لَا لُغَوِیٍّ لِاَنَّهَا لَمَّا لَمْ تُطْلَقْ عَلَی الْمُشَبَّهِ اِلَّا بَعْدَ اِدِّعَاءِ دُخُوْلِهٖ اَیْ دُخُوْلِ الْمُشَبَّهِ فِیْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ بِاَنْ جَعَلَ الرَّجُلَ الشُّجَاعَ فَرْدًا مِنْ اَفْرَادِ الْاَسَدِ كَانَ اِسْتِعْمَالُهَا اَیْ اَلْاِسْتِعَارَةِ فِی الْمُشَبَّهِ اِسْتِعْمَالًا فِیْمَا وُضِعَتْ لَهٗ (۲) وَاِنَّمَا قُلْنَا لَمْ تُطْلَقْ عَلَی الْمُشَبَّهِ اِلَّا بَعْدَ اِدِّعَاءِ دُخُوْلِهٖ فِیْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ لِاَنَّهَا لَوْ لَمْ تَكُنْ كَذٰلِكَ لَمَا كَانَتْ اِسْتِعَارَةً لِاَنَّ مُجَرَّدَ نَقْلِ الْاِسْمِ لَوْ كَانَتْ اِسْتِعَارَةً لَكَانَتِ الْاَعْلَامُ الْمَنْقُوْلَةُ اِسْتِعَارَةً وَلَمَا كَانَتِ الْاِسْتِعَارَةُ اَبْلَغَ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اِذْ لَا مُبَالَغَةَ فِیْ اِطْلَاقِ الْاِسْمِ الْمُجَرَّدِ عَارِيًا عَنْ مَعْنَاهُ. وَلَمَا صَحَّ اَنْ يُّقَالَ لِمَنْ قَالَ رَاَيْتُ اَسَدًا وَاَرَادَ زَيْدًا اَنَّهٗ جَعَلَهٗ اَسَدًا كَمَا لَا يُقَالُ لِمَنْ سَمّٰی وَلَدَهٗ اَسَدًا اَنَّهٗ جَعَلَهٗ اَسَدًا لِاَنَّ جَعَلَ اِذَا كَانَ مُتَعَدِّيًا اِلٰی مَفْعُوْلَيْنِ كَانَ بِمَعْنٰی صَيَّرَ وَيُفِيْدُ اِثْبَاتَ صِفَةٍ لِشَیْءٍ حَتّٰی لَا يُقَالَ جَعَلَهٗ اَمِيْرًا اِلَّا وَقَدْ اَثْبَتَ فِيْهِ صِفَةَ الْاِمَارَةِ (۳) وَاِذَا كَانَ نَقْلُ اِسْمِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ اِلَی الْمُشَبَّهِ تَابِعًا لِنَقْلِ مَعْنَاهُ اِلَيْهِ بِمَعْنٰی اَنَّهٗ اَثْبَتَ لَهٗ مَعْنَی الْاَسَدِ الْحَقِيْقِیِّ اِدِّعَاءً ثُمَّ اُطْلِقَ عَلَيْهِ اِسْمُ الْاَسَدِ كَانَ الْاَسَدُ مُسْتَعْمَلًا فِیْمَا وُضِعَ لَهٗ فَلَا يَكُوْنُ مَجَازًا لُغَوِيًّا بَلْ عَقْلِيًّا بِمَعْنٰی اَنَّ الْعَقْلَ جَعَلَ الرَّجُلَ الشُّجَاعَ مِنْ جِنْسِ الْاَسَدِ وَجَعْلُ مَا لَيْسَ فِی الْوَاقِعِ وَاقِعًا مَجَازٌ عَقْلِیٌّ.

ترجمہ:۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ یعنی استعارہ مجاز عقلی ہے بایں معنی کہ تصرف امر عقلی میں ہے نہ کہ لغوی میں کیونکہ جب اس کا اطلاق نہیں کیا گیا مشبہ پر مگر دعوی دخول کے بعد یعنی مشبہ کے مشبہ بہ کی جنس میں دخول کے بعد بایں طور کہ بنادیا گیا رجل شجاع کو اسد کے افراد میں سے ایک فرد، تو ہوگا اس کا استعمال یعنی استعارہ کا استعمال مشبہ میں، استعمال موضوع لہ معنی میں، اور یہ جو ہم نے کہا کہ اطلاق نہیں کیا گیا مشبہ پر مگر جنس مشبہ بہ میں اس کے دخول کے دعوی کے بعد، یہ اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہو تو نہ ہوگا استعارہ، کیونکہ صرف نقل اسم اگر استعارہ ہو تو ہوں گے اعلام منقولہ استعارہ، اور نہ ہوگا استعارہ بلیغ حقیقت سے کیونکہ مبالغہ نہیں ہے محض اسم معنی سے خالی میں، اور صحیح نہ ہو کہ کہا جائے اس کو جو کہے "رأیت اسداً" اور ارادہ کرے زید کا کہ اس نے بنادیا زید کو شیر جیسا کہ نہیں کہا جا سکتا اس کو جو نام رکھے اپنے بچے کا اسد کہ بنادیا اس نے بچہ کو اسد، کیونکہ "جعل" جب متعدی ہو دو مفعولوں کی طرف تو ہوگا بمعنی "صیّر" اور فائدہ دیتا ہے اثباتِ صفت کا شی کے لیے یہاں تک کہ نہیں کہا جائے کہ "جَعَلَهٗ اَمِيْراً" مگر اس وقت جب اس میں صفت امارت ثابت کر دی جائے، اور جب ہے مشبہ بہ کا نام نقل کرنا مشبہ کی طرف تابع اس کے معنی کے نقل کا اس کی طرف، بایں معنی کہ اس نے ثابت کر دیا اس کے لیے اسد کا حقیقی معنی ادعاء پھر اطلاق کیا گیا اس پر لفظ اسد کا تو ہوگا اسد مستعمل موضوع لہ معنی میں تو نہ ہوگا مجاز لغوی بلکہ عقلی ہوگا یعنی عقل نے رجل شجاع کو جنس اسد میں شامل کیا، اور بنالینا وہ جو واقع نہ ہو واقع مجازِ عقلی ہے۔

تشریح:۔ (۱) جمہور کے بالمقابل بعض حضرات استعارہ کو مجاز عقلی سمجھتے ہیں، یاد رہے کہ مجاز عقلی سے مراد یہ نہیں کہ شی کی نسبت غیر ما ھولہ کی طرف ہوئی ہو کیونکہ غیر ما ھولہ کی طرف اسناد تو مرکب اسنادی میں ہوتی ہے جس میں یہاں کلام نہیں ہو رہا ہے، بلکہ مجاز عقلی

سے مراد یہاں مدرَک بالعقل امور میں تصرف کرنا ہے نہ کہ لغوی امور میں یعنی معانی عقلیہ کے بارے میں اس طرح دعوی کرنا کہ ان میں سے بعض (مشبہ) دیگر بعض (مشبہ بہ) میں داخل ہیں، پس استعارہ کے عقلی ہونے سے یہ مراد ہے غیر ماہولہ کی طرف اسناد مراد نہیں ہے۔ پس استعارہ مجاز عقلی ہے کیونکہ جب استعارہ (یعنی اسد) کا اطلاق مشبہ (رجل شجاع) پر اس وقت تک نہیں ہوتا ہے جب تک کہ یہ دعوی نہ کیا جائے کہ مشبہ جنس مشبہ بہ میں داخل ہے مثلاً یہ دعوی کرنا کہ رجل شجاع اسد کے افراد میں سے ایک فرد ہے، تو مذکورہ دعوے کے مطابق استعارہ (لفظ اسد) کا استعمال مشبہ (رجل شجاع) میں لفظ کا موضوع لہ معنی میں استعمال ہونا ہے نہ کہ غیر موضوع لہ معنی میں، اور سابق میں گذر چکا کہ مجاز لغوی میں لفظ غیر موضوع لہ معنی میں استعمال ہوتا ہے، لہذا استعارہ مجاز لغوی نہ ہوگا بلکہ حقیقت لغویہ ہے کیونکہ مشبہ کو مشبہ بہ میں داخل شمار کرنے کے بعد لفظ موضوع لہ معنی مستعمل ہوگا۔

(۴) مصنفؒ کے نزدیک مجاز عقلی اس کو کہتے ہیں کہ لفظ مشبہ بہ کو نقل کر کے مشبہ میں استعمال کیا جائے پھر دعوی کیا جائے کہ مشبہ داخل ہے جنس مشبہ بہ میں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ صرف لفظ مشبہ بہ کا مشبہ کی طرف نقل کرنا استعارہ نہیں بلکہ نقل کے ساتھ مذکورہ دعوی (کہ مشبہ جنس مشبہ بہ میں داخل ہے) بھی ضروری ہے، شارحؒ نے اپنے اس مدعا کو دلیل خُلف (مدعا کی نقیض کے بطلان سے مدعا کو ثابت کرنا) سے ثابت کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ اگر مشبہ کا مشبہ بہ میں دخول کا دعوی نہ کیا جائے تو تین باتیں لازم آتی ہیں اور وہ تینوں باطل ہیں اور قاعدہ ہے کہ جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ خود بھی باطل ہوتی ہے لہذا مشبہ کا مشبہ بہ میں دخول کا دعوی نہ کرنا باطل ہے۔

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ اگر دعوی مذکورہ کے بغیر صرف مستعار منہ سے مستعار لہ کی طرف نقل استعارہ ہو، تو اعلام منقولہ سب استعارہ میں شامل ہو جائیں گے (مثلاً زید کسی شخص کا نام ہو پھر اسے نقل کر کے دوسرے شخص کا نام رکھ دیا جائے) حالانکہ اعلام منقولہ کا استعارہ میں شامل ہونا باطل ہے جس کا کوئی قائل نہیں، اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے پس دعوی مذکورہ کے بغیر صرف نقل کا استعارہ ہونا باطل ہے، لہذا استعارہ میں مذکورہ دعوی کا ہونا ضروری ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ اگر دعوی مذکورہ کے بغیر صرف نقل استعارہ ہو، تو پھر استعارہ میں حقیقت کی بنسبت مبالغہ نہ ہوگا، حالانکہ استعارہ میں مبالغہ کا نہ ہونا باطل ہے، اور باطل کو مستلزم امر خود باطل ہوتا ہے، پس دعوی مذکورہ کے بغیر صرف نقل کا استعارہ ہونا باطل ہے، لہذا استعارہ میں مذکورہ دعوی کا ہونا ضروری ہے۔

باقی صرف نقل میں مبالغہ اس لیے نہیں ہے کہ اسم جب منقول عنہ معنی سے دوسرے معنی کی طرف نقل ہو جاتا ہے تو اگر اسے منقول عنہ معنی سے خالی کر کے منقول الیہ معنی میں دعوی مذکورہ کے بغیر استعمال کیا جائے تو اس میں مبالغہ نہیں ہوتا ہے مثلاً "رأیت اسداً" کہنے کی صورت میں اگر اسد اپنے حقیقی معنی میں مستعمل نہ ہو بلکہ اب کسی شخص کا نام ہو اور اس کے ساتھ یہ دعوی نہ ہو کہ اسد نامی شخص شیر کے افراد میں سے ایک فرد ہے تو اس میں مبالغہ نہ ہوگا، البتہ اگر نقل کے ساتھ یہ دعوی بھی ہو کہ اسد نامی شخص اب عام بہادر لوگوں میں سے نہیں ہے بلکہ شیر کے افراد میں سے ایک فرد ہے تو اس میں یقینا مبالغہ ہوگا۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ اگر نقل دعوی مذکورہ کے بغیر استعارہ ہو تو پھر جو شخص "رَأَیْتُ اَسَداً" کہے اور "اَسَد" سے دعوی مذکورہ کے بغیر زید مراد لے تو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ "اِنَّه جَعَلَهٗ اَسَداً" (کہ قائل نے زید کو اسد بنا دیا) جیسا کہ کوئی اپنے بچے کا نام "اسد" رکھ دے تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ "اِنَّه جَعَلَهٗ اَسَداً" (اس نے اپنے بچے کو اسد بنا دیا)۔ کیونکہ "جَعل" جب دو مفعولوں کی طرف متعدی ہو تو "صیّر" کے معنی میں ہوتا ہے اور جب "صیّر" کے معنی میں ہو تو اس وقت شی کے لیے صفت ثابت کرنے کا فائدہ دیتا ہے اسی وجہ سے تو "جَعَلَهٗ اَمِیْراً" اس وقت کہا جائے گا جب اس کے لیے صفت امارت کو ثابت کیا جائے، اور یہ بات یقینی ہے کہ "رَأَیْتُ اَسَداً" میں لفظ اسد کو دعوی مذکورہ کے بغیر اپنے موضوع لہ معنی سے نقل کر کے شخص زید میں استعمال کرنے میں زید کے لیے صفت (اسدیت) کا اثبات نہیں پایا جا رہا ہے اس لیے اسے "جَعَلَهٗ اَسَداً" نہیں کہا جائے گا، حالانکہ استعارہ میں مشبہ کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ "اِنَّه جَعَلَهٗ اَسَداً" مثلاً اگر کوئی کہہ دے کہ "رَأَیْتُ اَسَداً یَرْمِیْ" اور اسد سے علی سبیل الاستعارہ زید مراد لے تو اس کے بارے میں قطعی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ اس نے زید کو اسد بنا دیا، پس دونوں میں فرق کی وجہ صرف یہ ہے کہ "رَأَیْتُ اَسَداً یَرْمِیْ" میں مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل قرار دے کر مشبہ بہ کی جنس کا ایک فرد قرار دیا ہے اور "رَأَیْتُ اَسَداً" میں زید کو اسد کی جنس کا ایک فرد قرار نہیں دیا ہے، لہذا استعارہ میں دعوی مذکورہ ضروری ہے۔

(۴) یہ عبارت سابقہ تین استلزامی دلائل کا نتیجہ ہے، حاصل یہ کہ شارحؒ نے دعوی مذکورہ کے انتفاء پر تین لوازم کو مرتب کیا ہے اور وہ تینوں باطل ہیں لہذا ان کا ملزوم (دعوی مذکورہ کا انتفاء) بھی باطل ہوگا، اس لیے اس کی نقیض (استعارہ میں دعویٰ مذکورہ) ثابت ہوگی۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مشبہ بہ کا نام مشبہ کی طرف تب نقل ہوگا کہ مشبہ بہ کا معنی مشبہ کی طرف نقل ہو جائے یعنی پہلے مشبہ (رجل شجاع) کے لیے ادعاءً اسد کا حقیقی معنی ثابت کیا جائے گا پھر اس پر اسد کا اطلاق کیا جائے گا، اور اس وقت چونکہ لفظ اسد اپنے موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے اس لیے مجاز لغوی نہیں ہے بلکہ مجاز عقلی ہے یعنی رجل شجاع شیر تو نہیں مگر عقل نے اس کو شیر کی جنس کا ایک افراد قرار دیا، اور جو چیز واقع نہ ہو اسے واقع قرار دینا مجاز عقلی ہے۔

(۱) وَلِهٰذَا اَیْ وَلِاَنَّ اِطْلَاقَ اِسْمِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ عَلَی الْمُشَبَّهِ اِنَّمَا یَکُوْنُ بَعْدَ اِدِّعَاءِ دُخُوْلِهٖ فِیْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ صَحَّ التَّعَجُّبُ فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: قَامَتْ تُظَلِّلُنِیْ اَیْ تُوْقِعُ الظِّلَّ عَلَیَّ مِنَ الشَّمْسِ:: نَفْسٌ اَعَزُّ عَلَیَّ مِنْ نَفْسِیْ. قَامَتْ تُظَلِّلُنِیْ وَمِنْ عَجَبٍ:: شَمْسٌ اَیْ غُلَامٌ کَالشَّمْسِ فِی الْحُسْنِ وَالْبَهَاءِ تُظَلِّلُنِیْ مِنَ الشَّمْسِ. فَلَوْلَا اَنَّهٗ اِدَّعٰی لِذٰلِکَ الْغُلَامِ مَعْنَی الشَّمْسِ الْحَقِیْقِیِّ وَجَعَلَهٗ شَمْسًا عَلَی الْحَقِیْقَةِ لَمَا کَانَ لِهٰذَا التَّعَجُّبِ مَعْنًی اِذْ لَا تَعَجُّبَ فِیْ اَنْ یُظَلِّلَ اِنْسَانٌ حَسَنُ الْوَجْهِ اِنْسَانًا اٰخَرَ (۲) وَالنَّهْیُ عَنْهُ اَیْ وَلِهٰذَا صَحَّ النَّهْیُ عَنِ التَّعَجُّبِ فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: لَا تَعْجَبُوْا مِنْ بِلٰی غِلَالَتِهٖ هِیَ شِعَارٌ تُلْبَسُ تَحْتَ الثَّوْبِ وَتَحْتَ الدِّرْعِ اَیْضًا قَدْ زُرَّ اَزْرَارُهٗ عَلَی الْقَمَرِ تَقُوْلُ زَرَرْتُ الْقَمِیْصَ عَلَیْهِ اَزُرُّهٗ اِذَا شَدَدْتُ اَزْرَارَهٗ عَلَیْهِ فَلَوْلَا اَنَّهٗ جَعَلَهٗ قَمَرًا حَقِیْقِیًّا لَمَا کَانَ لِلنَّهْیِ عَنِ التَّعَجُّبِ مَعْنًی لِاَنَّ الْکَتَّانَ اِنَّمَا یَسْرَعُ اِلَیْهِ الْبِلٰی بِسَبَبِ مُلَابَسَةِ الْقَمَرِ الْحَقِیْقِیِّ لَا بِمُلَابَسَةِ اِنْسَانٍ کَالْقَمَرِ فِی الْحُسْنِ (۳) لَا یُقَالُ الْقَمَرُ فِی الْبَیْتِ لَیْسَ بِاِسْتِعَارَةٍ لِاَنَّ الْمُشَبَّهَ مَذْکُوْرٌ وَهُوَ الضَّمِیْرُ فِیْ غِلَالَتِهٖ وَاَزْرَارِهٖ لِاَنَّا نَقُوْلُ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الذِّکْرَ عَلٰی هٰذَا الْوَجْهِ یُنَافِی الْاِسْتِعَارَةَ کَمَا فِیْ قَوْلِنَا سَیْفُ زَیْدٍ فِیْ یَدِ اَسَدٍ فَاِنَّ تَعْرِیْفَ الْاِسْتِعَارَةِ صَادِقٌ عَلٰی ذٰلِکَ.

ترجمہ:۔ اور اسی وجہ سے یعنی مشبہ بہ کے نام کا اطلاق مشبہ پر ہوتا ہے اس کے جنس مشبہ بہ میں دخول کے دعوی کے بعد صحیح ہے تعجب کرنا اس قول میں، شعر: ''قَامَتْ تُظَلِّلُنِیْ'' یعنی واقع کرتی ہے سایہ کو ''عَلَیَّ مِنَ الشَّمْسِ:: نَفْسٌ اَعَزُّ عَلَیَّ مِنْ نَفْسِیْ:: قَامَتْ تُظَلِّلُنِیْ وَمِنْ عَجَبٍ:: شَمْسٌ'' یعنی لڑکا ہے سورج کی طرح حسن اور خوبصورتی میں ''تُظَلِّلُنِیْ مِنْ شَمْسٍ'' پس اگر شاعر کا دعوی نہ کرنا اس لڑکے کے لیے شمس کے حقیقی معنی کا اور اس کو حقیقی سورج نہ مانتا تو اس تعجب کا کوئی معنی ہی نہ ہوتا کیونکہ کوئی تعجب نہیں ہے اس میں کہ سایہ کرے ایک خوبرو انسان دوسرے انسان پر، اور نہی اس سے یعنی اسی لیے صحیح ہے تعجب سے نہی کرنا اس شعر میں ''لَا تَعْجَبُوْا مِنْ بِلٰی غِلَالَتِهٖ'' وہ ایک لباس ہے جو پہنا جاتا ہے جو کپڑے اور قمیص کے نیچے ''قَدْ زُرَّ اَزْرَارُهٗ عَلَی الْقَمَرِ'' آپ کہیں گے ''زَرَرْتُ الْقَمِیْصَ عَلَیْهِ اَزُرُّهٗ'' جب تک باندھ لیں گھنڈیاں اس پر، پس اگر شاعر نہ قرار دیتا ہے محبوب کو حقیقی چاند تو نہیں تھا نہی عن التعجب کا کوئی معنی، کیونکہ کتان کی طرف سرایت کرتی ہے بوسیدگی حقیقی چاند کے اتصال سے نہ کہ ملابست سے ایسے انسان کی جو چاند کی طرح ہو حسن میں، یہ نہ کہا جائے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس طرح ذکر منافی استعارہ ہے جیسے ہمارے قول ''سَیْفُ زَیْدٍ فِیْ یَدِ اَسَدٍ'' کیونکہ استعارہ کی تعریف صادق ہے اس پر۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ نے بعض حضرات کے مدعا (کہ استعارہ مجاز عقلی ہے) پر اس سے پہلے تین دلائل پیش کیے اب دو اشعار سے ان کے مدعا پر مزید دو دلائل پیش کرتے ہیں۔ پہلا شعر محمد بن الحسن ابن عمید کا ہے۔ فرماتے ہیں کہ چونکہ مشبہ بہ کے نام کا اطلاق مشبہ پر اس وقت ہوتا ہے جس وقت کہ مشبہ کا جنس مشبہ بہ میں دخول کا دعوی کیا جائے اس لیے ابن عمید کے شعر میں تعجب کا اظہار کرنا صحیح ہے جو انہوں نے ایک ایسے خوبصورت جوان کے بارے میں کہا ہے جو سورج کی دھوپ سے ابن عمید کو بچاتے ہوئے ان پر سایہ

کر رہا تھا۔ شعر "قَامَتْ تُظَلِّلُنِیْ عَلَیَّ مِنَ الشَّمْسِ:: نَفْسٌ اَعَزُّ عَلَیَّ مِنْ نَفْسِیْ:: قَامَتْ تُظَلِّلُنِیْ وَمِنْ عَجَبٍ:: شَمْسٌ تُظَلِّلُنِیْ مِنَ شَمْسٍ" (کھڑا ہو گیا مجھ پر سایہ کرنے کے لیے سورج کی گرمی سے ایسا نفس جو مجھے زیادہ عزیز ہے اپنی جان سے، کھڑا ہو گیا مجھ پر سایہ کرنے کے لیے، اور کیسی عجیب بات ہے کہ سورج مجھ پر سایہ کر رہا ہے سورج سے)، دیکھیں، شاعر کہتا ہے کہ تعجب کی بات ہے کہ ایک سورج (جوان) دوسرے سورج (آسمانی سورج) کی دھوپ سے مجھے بچا کر مجھ پر سایہ کر رہا ہے، پس شاعر نے اس نوجوان کو شمس کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیا پھر کہا کہ عجیب بات ہے سورج تو نور ہے اور ایک نور دوسرے نور کے لیے حجاب نہیں بن سکتا ہے پھر اس نے سایہ کیسے کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ شاعر کا کلام "شَمْسٌ تُظَلِّلُنِیْ مِنْ شَمْسٍ" اسی وقت قابل تعجب ہوگا کہ نوجوان کو شمس کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیا جائے ورنہ اگر نوجوان کو سورج کا فرد قرار نہ دیا جائے تو پھر تعجب کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ شمس اول سے مراد وہ خوبصورت جوان ہے جو شاعر پر سایہ کر رہا تھا اور ایک خوبصورت انسان اگر دوسرے انسان پر سایہ کرتا ہے تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ استعارہ مجاز عقلی ہے کیونکہ انسان سورج کے افراد میں سے ایک فرد نہیں ہے بلکہ قوت عقلیہ کے ذریعہ انسان کو سورج کا ایک فرد قرار دیا ہے، پس استعارہ میں عقل کا دخل ہے اس لیے استعارہ مجاز عقلی ہے۔

(۲) دوسرا شعر محمد بن محمد طباطبائی کا ہے، شعر: "لَاتَعْجَبُوْا مِنْ بِلیٰ غِلَالَتِهٖ:: قَدْ زُرَّ اَزْرَارُهٗ عَلَی الْقَمَرِ" (تم تعجب مت کرو محبوب کے بنیان کے بوسیدہ ہونے سے، تحقیق باندھے گئے ہیں اس کے بٹن چاند پر) جس میں ممدوح کو چاند کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیا ہے پھر اس کے بنیان کے بوسیدہ ہونے پر تعجب کرنے سے منع کیا ہے کیونکہ جب ممدوح چاند حقیقی کا ایک فرد ہے تو چاند کا تو یہ اثر ہے کہ اس سے کتان بوسیدہ ہو جاتا ہے، پس ممدوح پر اگر کتان کا بنیان بوسیدہ ہو گیا ہے تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ ممدوح بھی چاند کا ایک فرد ہے لہذا لوگ ممدوح کے بنیان کے بوسیدہ ہونے پر تعجب نہ کریں۔ لیکن اگر ممدوح کو چاند حقیقی کے افراد میں سے ایک فرد نہ قرار دیا جائے تو تعجب سے روکنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ کتان چاند حقیقی کے ساتھ مس ہونے سے بوسیدہ ہو جاتا ہے نہ کہ چاند کی طرح خوبصورت انسان کی وجہ سے، پس اگر ممدوح کو چاند حقیقی کا فرد قرار نہ دیا جائے تو پھر اس کے بنیان کا بوسیدہ ہونا تو قابل تعجب ہے پھر اس پر تعجب سے روکنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ استعارہ مجاز عقلی ہے کیونکہ انسان چاند کے افراد میں سے ایک فرد نہیں ہے بلکہ قوت عقلیہ کے ذریعہ اس کو چاند کا ایک فرد قرار دیا ہے، پس استعارہ میں عقل کا دخل ہے اس لیے استعارہ مجاز عقلی ہے۔

☆ درمیان میں شارح نے "غِلَالَة" کا معنی بیان کیا ہے کہ یہ وہ چھوٹا کپڑا ہے جو قمیص یا زرہ کے نیچے پہنا جاتا ہے جسے بنیان کہنا مناسب ہوگا۔ اور شاعر نے "زُرَّ اَزْرَارُهٗ" میں "زُرَّ" کو "اَزْرَار" کی طرف متعدی کیا ہے جس میں ایک گونا تسامح ہوا ہے کیونکہ "زُرَّ" قمیص کی طرف متعدی ہوتا ہے البتہ ضمناً "اَزْرَار" پر بھی دلالت کرتا ہے، پس شارح نے "کَقَوْلِیْ زَرَرْتُ الْقَمِیْصَ عَلَیْهِ اَزُرُّهٗ" (جب تو اس پر اس کے بٹن باندھ لے) سے بھی اشارہ کیا ہے کہ "زُرَّ" کو "اَزْرَار" کی طرف متعدی کرنے میں تسامح ہوا ہے قمیص کی طرف اس کو متعدی کرنا صحیح ہے۔

(۳) سوال یہ ہے کہ مذکورہ شعر میں لفظ "اَلْقَمَر" استعارہ نہیں ہے کیونکہ اس میں "غِلَالَتُهُ" اور "اَزْرَارُهُ" کی ضمیر ممدوح کی طرف راجع ہے جو کہ مشبہ ہے حالانکہ استعارہ تصریحیہ میں مشبہ محذوف ہوتا ہے اور مشبہ بہ سے مشبہ کا ارادہ کیا جاتا ہے؟

شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ اگر اس طرح ذکر ہوں جس سے تشبیہ مفہوم ہوتی ہو تو یہ بے شک استعارہ کے منافی ہے لہذا اس صورت میں استعارہ نہ ہوگا، لیکن اگر اس طرح ذکر ہوں کہ ان کے ذکر سے تشبیہ مفہوم نہ ہو تو یہ استعارہ کے منافی نہیں، اور مذکورہ شعر میں مشبہ اور مشبہ بہ کے ذکر سے تشبیہ مفہوم نہیں ہو رہی ہے، جیسا کہ "سَيْفُ زَيْدٍ فِيْ يَدِ اَسَدٍ" (زید کی تلوار شیر کے ہاتھ میں ہے) میں زید مشبہ ہے اور اسد مشبہ بہ ہے۔ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں ذکر ہیں مگر چونکہ ان کے ذکر سے تشبیہ مفہوم نہیں ہو رہی ہے لہذا یہ استعارہ ہے اور استعارہ کی تعریف اس پر صادق ہے۔

(۱) وَرُدَّ هٰذَا الدَّلِيْلُ بِاَنَّ الْاِدِّعَاءَ اَیْ اِدِّعَاءَ دُخُوْلِ الْمُشَبَّهِ فِیْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ لَا يَقْتَضِیْ كَوْنَهَا اَیِ الْاِسْتِعَارَةِ مُسْتَعْمَلَةً فِيْمَا وُضِعَتْ لَهٗ لِلْعِلْمِ الضَّرُوْرِیِّ بِاَنَّ اَسَدًا فِیْ قَوْلِنَا رَاَيْتُ اَسَدًا يَرْمِیْ مُسْتَعْمَلٌ فِی الرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَالْمَوْضُوْعُ لَهٗ هُوَ السَّبُعُ الْمَخْصُوْصُ (۲) وَتَحْقِيْقُ ذٰلِكَ اَنَّ اِدِّعَاءَ دُخُوْلِ الْمُشَبَّهِ فِیْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ مَبْنِیٌّ عَلٰى اَنَّهٗ جُعِلَ اَفْرَادُ الْاَسَدِ بِطَرِيْقِ التَّاْوِيْلِ قِسْمَيْنِ اَحَدُهُمَا الْمُتَعَارَفُ وَهُوَ الَّذِیْ لَهٗ غَايَةُ الْجُرْاَةِ فِیْ مِثْلِ تِلْكَ الْجُثَّةِ الْمَخْصُوْصَةِ وَالْهَيْكَلِ الْمَخْصُوْصِ وَالثَّانِیْ غَيْرُ الْمُتَعَارَفِ وَهُوَ الَّذِیْ لَهٗ تِلْكَ الْجُرْاَةُ لٰكِنْ لَا فِیْ تِلْكَ الْجُثَّةِ وَالْهَيْكَلِ الْمَخْصُوْصِ وَلَفْظُ الْاَسَدِ اِنَّمَا هُوَ مَوْضُوْعٌ لِلْمُتَعَارَفِ وَاِسْتِعْمَالُهٗ فِیْ غَيْرِ الْمُتَعَارَفِ اِسْتِعْمَالٌ فِیْ غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهٗ وَالْقَرِيْنَةُ مَانِعَةٌ عَنْ اِرَادَةِ الْمَعْنَى الْمُتَعَارَفِ فَيَتَعَيَّنُ الْمَعْنَى الْغَيْرُ الْمُتَعَارَفِ (۳) وَبِهٰذَا يَنْدَفِعُ مَا يُقَالُ اِنَّ الْاِصْرَارَ عَلٰى دَعْوَى الْاَسَدِيَّةِ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ يُنَافِیْ نَصْبَ الْقَرِيْنَةِ الْمَانِعَةِ عَنْ اِرَادَةِ السَّبُعِ الْمَخْصُوْصِ (٤) وَاَمَّا التَّعَجُّبُ وَالنَّهْیُ عَنْهُ كَمَا فِی الْبَيْتَيْنِ الْمَذْكُوْرَيْنِ فَلِلْبِنَاءِ عَلٰى تَنَاسِی التَّشْبِيْهِ قَضَاءً لِحَقِّ الْمُبَالَغَةِ وَدَلَالَةً عَلٰى اَنَّ الْمُشَبَّهَ بِحَيْثُ لَا يَتَمَيَّزُ عَنِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ اَصْلًا حَتّٰى اَنَّ كُلَّ مَا يَتَرَتَّبُ عَلَى الْمُشَبَّهِ بِهٖ مِنَ التَّعَجُّبِ وَالنَّهْیِ عَنِ التَّعَجُّبِ يَتَرَتَّبُ عَلَى الْمُشَبَّهِ اَيْضًا (۵) وَالْاِسْتِعَارَةُ تُفَارِقُ الْكِذْبَ بِوَجْهَيْنِ بِالْبِنَاءِ عَلَى التَّاْوِيْلِ فِیْ دَعْوٰى دُخُوْلِ الْمُشَبَّهِ فِیْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ بِاَنْ يُجْعَلَ اَفْرَادُ الْمُشَبَّهِ بِهٖ قِسْمَيْنِ مُتَعَارَفًا وَغَيْرَ مُتَعَارَفٍ كَمَا مَرَّ وَلَا تَاْوِيْلَ فِی الْكِذْبِ وَنَصْبٍ اَیْ بِنَصْبِ الْقَرِيْنَةِ عَلٰى اِرَادَةِ خِلَافِ الظَّاهِرِ فِی الْاِسْتِعَارَةِ لِمَا عَرَفْتَ اَنَّهٗ لَا بُدَّ لِلْمَجَازِ مِنْ قَرِيْنَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ اِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِیِّ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ دَالَّةٍ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ خِلَافُ الظَّاهِرِ بِخِلَافِ الْكِذْبِ فَاِنَّ قَائِلَهٗ لَا يَنْصُبُ قَرِيْنَةً عَلٰى اِرَادَةِ خِلَافِ الظَّاهِرِ بَلْ يَبْذُلُ الْمَجْهُوْدَ فِیْ تَرْوِيْجِ ظَاهِرِهٖ۔

ترجمہ:۔ اور رد کر دیا گیا اس دلیل کو بایں طور کہ دعوی کرنا دخول مشبہ کا جنس مشبہ بہ میں تقاضا نہیں کرتا اس کا کہ ہو وہ یعنی استعارہ مستعمل موضوع لہ معنی میں کیونکہ یہ بداہۃً معلوم ہے کہ اسد ہمارے قول "رَاَيْتُ اَسَدًا يَرْمِیْ" میں مستعمل ہے رجل شجاع

میں اور موضوع لہ معنی مخصوص درندہ ہے، اور تحقیق اس کی یہ ہے کہ دخول مشبہ کا دعوی جنس مشبہ بہ میں مبنی ہے اس پر کہ کردی گئی ہیں اسد کے افراد کو بطریق تاویل دو قسمیں، ایک ان میں سے متعارف ہے اور وہ وہ ہے جس کے لیے انتہائی جراءت ہو اس جیسے مخصوص جسم اور مخصوص پیکر میں، اور ثانی غیر متعارف ہے، اور وہ وہ ہے جس کے لیے یہ جراءت تو ہو لیکن اس مخصوص جسم اور مخصوص پیکر میں نہ ہو اور لفظ اسد بہر حال موضوع ہے متعارف کے لیے اور اس کا استعمال غیر متعارف میں استعمال ہے غیر موضوع لہ معنی میں اور قرینہ مانع ہے معنی متعارف کے ارادہ سے پس متعین ہو گیا غیر متعارف معنی، اور اس سے دفع ہو گیا یہ اعتراض جو کہا جاتا ہے کہ اصرار اسدیت کے دعوی پر رجل شجاع کے لیے منافی ہے نصب قرینہ مانعہ سے مخصوص سبع مراد لینے سے، اور بہر حال تعجب اور نہی اس سے جیسا کہ مذکورہ دو شعروں میں ہے تو وہ مبنی ہے تناسی تشبیہ پر حق مبالغہ کو ادا کرنے کے لیے اور یہ بتلانے کے لیے کہ مشبہ ایسا ہے کہ ممتاز نہیں مشبہ بہ قطعا حتی کہ ہر ایک جو مرتب ہے مشبہ بہ پر تعجب اور نہی عن التعجب مرتب ہے مشبہ پر بھی، اور مشبہ ممتاز ہے جھوٹ سے دو وجہ سے، بوجہ بناء علی التاویل دخول مشبہ کے جنس مشبہ بہ کے دعوی میں بایں طور کہ قرار دی جائیں گی مشبہ بہ کے افراد کی دو قسمیں، متعارف اور غیر متعارف جیسا کہ گذر چکا، اور تاویل نہیں ہوتی جھوٹ میں، اور قائم کرنے یعنی قرینہ قائم کرنے کے ساتھ خلاف ظاہر کے ارادہ پر استعارہ میں کیونکہ آپ جان چکے کہ ضروری ہے مجاز کے لیے قرینہ مانعہ حقیقی موضوع لہ معنی کے ارادہ سے جو دال ہو اس بات پر کہ مراد خلاف ظاہر ہے، بخلاف جھوٹ کے کہ اس کا قائل مقرر نہیں کرتا ہے قرینہ خلاف ظاہر کے ارادہ پر بلکہ خرچ کرتا ہے اپنی کوشش ظاہر کی ترویج پر۔

تشریح:۔(۱) جو حضرات اس کے قائل تھے کہ استعارہ مجاز عقلی ہے ان کی دلیل یہ تھی کہ استعارہ اپنے موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے مگر حقیقی موضوع لہ معنی نہیں بلکہ ادعائی موضوع لہ ہے، پس ان کے نزدیک استعارہ کی تعریف اس طرح ہے "لَفْظٌ اُسْتُعْمِلَ فِیْمَا وُضِعَ لَـہٗ بَعْدَ الْاِدِّعَاءِ" کہ استعارہ وہ لفظ ہے جو ادعائی موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو۔ مصنفؒ نے ان کی دلیل کو رد کیا ہے، اس طرح کہ یہ دعوی کرنا کہ مشبہ داخل ہے مشبہ بہ میں یہ تقاضا نہیں کرتا ہے کہ استعارہ موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے کیونکہ یہ تو ہر کوئی قطعی طور پر سمجھتا ہے کہ "رَاَیْتُ اَسَدًا یَرْمِیْ" میں اسد بمعنی رجل شجاع ہے حالانکہ اسد کا موضوع لہ معنی مخصوص درندہ ہے جو یہاں مراد نہیں ہے کیونکہ موضوع لہ معنی (شیر) مراد لینے سے قرینہ (یَرْمِیْ) مانع ہے۔

(۲) شارحؒ اپنی اس عبارت سے ان حضرات کی رائے کی تحقیقی طور پر رد کرنا چاہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مشبہ کو جنس مشبہ بہ میں داخل کرنے کا دعوی اس بات پر مبنی ہے کہ لفظ اسد کے افراد اس قائل کے نزدیک تاویلی طور (بایں تاویل کہ لفظ اسد قدر مشترک یعنی جری کے لیے موضوع ہے) پر دو قسم پر ہیں، ایک متعارف یعنی حیوان مفترس، جو اپنے مخصوص جسم اور مخصوص شکل میں انتہائی جری اور انتہائی قوت کا مالک ہے، اور دوسری غیر متعارف یعنی رجل شجاع، جس کے لیے بھی جراءت ہے مگر اپنے مخصوص جسم اور شکل میں نہیں ہے۔ پھر ہم جانتے ہیں کہ لفظ اسد متعارف قسم کے لیے موضوع ہے، اور غیر متعارف میں اس کا استعمال بطور مجاز لغوی ہے جس پر قرینہ لفظ "یَرْمِیْ" ہے اور یہی قرینہ متعارف قسم مراد لینے سے مانع بھی ہے کیونکہ "یَرْمِیْ" اس متعارف قسم کی صفت نہیں ہے، پس مشبہ

کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل کرنے کا دعویٰ کرنا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ استعارہ موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے، اور جب موضوع لہ معنی میں مستعمل نہیں ہے تو یہ مجاز لغوی ہے عقلی نہیں ہے۔

(۳) سوال یہ ہے کہ ایک طرف تو آپ رجل شجاع کے لیے اسدیت ثابت کرتے ہیں اور دوسری طرف قرینہ مانعہ کے قائل ہیں کہ "یرمی" مانع ہے اسدیت سے، یوں آپ کے کلام میں تضاد ہے؟ جواب یہ ہے کہ اسدیت ہم غیر متعارف معنی (رجل شجاع) کے اعتبار سے ثابت کرتے ہیں اور قرینہ متعارف معنی (حیوان مفترس) سے مانع ہے، لہذا دونوں باتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔

(۴) سابقہ جواب سے ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے مصنفؒ اس کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ مشبہ کو مشبہ بہ کا فرد قرار دینے کا دعویٰ جب اس بات کا مقتضی نہیں کہ استعارہ موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو تو پھر گذشتہ دو اشعار میں سے پہلے شعر میں تعجب اور دوسرے میں تعجب سے روکنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ تعجب اور نہی عن التعجب تو اس بات پر موقوف تھی کہ مشبہ کو حقیقۃً مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیا جائے اور پھر لفظ استعارہ اس میں استعمال کیا جائے؟

مصنفؒ نے جواب دیا ہے کہ مذکورہ اشعار میں تعجب کرنا اور تعجب سے روکنا اس بات پر مبنی ہیں کہ ان مثالوں میں متکلم یہ ظاہر کرنا چاہتا ہے کہ میں نے تشبیہ کو بالکل بھلا دیا ہے اور یہ اس لیے تاکہ مشبہ اور مشبہ بہ کے مابین جو اتحاد ہے اس میں مبالغہ کا حق ادا ہو یعنی اس بات پر دلالت پائی جائے کہ مشبہ کسی طرح بھی الگ نہیں ہے مشبہ بہ سے یہاں تک کہ جو چیز (تعجب وغیرہ) مشبہ بہ پر مرتب ہوتی ہے وہی چیز مشبہ پر بھی مرتب ہوتی ہے، پس تعجب اور نہی عن التعجب مبالغہ فی التشبیہ کے لیے ہے لہذا اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ لفظ مشبہ بہ حقیقی معنی میں مستعمل ہے۔

(۵) ممکن ہے کہ کسی کو یہ وہم ہو جائے کہ استعارہ اور جھوٹ میں فرق نہیں ہے مثلاً اگر "جَاءَ نِیْ اَسَدٌ" کہا جائے اور مراد رجل شجاع ہو تو یہ کلام ایک طرف سے دیکھا جائے تو استعارہ ہے، مگر دوسری طرف دیکھا جائے تو یہ جھوٹ ہے کیونکہ اسد رجل شجاع نہیں ہے۔ مصنفؒ نے اس وہم کو دفع کیا ہے، فرماتے ہیں کہ استعارہ اور جھوٹ میں دو طرح سے فرق ہے (۱) کہ استعارہ اس تاویل پر مبنی ہے کہ مشبہ مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہے مثلاً "رَاَیْتُ اَسَدًا یَرْمِیْ" میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ رجل شجاع داخل ہے حیوان مفترس کی جنس میں، یعنی مشبہ بہ کے دو فرد ہیں، متعارف اور غیر متعارف۔ جبکہ جھوٹ میں اس طرح کی تاویل نہیں پائی جاتی ہے۔

"لِیْ دَعْوٰی دُخُوْلِ الخ" میں جار و مجرور "الْمُتَحَقِّقِ" کے ساتھ متعلق ہے جو "التَّاوِیْل" کے لیے صفت ہے یعنی استعارہ ایسی تاویل پر مبنی ہے جو تاویل اس دعویٰ میں متحقق ہے کہ مشبہ جنس مشبہ بہ میں داخل ہے۔

(۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ استعارہ میں اس طرح قرینہ قائم کیا جاتا ہے کہ یہاں خلاف ظاہر مراد ہے، جیسا کہ سابق میں آپ جان چکے کہ مجاز کے لیے ایسا قرینہ ہونا ضروری ہے جو حقیقی معنی (موضوع لہ معنی) مراد لینے سے مانع ہو اور اس بات پر دال ہو کہ خلاف ظاہر مراد ہے۔ جبکہ جھوٹ میں متکلم خلاف ظاہر مراد لینے پر کوئی قرینہ قائم نہیں کرتا ہے بلکہ اپنی پوری طاقت کلام کے ظاہری معنی کی ترویج

اور مراد ہونے پر خرچ کرتا ہے یعنی جھوٹے کلام کو سامع کے سامنے سچ کی شکل میں ظاہر کرتا ہے۔

(۱) وَلَا تَكُونُ الْإِسْتِعَارَةُ عَلَمًا لِمَا سَبَقَ مِنْ أَنَّهَا تَقْتَضِي إِدْخَالَ الْمُشَبَّهِ فِي جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهِ بِجَعْلِ أَفْرَادِهِ قِسْمَيْنِ مُتَعَارَفًا وَغَيْرَ مُتَعَارَفٍ وَلَا يُمْكِنُ ذَالِكَ فِي الْعَلَمِ لِمُنَافَاتِهِ الْجِنْسِيَّةَ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي التَّشَخُّصَ وَمَنْعَ الْإِشْتِرَاكِ وَالْجِنْسِيَّةُ تَقْتَضِي الْعُمُومَ وَتَنَاوُلَ الْأَفْرَادِ (۲) إِلَّا إِذَا تَضَمَّنَ الْعَلَمُ نَوْعَ وَصْفِيَّةٍ بِوَاسِطَةِ اِشْتِهَارِهِ بِوَصْفٍ مِنَ الْأَوْصَافِ كَحَاتِمِ الْمُتَضَمِّنِ لِلْإِتِّصَافِ بِالْجُوْدِ وَمَادِرٍ بِالْبُخْلِ وَسَحْبَانَ بِالْفَصَاحَةِ وَبَاقِلٍ بِالْفَهَاهَةِ فَحِيْنَئِذٍ يَجُوْزُ أَنْ يُشَبَّهَ شَخْصٌ بِحَاتِمٍ فِي الْجُوْدِ وَيُتَأَوَّلُ فِي حَاتِمٍ فَيُجْعَلُ كَأَنَّهُ مَوْضُوْعٌ لِلْجَوَادِ سَوَاءٌ كَانَ ذَالِكَ الرَّجُلُ الْمَعْهُوْدُ أَوْ غَيْرُهُ كَمَا مَرَّ فِي الْأَسَدِ فَبِهٰذَا التَّأْوِيْلِ يَتَنَاوَلُ الْحَاتِمُ الْفَرْدَ الْمُتَعَارَفَ الْمَعْهُوْدَ وَالْفَرْدَ الْغَيْرَ الْمُتَعَارَفِ وَيَكُوْنُ إِطْلَاقُهُ عَلَى الْمَعْهُوْدِ أَعْنِي حَاتِمَ الطَّائِيَّ حَقِيْقَةً وَعَلَى غَيْرِهِ مِمَّنْ يَتَّصِفُ بِالْجُوْدِ اِسْتِعَارَةً نَحْوُ رَأَيْتُ الْيَوْمَ حَاتِمًا۔

ترجمہ:۔ اور نہیں ہو سکتا ہے استعارہ علَم کیونکہ یہ گذر چکا کہ استعارہ تقاضا کرتا ہے مشبہ کو جنس مشبہ بہ میں داخل کرنے کا اس کے افراد کی دو قسمیں یعنی متعارف اور غیر متعارف قرار دینے کے ساتھ، اور یہ ممکن نہیں ہے علَم میں، کیونکہ منافات ہے علَم کا جنسیت کے ساتھ کیونکہ علَم تقاضا کرتا ہے تشخص کا اور منع اشتراک کا اور جنسیت تقاضا کرتی ہے عموم اور تناول افراد کا مگر اس وقت جبکہ متضمن ہو علَم نوع وصفیت کو بواسطہ مشہور ہونے کے اوصاف میں سے کسی وصف کے ساتھ جیسے حاتم جو متضمن ہے اتصاف بالجود کو اور مادر جو متضمن ہے اتصاف بالبخل کو اور سحبان جو متضمن ہے اتصاف بالفصاحۃ کو اور باقل اتصاف بالعجز کو، پس اس وقت جائز ہے یہ کہ تشبیہ دی جائے کسی شخص حاتم کے ساتھ سخاوت میں اور تاویل کی جائے حاتم میں پس قرار دیا جائے کہ گویا وہ موضوع ہے سخی کے لیے، خواہ وہ شخص معہود ہو یا اس کا غیر ہو جیسا کہ گذر چکا اسد میں، پس اس تاویل سے شامل ہوگا حاتم فرد متعارف معہود کو اور فرد غیر متعارف کو اور ہوگا اس کا اطلاق معہود شخص پر یعنی حاتم طائی پر حقیقت اور اس کے غیر پر وہ جو متصف ہو سخاوت کے ساتھ استعارۃً، جیسے "رایت الیوم حاتما"۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ استعارہ علَم نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ ماقبل میں گذر چکا کہ استعارہ تقاضا کرتا ہے کہ مشبہ مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہو جس کی صورت یہ ہو کہ مشبہ بہ کے افراد کی دو قسمیں بنائی جائے، متعارف اور غیر متعارف، جیسے "رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِيْ" میں اسد کے دو فرد ہیں، متعارف یعنی حیوان مفترس، اور غیر متعارف یعنی رجل شجاع۔ اور یہ دعویٰ بھی کیا جائے کہ رجل شجاع اسد کے افراد میں سے ایک فرد ہے۔ پس اس تفصیل سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ استعارہ چاہیے کہ اسم جنس ہو تاکہ اس کے دو افراد متصور ہوں، لہذا استعارہ علَم نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ علمیت تخصیص اور عدم اشتراک کا تقاضا کرتی ہے اور جنسیہ عموم اور کئی افراد کو شامل ہونے کا تقاضا کرتی ہے لہذا دونوں میں منافات ہے۔

(۲) البتہ ایک موقع پر ممکن ہے کہ استعارہ علَم بنے، وہ یہ کہ علَم ایک طرح کی وصفیت کو متضمن اور مستلزم ہو یعنی علَم کا مدلول کسی وصف کے ساتھ اس طرح مشہور ہو کہ جب بھی اس علَم کا اطلاق ہو جائے تو اس سے یہ وصف مفہوم ہو اور جب علَم اس طرح

ہو تو سمجھا جائے گا کہ یہ علم ایسی ذات کے لیے موضوع ہے جو اس وصف کو مستلزم ہے اس طرح یہ علم تاویلاً کلی بن جائے گا پس جب یہ غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو تو اس کا استعارہ ہونا صحیح ہے یوں کہ اس کا یہ غیر موضوع لہ معنی اس کلی کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیا جائے گا، مثلاً ''حَاتِم'' عربوں میں ایک مشہور سخی شخص (حاتم بن عبداللہ بن الحشرج الطائی) کا نام ہے جو سخاوت کے ساتھ متصف ہونے کو مستلزم ہے پس جب کہا جائے ''رَأَیْتُ الْیَوْمَ حَاتِماً'' تو یہ جائز ہے کہ اس وقت کے کسی شخص کو حاتم کے ساتھ سخاوت میں مشابہ قرار دیا جائے اور ''حَاتِم'' میں یہ تاویل کی جائے کہ یہ سخی شخص کے لیے موضوع ہے خواہ عربوں کا وہ مشہور و معہود شخص ہو یا کوئی اور ہو جس طرح کہ اسد میں ہم نے تاویل کی تھی اس کے دو طرح کے افراد (متعارف اور غیر متعارف) قرار دئے تھے، اس تاویل سے ''حَاتِم'' فردِ متعارف اور غیر متعارف دونوں کو شامل ہوگا اور فردِ متعارف (حاتم طائی) پر اس کا اطلاق حقیقت ہوگا اور غیر متعارف (کوئی بھی سخی شخص) پر اس کا اطلاق استعارہ ہوگا جیسے مذکورہ مثال میں ''حَاتِم'' سے جب بقرینہ ''اَلْیَوْم'' اِس وقت کا کوئی سخی شخص مراد لیا جائے تو یہ استعارہ ہوگا جیسے اسد سے رجل شجاع مراد لینا استعارہ ہے۔ اسی طرح ''مَادِر'' جو عربوں میں ایک شخص کا نام ہے جو بہت زیادہ بخیل تھا۔ پس جب کہا جائے ''رَأَیْتُ الْیَوْمَ مَادِراً'' اور بقرینہ ''اَلْیَوْم'' اِس وقت کا کوئی بخیل شخص مراد لیا جائے تو حاتم کی طرح یہ بھی استعارہ ہوگا۔ اسی طرح ''سَحْبَان بْن وَائِل'' ایک اعلیٰ درجے کے فصیح بلیغ آدمی کا نام ہے اب اگر کہا جائے ''رَأَیْتُ الْیَوْمَ سَحْبَانَ'' اور مراد اس وقت کا کوئی فصیح بلیغ شخص ہو تو یہ استعارہ ہوگا۔ اسی طرح ''بَاقِل'' عربوں میں ایک شخص گذرا ہے جو مافی الضمیر کو بیان کرنے سے عاجز تھا، اب اگر کہا جائے ''رَأَیْتُ الْیَوْمَ بَاقِلاً'' اور مراد اس وقت کا کوئی عاجز عن الکلام شخص ہو تو یہ استعارہ ہوگا۔

ف:۔ حاتم بن عبداللہ بن الحشرج الطائی عربوں میں مشہور سخی شخص گذرا ہے جن کی سخاوت کے قصے بہت مشہور ہیں مذہباً عیسائی تھا مگر مہمان نوازی، قیدیوں کی رہائی اور غمزدہ لوگوں کے ساتھ ہمدردی اس کی فطرت میں شامل تھی۔ اور مادِر عربوں میں ایک شخص کا نام ہے جو بہت زیادہ بخیل تھا حتی کہ ایک مرتبہ حوض پر اپنے اونٹوں کو پانی پلایا کچھ پانی بچ گیا تو اس نے بقیہ پانی میں گندگی وغیرہ ڈالی تاکہ دوسرے لوگ اسے نہ پئے۔ اور سحبان بن زفر بن ایاس ابن وائل عربوں میں ایک اعلیٰ درجے کے فصیح بلیغ شخص کا نام ہے جو خطب الناس کے ساتھ مشہور ہیں مروی ہے کہ ایک مرتبہ حضرت امیر معاویہؓ کے سامنے اس طرح روانی سے خطبہ دیا کہ درمیان میں نہ کہیں رُکا ہے اور نہ کھانسا کھنکھارا ہے۔ اور باقل بن عمرو بن ثعلبۃ الایادی مافی الضمیر کے اظہار سے انتہائی عاجز شخص کا نام ہے، ان کی عاجزی کا یہ قصہ منقول ہے کہ ایک مرتبہ اس نے گیارہ درہم میں ایک ہرن خریدا۔ کسی نے اس سے پوچھا کہ کتنے میں خریدا ہے؟ تو اس نے اس طرح جواب دیا کہ ہرن کی رسی منہ میں دبائی اور دونوں ہاتھ اٹھا کر انگلیوں سے اشارہ کیا، انگلیوں کا عدد چونکہ دس ہے اس لیے گیارہ کا عدد بتلانے کے لیے اس نے اپنی زبان باہر نکالی، جس کی وجہ سے ہرن کی رسی اس کے منہ سے چھوٹ گئی اور ہرن بھاگ گیا۔

☆ ☆ ☆

(۱) وَقَرِیْنَتُهَا یَعْنِی اَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ لِکَوْنِهَا مَجَازًا لَابُدَّ لَهَا مِنْ قَرِیْنَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ اِرَادَةِ الْمَعْنَی الْمَوْضُوْعِ لَهٗ ۔ وَقَرِیْنَتُهَا اِمَّا اَمْرٌ وَاحِدٌ کَمَا فِیْ قَوْلِکَ رَاَیْتُ اَسَدًا یَرْمِیْ اَوْ اَکْثَرُ اَیْ اَمْرَانِ اَوْ اُمُوْرٌ یَکُوْنُ کُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا قَرِیْنَةً کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: فَاِنْ تَعَافُوْا اَیْ تَکْرَهُوْا الْعَدْلَ وَالْاِیْمَانَا :: فَاِنَّ فِیْ اَیْمَانِنَا نِیْرَانًا اَیْ سُیُوْفًا تَلْمَعُ کَشُعَلِ النِّیْرَانِ فَتَعَلُّقُ قَوْلِهٖ تَعَافُوْا بِکُلٍّ وَاحِدٍ مِنَ الْعَدْلِ وَالْاِیْمَانِ قَرِیْنَةٌ عَلٰی اَنَّ الْمُرَادَ بِالنِّیْرَانِ السُّیُوْفُ لِدَلَالَتِهٖ عَلٰی اَنَّ جَوَابَ هٰذَا الشَّرْطِ تُحَارِبُوْنَ وَتَلْجَاؤُنَ اِلَی الطَّاعَةِ بِالسُّیُوْفِ. (۲) اَوْ مَعَانٍ مُلْتَئِمَةٍ مَرْبُوْطٌ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ یَکُوْنُ الْجَمِیْعُ قَرِیْنَةً لَا کُلُّ وَاحِدٍ ☆ وَبِهٰذَا ظَهَرَ فَسَادُ قَوْلِ مَنْ زَعَمَ اَنَّ قَوْلَهٗ اَوْ اَکْثَرُ شَامِلٌ لِقَوْلِهٖ مَعَانٍ فَلَا یَصِحُّ جَعْلُهٗ مُقَابِلًا لَهٗ وَقِسْمًا کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: وَصَاعِقَةٍ مِنْ نَصْلِهٖ ☆ اَیْ نَصْلِ سَیْفِ الْمَمْدُوْحِ تَنْکَفِیْ بِهَا مِنْ اِنْکَفَاءَ اَیْ اِنْقَلَبَ وَالْبَاءُ لِلتَّعْدِیَةِ وَالْمَعْنٰی رُبَّ نَارٍ مِنْ حَدِّ سَیْفِهٖ تُقَلِّبُهَا عَلٰی اَرْؤُسِ الْاَقْرَانِ خَمْسُ سَحَائِبَ . اَیْ اَلْاَنَامِلُ الْخَمْسُ الَّتِیْ هِیَ فِی الْجُوْدِ وَعُمُوْمِ الْعَطَایَا سَحَائِبُ اَیْ یَصُبُّهَا عَلٰی اَکْفَائِهٖ فِی الْحَرْبِ فَیُهْلِکُهُمْ بِهَا لَمَّا اسْتَعَارَ السَّحَائِبَ لِاَنَامِلِ الْمَمْدُوْحِ ذَکَرَ اَنَّ هُنَاکَ صَاعِقَةً وَبَیَّنَ اَنَّهَا مِنْ نَصْلِ سَیْفِهٖ ثُمَّ قَالَ عَلٰی رُؤُسِ الْاَقْرَانِ ثُمَّ قَالَ خَمْسٌ فَذَکَرَ الْعَدَدَ الَّذِیْ هُوَ عَدَدُ الْاَنَامِلِ فَظَهَرَ مِنْ جَمِیْعِ ذٰلِکَ اَنَّهٗ اَرَادَ بِالسَّحَائِبِ الْاَنَامِلَ.

ترجمہ:۔ اور اس کا قرینہ یعنی استعارہ بوجہ اس کے کہ مجاز ہے ضروری ہے اس کے لیے قرینہ جو مانع ہے موضوع لہ معنی کے مراد ہونے سے، اور قرینہ اس کا یا تو امر واحد ہوگا جیسے تیرا قول "رَاَیْتُ اَسَدًا یَرْمِیْ" یا زیادہ، یعنی دو امور یا چند امور کہ ہو ہر ایک ان میں سے قرینہ جیسے شعر "فَاِنْ تَعَافُوْا" یعنی مکروہ سمجھتے ہو "الْعَدْلَ وَالْاِیْمَانَا :: فَاِنَّ فِیْ اَیْمَانِنَا نِیْرَانًا" یعنی تلواریں ہیں چمکتی ہیں آگ کے شعلوں کی طرح، پس تعلق اس کے قول "تعافوا" ہر ایک کے ساتھ ہے عدل اور ایمان میں سے، اور قرینہ اس پر کہ نیران سے مراد تلواریں ہیں بوجہ اس کے دال ہونے کے کہ جواب اس شرط کا "تُحَارِبُوْنَ وَتَلْجَاؤُنَ اِلَی الطَّاعَةِ بِالسُّیُوْفِ" ہے، یا چند معانی مرکبہ ہوں گے جو مربوط ہوں گے بعض بعض کے ساتھ، مجموعہ قرینہ ہوں گے، نہ کہ ہر ایک، اور اس سے ظاہر ہو گیا فساد اس شخص کے قول کا جو گمان کرتا ہے کہ اس کا قول "اَوْ اَکْثَرُ" شامل ہے اس کے قولہ "معان" کو پس صحیح نہیں ہے اس کو مقابل اور قسیم بنانا، جیسے شاعر کا قول "وَصَاعِقَةٍ مِنْ نَصْلِهٖ" یعنی دھار ممدوح کی تلوار کی "تنکفی بها" یہ "اِنْکَفَا" سے ہے بمعنی "اِنْقَلَبَ" اور با تعدیہ کے لیے ہے اور معنی ہے، کہ بہت سی آگیں ممدوح کی تلوار کی دھار سے پلٹی ہیں ہم عمروں کے سروں پر پانچ بادل بن کر، یعنی اس کی وہ پانچ انگلیاں جو سخاوت اور عام عطایا میں بادل کی طرح ہیں جو برساتا ہے ہم عمروں پر جنگ میں پس ہلاک کر دیتا ہے ان کو ان سے، جب شاعر نے استعارۃً لیا سحائب کو ممدوح کی انگلیوں کے لیے اور ذکر کیا کہ یہاں آگ ہے اور بیان کیا کہ وہ اس کی تلوار کی دھار سے ہے پھر کہا ہم عمروں کے سروں پر، پھر کہا پانچ ہیں، پس اس عدد کا ذکر جو عدد انگلیوں کا ہے، پس ظاہر ہوا ان تمام سے کہ انہوں نے مراد لیا ہے سحائب سے انگلیاں۔

تشریح:۔(۱) مصنفؒ کے سابق قول "اَلْاِسْتِعَارَةُ تُفَارِقُ الْكِذْبَ بِنَصْبِ الْقَرِيْنَةِ" سے یہ بات معلوم ہوگی کہ استعارہ کے لیے علاقہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ استعارہ مجاز کی قسم ہے اور مجاز کے لیے ایسا قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو موضوع لہ معنی مراد لینے سے مانع ہو۔ پھر یہ قرینہ تین طرح ہوتا ہے۔(۱) کبھی امر واحد ہوتا ہے جیسے "رَأَيْتُ اَسَدًا يَرْمِيْ" میں "يَرْمِيْ" امر واحد ہے اور قرینہ ہے کہ اسد سے اس کا موضوع لہ معنی (حیوان مفترس) مراد نہیں ہے بلکہ رجل شجاع مراد ہے۔

(۲) اور کبھی ایک سے زیادہ امور میں سے ہر ایک الگ قرینہ ہوتا ہے جیسے شاعر کا شعر ہے "فَاِنْ تَعَافُوا الْعَدْلَ وَالْاِيْمَانَا:: فَاِنَّ فِيْ اَيْمَانِنَا نِيْرَانَا" (اگر تم برا سمجھتے ہو عدل اور ایمان کو تو ہمارے ہاتھوں میں آگ ہے) جس میں "نیران" جمع ہے "نــــار" کی بمعنی آگ، اور مراد تلواریں ہیں جو آگ کے شعلوں کی طرح چمکتی ہیں۔ پس "سیــــوف" (تلواریں) مشبہ ہے اور "نیران" مشبہ بہ ہے، بناء بر استعارہ تصریحیہ مشبہ بہ کو ذکر کیا اور مشبہ کو حذف کیا اور قرینہ "اَلْعَدْلُ وَالْاِيْمَان" کا "تَعَافُوْا" کے لیے مفعول بہ واقع ہونا ہے جو اس بات کا قرینہ ہے کہ "نیران" سے مراد تلواریں ہیں کیونکہ اس تعلق سے معلوم ہوتا ہے کہ شرط کی جزاء محذوف ہے "تُحَارَبُوْنَ وَتُلْجَاؤُنَ اِلَى الطَّاعَةِ بِالسُّيُوْف" (یعنی اگر تم عدل اور ایمان کو برا سمجھتے ہو تو تمہارے ساتھ لڑا جائے گا اور تمہیں طاعت پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ ہمارے ہاتھوں میں تلواریں ہیں) پھر اس جزاء کو حذف کر کے اس کی علت یعنی "فَاِنَّ فِيْ اَيْمَانِنَا الخ" کو اس کے قائم مقام بنا دیا۔

ف:۔ "تَعَافُوْا" ماخوذ ہے "عَافَ يَعَافُ" سے بمعنی مکروہ سمجھا۔ اور "اِيْمَان" بمعنی پیغمبر ﷺ کے لائے ہوئے دین کی تصدیق کرنا۔ اور "اَيْمَان" جمع ہے "يَمِيْن" کی بمعنی دایاں ہاتھ۔ "تُحَارَبُوْنَ وَتُلْجَاؤُنَ" میں سے اگر نون کو حذف کیا جائے تو بہتر ہوگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ شرط اگر فعل مضارع ہو تو اس کے جواب کو مرفوع پڑھنا ضعیف ہے جیسا کہ خلاصہ میں ہے، شعر "وَبَعْدَ مَاضٍ رَفْعُكَ الْجَزَاءِ حَسَنٌ:: وَرَفْعُهُ بَعْدَ مُضَارِعٍ وَهْنٌ"۔

سوال یہ ہے کہ یوں بھی تو ہو سکتا ہے کہ یہاں "نیران" استعارہ نہ ہو بلکہ اپنے حقیقی معنی میں (یعنی بمعنی آگ) ہو کیونکہ آگ کے ذریعہ بھی تو جنگ لڑی جا سکتی ہے؟ جواب یہ ہے کہ کلام اکثر اور اغلب پر محمول ہوتا ہے، اور اغلب یہ ہے کہ جنگ اسلحہ کے ذریعہ لڑی جاتی ہے، آگ کے ذریعہ یا تو جنگ لڑی نہیں جاتی ہے اور اگر لڑی جاتی ہے تو وہ بہت کم ہے جس کا اعتبار نہیں ہے۔

(۲)۔(۳) اور کبھی استعارہ کا قرینہ آپس میں جڑے ہوئے چند امور کا مجموعہ ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک الگ قرینہ نہیں ہوتا ہے بلکہ مجموعہ قرینہ ہوتا ہے جیسے ابو عبادہ بحتری کا شعر ہے "وَصَاعِقَةٍ مِنْ نَصْلِهِ تَنْكَفِيْ بِهَا:: عَلٰى اَرْؤُسِ الْاَقْرَانِ خَمْسُ سَحَائِبَ" (اور بہت ساری بجلیاں جو ممدوح کی تلوار کی دھار سے نکلتی ہیں ان کو ہم عمروں کے سروں پر پانچ بادل) جس میں ممدوح کی پانچ انگلیوں کو بادل کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور مشبہ بہ (سَحَائِب) کو ذکر کیا ہے اور مراد مشبہ (اَنَامِل) ہے۔ یعنی ممدوح کی پانچ انگلیاں سخاوت اور عموم عطایا میں بادلوں کی طرح ہیں کہ جنگ میں اپنے ہم عمروں پر آگ برساتی ہیں اور اس کے ذریعہ ان کو ہلاک

کر دیتی ہیں۔ اور قرینہ یہ ہے کہ جب شاعر نے یہ ذکر کیا کہ بجلی ہے، اور تلواروں کی دھار سے نکلتی ہے، ہم عمروں کے سروں پر گرتی ہے اور بادلوں کی تعداد پانچ بتائی جو انگلیوں کی تعداد ہے، تو ان امور کے مجموعہ سے ہم سمجھتے ہیں کہ "سَحَائِب" سے "انامل" مراد ہیں کیونکہ بجلی کا دھار سے پیدا ہونا اور ہم عمروں کے سروں پر پلٹا دینا اور پلٹانے والوں کا پانچ ہونا یہ تینوں امور اس بات پر دال ہیں کہ "سَحَائِب" سے بادل مراد نہیں ہے کیونکہ بادل کی بجلی دھار سے نہیں پیدا ہوتی ہے اور ہم عمروں کے سروں پر بادل کی بجلی کا گرنا ضروری نہیں اور بادلوں کا پانچ ہونا ضروری نہیں۔

☆ "صَاعِقَةٍ" مجرور ہے "رُبَّ" مقدر کی وجہ سے۔ "مِنْ نَصْلِهٖ" کا متعلق "نَاشِئَة" مقدر ہے "اَیْ نَاشِئَةٌ مِنْ نَصْلِهٖ"، اور "نصل" بمعنی تلوار کی دھار۔ شارحؒ نے "اَیْ نَصْلِ سَیْفِ الْمَمْدُوْحِ" سے بتا دیا کہ ضمیر کا مرجع ممدوح ہے اور عبارت میں مضاف (یعنی لفظ سیف) مقدر ہے۔ "تَنْكَفِی" ماخوذ ہے "اِنْكَفَا" سے بمعنی پلٹ گیا اور "بِهَا" کی باء تعدیہ کے لیے ہے یعنی ممدوح کی تلوار کی دھار سے نکلنے والی بہت ساری بجلیوں کو ممدوح کی انگلیاں ہم عمروں کے سروں پر پلٹا دیتی ہیں۔ "اَرْؤُس" جمع ہے راس کی، اور "اَقْرَان" جمع ہے قرن بمعنی ہم عمر کی۔

☆ درمیاں میں شارحؒ نے بعض حضرات کے اس قول کو فاسد قرار دیا ہے جو کہتے ہیں کہ ماتنؒ کا قول "اَوْ اَكْثَر" اس تیسری صورت کو بھی شامل ہے لہذا اس صورت کو "اَوْ اَكْثَر" کا مقابل اور قسیم قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ دو الگ الگ صورتیں ہیں کیونکہ "اَوْ اَكْثَر" سے مراد یہ ہے کہ ہر ایک امر الگ قرینہ ہو، اور "اَوْ مُلْتَئِمَة" سے مراد یہ ہے کہ مجموعہ قرینہ ہو ہر ایک الگ قرینہ نہ ہو، لہذا یہ دو مقابل قسمیں ہیں، پس ان حضرات کا ان دونوں صورتوں کو ایک قرار دینا درست نہیں ہے۔

(۱) وَهِیَ اَیِ الْاِسْتِعَارَةُ بِاِعْتِبَارِ الطَّرَفَيْنِ الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ وَالْمُسْتَعَارِ لَهٗ قِسْمَانِ لِاَنَّ اِجْتِمَاعَهُمَا اَیْ اِجْتِمَاعَ الطَّرَفَيْنِ فِیْ شَیْءٍ اِمَّا مُمْكِنٌ نَحْوُ اَحْيَيْنَاهُ فِیْ اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنَاهُ اَیْ ضَالًّا فَهَدَيْنَاهُ اِسْتَعَارَ الْاِحْيَاءَ مِنْ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِیِّ وَهُوَ جَعْلُ الشَّیْءِ حَيًّا لِلْهِدَايَةِ الَّتِیْ هِیَ الدَّلَالَةُ عَلٰى طَرِيْقٍ تُوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَالْاِحْيَاءُ وَالْهِدَايَةُ مِمَّا يُمْكِنُ اِجْتِمَاعُهُمَا فِیْ شَیْءٍ وَاحِدٍ، (۲) وَهٰذَا اَوْلٰى مِنْ قَوْلِ الْمُصَنِّفِ اَنَّ الْحَيَاةَ وَالْهِدَايَةَ مِمَّا يُمْكِنُ اِجْتِمَاعُهُمَا فِیْ شَیْءٍ وَاحِدٍ لِاَنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ هُوَ الْاِحْيَاءُ لَا الْحَيٰوةُ (۳) وَاِنَّمَا قَالَ نَحْوُ اَحْيَيْنَاهُ لِاَنَّ الطَّرَفَيْنِ فِیْ اِسْتِعَارَةِ الْمَيِّتِ لِلضَّالِّ مِمَّا لَا يُمْكِنُ اِجْتِمَاعُهُمَا اِذِ الْمَيِّتُ لَا يُوْصَفُ بِالضَّلَالِ (۴) وَلْتُسَمَّ الْاِسْتِعَارَةُ الَّتِیْ يُمْكِنُ اِجْتِمَاعُ طَرَفَيْهَا فِیْ شَیْءٍ وِفَاقِيَّةً لِمَا بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ مِنَ الْاِتِّفَاقِ۔

ترجمہ:۔ اور وہ یعنی استعارہ باعتبار طرفین یعنی مستعار منہ اور مستعار لہ دو قسم پر ہے کیونکہ دونوں کا اجتماع یعنی طرفین کا اجتماع کسی شی میں یا ممکن ہوگا جیسے "اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنَاهُ" میں "اَحْيَيْنَاهُ" یعنی وہ گمراہ تھا ہم نے اس کو راہ دکھائی، استعارۃً لیا گیا احیاء کو اپنے حقیقی

معنی سے اور وہ شی کو زندہ کرنا ہے ہدایت کے لیے جو رہنمائی کرنا ہے ایسی راہ کی جو پہنچانے والی ہے مطلوب تک، اور احیاء اور ہدایت وہ ہیں کہ ممکن ہے ان دونوں کا اجتماع شی واحد میں کیونکہ مستعار منہ وہ احیاء ہے نہ کہ حیاۃ، اور بہر حال مصنفؒ نے کہا "نحو احییناہ" کیونکہ طرفین استعارۂ میت میں گمراہ کے لیے وہ ہیں کہ ممکن نہیں ہے ان دونوں کا اجتماع، کیونکہ مردہ کو گمراہی کے ساتھ متصف نہیں کیا جاتا، اور نام رکھنا چاہیے اس استعارہ کا جس کی طرفین کا اجتماع ممکن ہو شی واحد میں وفاقیہ، کیونکہ طرفین میں اتفاق ہے۔

تشریح: (۱) استعارہ کی بھی تشبیہ کی طرح مستعار منہ (مشبہ بہ) اور مستعار لہ (مشبہ) اور جامع اور ان تینوں کے اعتبار سے مختلف اقسام ہیں۔ طرفین کے اعتبار سے استعارہ ابتداءً دو قسم پر ہے، وفاقیہ اور عنادیہ۔

وفاقیہ وہ استعارہ ہے جس میں طرفین (مستعار منہ اور مستعار لہ) کا ایک شی میں جمع ہونا ممکن ہو جیسے باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنٰهُ﴾ [انعام: ۱۲۲] (بھلا ایک شخص جو کہ مُردہ تھا پھر ہم نے اُس کو زندہ کر دیا) میں لفظ "اَحْيَيْنٰهُ" ہے جس کو "هَدَيْنٰهُ" کے معنی میں استعارۃً استعمال کیا ہے یعنی احیاء کو استعارۃً ہدایت دینے کے معنی میں استعمال کیا ہے، احیاء کا حقیقی معنی کسی شی کو زندہ کرنا ہے اور ہدایت کا معنی ایسی راہ بتانا جو مطلوب تک پہنچائے۔ اور احیاء اور ہدایت دونوں ایک شی میں جمع ہو سکتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ ہادی (ہدایت دینے والا) بھی ہے اور محیی (زندہ کرنے والا) بھی ہے۔

(۲) مصنفؒ نے اپنی ایضاح نامی کتاب میں مذکورہ بالا آیت مبارکہ کی تشریح میں کہا ہے کہ حیاۃ اور ہدایت ایک شی میں جمع ہو سکتی ہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے جو کہا کہ "احیاء اور ہدایت ایک شی میں جمع ہو سکتے ہیں" یہ ماتنؒ کے کلام سے بہتر ہے کیونکہ "اَحْيَيْنٰهُ" سے احیاء مفہوم ہوتا ہے نہ کہ حیاۃ، اس لیے کہ حیاۃ ثلاثی مجرد کا مصدر ہے اور "اَحْيَيْنٰهُ" ثلاثی مزید کے باب افعال سے ہے۔

سوال یہ ہے کہ شارحؒ نے اپنے کلام کو ماتنؒ کے کلام سے اولیٰ قرار دیا جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ ماتنؒ کا کلام بھی صحیح تو ہے مگر اولیٰ نہیں ہے، حالانکہ ماتنؒ کا کلام صحیح نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ چونکہ ماتنؒ کے کلام کی توجیہ کی جا سکتی ہے کہ حیاۃ (زندگی) سے احیاء (زندہ کرنا) مراد ہے کیونکہ حیاۃ اثر ہے احیاء کا۔ اس لیے ماتنؒ کے کلام کو غلط نہیں کہا جائے گا۔

(۳) سوال یہ ہے کہ کیا وجہ ہے کہ ماتنؒ نے ارشادِ باری تعالیٰ (اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنٰهُ) میں "اَحْيَيْنٰهُ" کو استعارہ وفاقیہ قرار دیا ہے اور "اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا" کو استعارہ وفاقیہ نہیں قرار دیا ہے؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ "اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا" میں استعارہ وفاقیہ نہیں پایا جا رہا ہے بلکہ اس میں استعارہ عنادیہ ہے کیونکہ میت کو ضال کے معنی میں استعارۃً استعمال کرنے کی صورت میں طرفین (میت اور ضال) ایک شی میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں یعنی یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ میت بھی ہو اور ضال بھی ہو کیونکہ میت گمراہی کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتی ہے اس لیے کہ موت عدم الحیاۃ کو کہتے ہیں اور ضلال کفر ہے اور میت باعتبار ما کان تو کفر کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے مگر حقیقۃً کفر کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتی ہے، لہٰذا "اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا" میں استعارہ عنادیہ ہے اور "اَحْيَيْنٰهُ" میں استعارہ وفاقیہ ہے۔ چونکہ یہاں ماتنؒ کا مقصد وفاقیہ کی مثال پیش کرنا ہے اس لیے ماتنؒ نے خاص کر "اَحْيَيْنٰهُ" کو استعارہ وفاقیہ قرار دیا۔

(٤) ماتنؒ فرماتے ہیں کہ ایسا استعارہ جس میں طرفین ایک شی میں جمع ہو سکتے ہیں کا نام وفاقیہ رکھنا چاہیے کیونکہ اس کے طرفین میں اتفاق اور اجتماع پایا جاتا ہے۔ مصنفؒ نے "ولتسم" کہا، "وتسمی" نہیں کہا، یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ یہ نام میں اپنی طرف سے رکھ رہا ہوں سابق میں کسی سے منقول نہیں ہے۔

(١) وَاِمَّامُمْتَنِعٌ عَطْفٌ عَلٰی اِمَّامُمْكِنٌ كَاِسْتِعَارَةِ اِسْمِ الْمَعْدُوْمِ لِلْمَوْجُوْدِ لِعَدَمِ غَنَائِهٖ ☆ هُوَبِالْفَتْحِ النَّفْعُ اَیْ لِاِنْتِفَاءِ النَّفْعِ فِیْ ذَالِكَ الْمَوْجُوْدِ كَمَافِی الْمَعْدُوْمِ وَلَاشَكَّ اَنَّ اِجْتِمَاعَ الْوُجُوْدِ وَالْعَدَمِ فِیْ شَیْءٍ مُمْتَنِعٌ وَكَذَالِكَ اِسْتِعَارَةُ الْمَوْجُوْدِ لِمَنْ عُدِمَ وَفُقِدَ لٰكِنْ بَقِیَتْ اٰثَارُهُ الْجَمِیْلَةُ الَّتِیْ تُحْیِیْ ذِكْرَهٗ وَتُدِیْمُ فِی النَّاسِ اِسْمَهٗ (٢) وَلْتُسَمَّ الْاِسْتِعَارَةُ الَّتِیْ لَایُمْكِنُ اِجْتِمَاعُ طَرَفَیْهَافِیْ شَیْءٍ عِنَادِیَّةً لِتَعَانُدِ الطَّرَفَیْنِ وَامْتِنَاعِ اِجْتِمَاعِهِمَا.

ترجمه:۔ اور یا ممتنع ہوگا، یہ عطف ہے "اِمَّامُمْكِنٌ" پر جیسے استعارہ معدوم کے نام کا موجود کے لیے عدم فائدہ کی وجہ سے، غناء غین کے فتحہ کے ساتھ بمعنی نفع یعنی انتفاء نفع کی وجہ سے اس موجود میں جیسے معدوم میں، اور کوئی شک نہیں کہ اس میں کہ وجود اور عدم کا اجتماع شی واحد میں ممتنع ہے اور اسی طرح موجود کا استعارہ معدوم و مفقود کے لیے لیکن باقی ہو اس کے آثار جمیلہ جو زندہ رکھتے ہیں اس کے ذکر کو اور دائم رکھتے ہوں لوگوں میں اس کا نام، اور چاہیے کہ نام رکھا جائے اس استعارہ کا جس میں بالکل ممکن نہ ہو طرفین کا اجتماع، عنادیہ، بوجہ تخالف طرفین کے، اور دونوں کے اجتماع کے ممتنع ہونے کے۔

تشریح:۔ (١) استعارہ کی دوسری قسم عنادیہ ہے۔ عنادیہ وہ استعارہ ہے جس کے طرفین ایک شی میں جمع نہ ہو سکے جیسے کسی بے فائدہ موجود کو معدوم کہنا مثلاً زید جو ایک بے فائدہ انسان ہے کے بارے میں کہا جائے کہ "رَاَیْتُ الْیَوْمَ مَعْدُوْمًا" (میں نے آج معدوم کو دیکھا) مراد یہ ہے کہ میں نے ایک بے فائدہ انسان یعنی زید کو دیکھا۔ جس میں عدم مستعار منہ ہے اور وجود مستعار لہ ہے، اور چونکہ ان دونوں کا ایک شی میں جمع ہونا ممتنع ہے اس لیے یہ استعارہ عنادیہ ہے۔

اسی طرح مذکورہ مثال کے عکس میں بھی استعارہ عنادیہ پایا جاتا ہے جیسے ایک ایسے معدوم شخص (مثلاً زید) کو موجود کہا جائے جس کے نیک آثار اور نیک اوصاف دنیا میں باقی ہوں اور وہ نیک آثار اور اوصاف اس کے ذکر اور نام کو لوگوں میں زندہ اور دائم رکھے مثلاً یوں کہا جائے "رَاَیْتُ الْیَوْمَ مَوْجُوْدًا" مراد زید ہو جو مر چکا ہے، جس میں وجود مستعار منہ اور عدم مستعار لہ ہے، اور یہ دونوں ایک شی میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ آپس میں نقیضین ہیں جن کا ایک محل میں جمع ہونا محال ہے، اس لیے یہ استعارہ عنادیہ ہے۔

☆ شارحؒ نے لفظ "غنا" کی لفظی تحقیق کی ہے کہ یہ لفظ غین کے فتحہ اور الف کے بعد ہمزہ کے ساتھ بمعنی نفع ہے، اور اگر غین کے کسرہ اور مد کے ساتھ پڑھا جائے تو اس کا معنی ہوگا گانا، اور غین کے کسرہ اور قصر کے ساتھ یسار اور فراخی رزق کے معنی میں ہے۔

(٢) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ چاہیے کہ اس قسم کے استعارہ کا نام عنادیہ رکھا جائے کیونکہ اس کے طرفین میں منافات ہے

اور دونوں کا اجتماع ممتنع ہے۔ "وَامْتِنَاعُ اِجْتِمَاعِهِمَا" عطفِ تفسیری ہے "تَعَانُدُ الطَّرَفَيْنِ" کے لیے۔

(۱) وَمِنْهَا اَىْ وَمِنَ الْعِنَادِيَةِ الْاِسْتِعَارَةُ التَّهَكُّمِيَّةُ وَالتَّمْلِيحِيَّةُ وَهُمَا مَا اسْتُعْمِلَ فِىْ ضِدِّهٖ اَىِ الْاِسْتِعَارَةُ الَّتِىْ اسْتُعْمِلَتْ فِىْ ضِدِّ مَعْنَاهَا الْحَقِيْقِىِّ اَوْ نَقِيْضِهٖ لِمَا مَرَّ اَىْ لِتَنْزِيْلِ التَّضَادِّ وَالتَّنَاقُضِ مَنْزِلَةَ التَّنَاسُبِ بِوَاسِطَةِ تَمْلِيْحٍ اَوْ تَهَكُّمٍ عَلٰى مَا سَبَقَ تَحْقِيْقُهٗ فِىْ بَابِ التَّشْبِيْهِ نَحْوُ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ اَىْ اَنْذِرْهُمْ اُسْتُعِيْرَتِ الْبِشَارَةُ الَّتِىْ هِىَ الْاِخْبَارُ بِمَا يُظْهِرُ سُرُوْرًا فِى الْمُخْبَرِ بِهٖ لِلْاِنْذَارِ الَّذِىْ هُوَ ضِدُّهَا بِاِدْخَالِ الْاِنْذَارِ فِىْ جِنْسِ الْبِشَارَةِ عَلٰى سَبِيْلِ التَّهَكُّمِ وَالْاِسْتِهْزَاءِ وَكَقَوْلِكَ رَاَيْتُ اَسَدًا وَاَنْتَ تُرِيْدُ جَبَانًا عَلٰى سَبِيْلِ التَّمْلِيْحِ وَالظَّرَافَةِ وَلَا يَخْفٰى امْتِنَاعُ اجْتِمَاعِ التَّبْشِيْرِ وَالْاِنْذَارِ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ وَكَذَا الشُّجَاعَةُ وَالْجُبْنُ.

ترجمہ:۔ اور اس میں سے یعنی عنادیہ میں سے استعارہ تہکمیہ اور تملیحیہ ہے اور وہ وہ ہے جو استعمال کیا گیا ہو ضد میں یعنی وہ استعارہ جو استعمال کیا گیا ہو معنی حقیقی کی ضد میں یا نقیض میں جیسا کہ گذر چکا، یعنی تضاد یا تناقض کو تناسب کے مرتبہ میں اتارنا بواسطہ تملیح یا تہکم جیسا کہ گذر چکی اس کی تحقیق باب تشبیہ میں جیسے "فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ" یعنی ڈراؤ ان کو استعارۃً لیا گیا ہے بشارت کو وہ خبر دینا ہے اس چیز کی جو سرور ظاہر کردے مخبر بہ میں، اس انذار کے لیے جو اس کی ضد، انذار کو داخل کرتے ہوئے جنس بشارت میں تہکم اور استہزاء کے طور پر اور جیسے تیرا قول "رَاَيْتُ اَسَدًا" اور تو مراد لے بزدل کا تملیح اور ظرافت کے طور پر، اور مخفی نہیں ہے تبشیر اور انذار کا اجتماع ایک جہت سے، اور اسی طرح شجاعت اور بزدلی کا اجتماع۔

تشریح:۔ (۱) مصنف فرماتے ہیں کہ استعارہ عنادیہ کی دو قسمیں ہیں، تہکمیہ اور تملیحیہ: یہ دونوں وہ استعارہ ہے جس میں لفظ مستعار موضوع لہ معنی کی ضد یا اس کی نقیض میں مستعمل ہو اور وجہ وہی ہو جو سابق میں گذر چکی یعنی تضاد اور تناقض کو تملیح اور تہکم کے واسطہ سے تناسب کے درجہ میں اتارنا جیسا کہ اس کی تحقیق بابِ تشبیہ میں گذر چکی ہے۔

اور یہ دونوں استعارے واقع میں ایک ہیں، البتہ غرضِ متکلم کے اعتبار سے ان میں فرق ہے کیونکہ اگر متکلم کی غرض استہزاء اور مذاق اڑانا ہو تو اسے تہکمیہ کہتے ہیں اور اگر غرض ظرافت اور خوش طبعی ہو تو اسے تملیحیہ کہتے ہیں جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ﴾ [سورۂ توبہ: ۳۴] (یعنی ان کو خوشخبری دو دردناک عذاب کی) بشارت ایسی خبر دینے کو کہتے ہیں جس سے مخبر بہ کے چہرے پر خوشی کے آثار ظاہر ہوں۔ مذکورہ آیت مبارکہ میں بشارت کو انذار (بمعنی ڈرانا) کے لیے استعارۃً لیا گیا ہے اور انذار ضد ہے بشارت کی وجہ یہ ہے کہ انذار کو مذاق اور استہزاء کے طور پر جنسِ بشارت میں داخل کر دیا یعنی انذار اور بشارت کے تضاد کو بواسطہ مذاق و استہزاء تناسب کے درجہ میں اتار دیا پھر اس تنزیلی تناسب کی بناء پر انذار پر بشارت کا اطلاق کیا گیا، پس یہ ایسا ہے جیسا کہ آپ خوش طبعی اور ظرافت کے طور پر "رَاَيْتُ اَسَدًا" سے ایک بزدل شخص مراد لے، یعنی بزدل کو اسد کہہ دیں، ظاہر ہے کہ اسد اور بزدل میں تضاد ہے آپ بواسطہ ظرافت اس تضاد کو تناسب کے درجہ میں اتار دے، اور اس تنزیلی تناسب کی بنا پر بزدل شخص پر لفظ اسد کا اطلاق

کردے۔ ظاہر ہے کہ بشارت دینا اور ڈرانا ایک شی میں ایک جہت سے جمع نہیں ہو سکتے ہیں اس لیے پہلی مثال میں استعارہ عنادیہ ہے
،اسی طرح شجاعت اور بزدلی بھی ایک شی میں ایک جہت سے جمع نہیں ہو سکتی ہیں، لہذا دوسری مثال میں بھی استعارہ عنادیہ ہے۔

ف:۔ شارحؒ کی عبارت "وَالْاِسْتِهْزَاء" کا عطف "اَلتَّهَكُّم" پر عطف تفسیری ہے۔ بہتر ہوتا کہ شارحؒ یہاں " اَوِ التَّمْلِيح " کا لفظ بڑھا کر یوں کہتے "عَلٰى سَبِيْلِ التَّهَكُّمِ وَالْاِسْتِهْزَاءِ اَوِ التَّمْلِيْح " کیونکہ "فَبَشِّرْهُمْ الخ " سے اگر مذاق اڑانے کا قصد کیا جائے تو یہ تہکم کی مثال ہے اور اگر ظرافت اور خوش طبعی کا قصد کیا جائے تو یہ تملیح کی مثال ہے۔ اسی طرح "وَالظَّرَافَة" کا عطف "اَلتَّمْلِيح" پر عطف تفسیری ہے۔ یہاں بہتر ہوتا کہ شارحؒ " اَوِ التَّهَكُّمِ وَالْاِسْتِهْزَاء " کا لفظ بڑھا دیتے کیونکہ "رَأَيْتُ اَسَدًا" تملیح اور تہکم دونوں کی مثال بن سکتی ہے۔

(۱) وَالْاِسْتِعَارَةُ بِاعْتِبَارِ الْجَامِعِ اَیْ مَاقُصِدَ اِشْتِرَاکُ الطَّرَفَیْنِ فِیْهِ قِسْمَانِ لِاَنَّهٗ اَیِ الْجَامِعَ اِمَّا دَاخِلٌ فِیْ مَفْهُوْمِ الطَّرَفَیْنِ الْمُسْتَعَارِ لَهٗ وَالْمُسْتَعَارِ مِنْهُ نَحْوُ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ خَیْرُ النَّاسِ رَجُلٌ یُمْسِکُ بِعِنَانِ فَرَسِهٖ کُلَّمَا سَمِعَ هَیْعَةً طَارَ اِلَیْهَا اَوْ رَجُلٌ فِیْ شَعْفَةٍ فِیْ غُنَیْمَةٍ لَهٗ یَعْبُدُ اللّٰهَ حَتّٰی یَاْتِیَهُ الْمَوْتُ ☆ قَالَ جَارُ اللّٰهِ اَلْهَیْعَةُ الصَّیْحَةُ الَّتِیْ یُفْزَعُ مِنْهَا وَاَصْلُهَا مِنْ هَاعَ یَهِیْعُ اِذَا جَبُنَ وَالشَّعْفَةُ رَاْسُ الْجَبَلِ ☆ وَالْمَعْنٰی خَیْرُ النَّاسِ رَجُلٌ اَخَذَ بِعِنَانِ فَرَسِهٖ وَاسْتَعَدَّ لِلْجِهَادِ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ اَوْ رَجُلٌ اِعْتَزَلَ النَّاسَ وَسَکَنَ فِیْ رُؤُسِ بَعْضِ الْجِبَالِ فِیْ غَنَمٍ لَهٗ قَلِیْلٍ یَرْعَاهَا وَیَکْتَفِیْ بِهَا فِیْ اَمْرِ مَعَاشِهٖ وَیَعْبُدُ اللّٰهَ حَتّٰی یَاْتِیَهُ الْمَوْتُ اِسْتَعَارَ الطَّیَرَانَ لِلْعَدْوِ وَالْجَامِعُ دَاخِلٌ فِیْ مَفْهُوْمِهِمَا فَاِنَّ الْجَامِعَ بَیْنَ الْعَدْوِ وَالطَّیَرَانِ هُوَ قَطْعُ الْمَسَافَةِ بِسُرْعَةٍ وَهُوَ دَاخِلٌ فِیْهِمَا اَیْ فِی الْعَدْوِ وَالطَّیَرَانِ اِلَّا اَنَّهٗ فِی الطَّیَرَانِ اَقْوٰی مِنْهُ فِی الْعَدْوِ۔

ترجمہ:۔ اور استعارہ جامع کے اعتبار سے یعنی وہ جو قصد کیا گیا ہو اشتراک طرفین کا اس میں، دو قسم پر ہے، کیونکہ وہ، یعنی جامع یا تو داخل ہوگا طرفین یعنی مستعار لہ اور مستعار منہ کے مفہوم میں، جیسے حضور ﷺ کا ارشاد ہے "خَیْرُ النَّاسِ رَجُلٌ یُمْسِکُ بِعِنَانِ فَرَسِهٖ کُلَّمَا سَمِعَ هَیْعَةً طَارَ اِلَیْهَا اَوْ رَجُلٌ فِیْ شَعْفَةٍ فِیْ غُنَیْمَةٍ لَهٗ یَعْبُدُ اللّٰهَ حَتّٰی یَاْتِیَهُ الْمَوْتُ" کہا ہے جار اللہ زمخشری نے کہ "هَیْعَة" بمعنی وہ آواز جس سے خوف پیدا ہو، اور اس کی اصل "هَاعَ یَهِیْعُ" بمعنی بزدل ہونا ہے، اور "شَعْفَة" بمعنی پہاڑ کی چوٹی، اور معنی یہ کہ اچھا آدمی وہ ہے کہ جو اپنے گھوڑے کی باگ تھامے اور تیار رہے جہاد فی سبیل اللہ کے لیے یا وہ شخص ہے جو الگ رہے لوگوں سے اور سکونت اختیار کرے کسی پہاڑ کی چوٹی میں اپنی چند تھوڑی سی بکریوں میں چراتا ہو ان کو اور اکتفاء کرتا ہو ان پر اپنے معاش

کے سلسلہ میں اور اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتا ہو یہاں تک کہ اس کو موت آجائے، مستعار لیا ہے اڑنے کو دوڑنے کے لیے اور جامع داخل ہے دونوں کے مفہوم میں کیونکہ جامع دوڑنے اور اڑنے میں تیزی سے قطع مسافت ہے اور وہ داخل ہے ان دونوں میں یعنی دوڑنے اور اڑنے میں، البتہ اڑنے میں زیادہ قوی ہے دوڑنے سے۔

تشریح:۔ (۱) مصنف فرماتے ہیں کہ استعارہ جامع کے اعتبار سے دو قسم پر ہے۔ جامع سے مراد وہ امر ہے جس میں طرفین (مستعار منہ اور مستعار لہ) کے اشتراک کا قصد کیا گیا ہو جس کو باب تشبیہ میں وجہ شبہ کہتے ہیں، یہاں استعارہ میں اس کو جامع اس لیے کہتے ہیں کہ یہ مستعار لہ کو ادعاء مستعار منہ کے افراد میں سے ایک فرد قرار دے کر ان کے ساتھ جمع کر دیتا ہے۔

پس استعارہ جامع کے اعتبار سے دو قسم پر ہے (۱) کہ جامع مستعار منہ اور مستعار لہ کے مفہوم میں داخل ہو (۲) کہ جامع مستعار منہ اور مستعار لہ کے مفہوم میں داخل نہ ہو۔ پہلی قسم کی مثال پیغمبر ﷺ کا ارشاد مبارک ہے "خَيْرُ النَّاسِ رَجُلٌ يُمْسِكُ بِعِنَانِ فَرَسِهِ كُلَّمَا سَمِعَ هَيْعَةً طَارَ إِلَيْهَا أَوْ رَجُلٌ فِي شَعْفَةٍ فِي غُنَيْمَةٍ لَهُ يَعْبُدُ اللّٰهَ حَتّٰى يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ" (لوگوں میں بہترین وہ شخص ہے جو اپنے گھوڑے کی لگام کو تھامے ہوئے ہو، جب کبھی وہ سنے گھبراہٹ کی آواز تو اس کی طرف اڑ جائے، یا وہ شخص جو پہاڑ کی چوٹی میں اپنی تھوڑی سی بکریوں کے درمیان رہتا ہو، اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتا ہو یہاں تک کہ اس کو موت آجائے) جس میں تیز دوڑنے کو اڑنے کے ساتھ تشبیہ دی ہے پھر مشبہ بہ (طَارَ إِلَيْهَا) کو ذکر کر کے مشبہ (تیز دوڑنا) مراد لیا اور جامع تیزی سے مسافت کو قطع کرنا ہے جو طرفین (اڑنے اور تیز دوڑنے) کے مفہوم میں داخل ہے، کیونکہ تیزی سے مسافت قطع کرنا جنس ہے جس کے دو فرد ہیں، تیز دوڑنا اور اڑنا، اس لیے کہ تیز دوڑنا زمین میں تیزی سے مسافت قطع کرتا ہے اور طیران فضاء میں تیزی سے مسافت قطع کرتا ہے۔ البتہ قطع مسافت اڑنے میں تیز دوڑنے کی بنسبت زیادہ پایا جاتا ہے اسی لیے اڑنے کو مشبہ بہ اور تیز دوڑنے کو مشبہ بنایا۔

☆ علامہ جار اللہ زمخشری کہتے ہیں کہ "هَيْعَةً" ماخوذ ہے "هَاعَ يَهِيعُ" سے لغت میں خوف اور بزدلی کو کہتے ہیں، اور عرف میں اس خوفناک آواز کو کہتے ہیں جس سے ڈرا جائے، خوف اور خوفناک آواز میں مناسبت یہ ہے کہ ایسی آواز خوف کا سبب اور خوف مسبب ہے پس مسبب کا نام سبب کے لیے بطور مجاز مرسل کے استعمال کیا ہے۔ اور "شَعْفَةٍ" پہاڑ کی چوٹی کو کہتے ہیں۔

☆ حدیث مبارکہ کا معنی یہ ہے کہ "اچھا آدمی وہ ہے جو گھوڑے کی باگ روکے، اور جہاد فی سبیل اللہ کے لیے تیار رہے، جب بھی دشمن کی خوفناک آواز سنے تو اسی طرف دوڑے، یا وہ شخص ہے جو کسی پہاڑ میں اپنی چند بکریوں کے ساتھ سکونت اختیار کرے بکریوں کو چراتے ہوئے ان سے اپنی معاش کی ضرورت کو پورا کرتا رہے اور اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتا رہے یہاں تک کہ اس کو موت آجائے"۔

فائدہ:۔ حدیث مبارکہ میں "أَوْ" تردید کے لیے نہیں ہے بلکہ تقسیم کے لیے ہے یعنی خیر الناس کی دو قسمیں ہیں، ایک "رَجُلٌ يُمْسِكُ

بِعَنَانِ فَرَسِهِ الخ " ہے، اور دوسرا " رَجُلٌ فِيْ شَعْفَةٍ فِيْ غُنَيْمَةٍ الخ " ہے۔ "غُنَيْمَةٍ" کی تصغیر تقلیل کے لیے ہے یعنی چند معدود بکریوں کے ساتھ پہاڑ کی چوٹی پر رہتا ہے الخ۔

(۱) وَالْاَظْهَرُ اَنَّ الطَّيَرَانَ هُوَ قَطْعُ الْمَسَافَةِ بِالْجَنَاحِ وَالسُّرْعَةُ لَازِمَةٌ لَهُ فِي الْاَكْثَرِ لَا دَاخِلَةٌ فِيْ مَفْهُوْمِهِ فَالْاَوْلٰى اَنْ يُمَثَّلَ بِاسْتِعَارَةِ التَّقْطِيْعِ الْمَوْضُوْعِ لِاِزَالَةِ الْاِتِّصَالِ بَيْنَ الْاَجْسَامِ الْمُلْتَزِقَةِ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ لِتَفْرِيْقِ الْجَمَاعَةِ وَاِبْعَادِ بَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْاَرْضِ اُمَمًا وَالْجَامِعُ اِزَالَةُ الْاِجْتِمَاعِ الدَّاخِلَةِ فِيْ مَفْهُوْمِهِمَا وَهِيَ فِي الْقَطْعِ اَشَدُّ. (۲) وَالْفَرْقُ بَيْنَ هٰذَا وَبَيْنَ اِطْلَاقِ الْمَرْسَنِ عَلَى الْاَنْفِ مَعَ اَنَّ فِيْ كُلٍّ مِنَ الْمَرْسَنِ وَالتَّقْطِيْعِ خُصُوْصَ وَصْفٍ لَيْسَ فِي الْاَنْفِ وَتَفْرِيْقِ الْجَمَاعَةِ هُوَ اَنَّ خُصُوْصَ الْوَصْفِ الْكَائِنِ فِي التَّقْطِيْعِ مَرْعِيٌّ فِيْ اِسْتِعَارَتِهِ لِتَفْرِيْقِ الْجَمَاعَةِ بِخِلَافِ خُصُوْصِ الْوَصْفِ فِي الْمَرْسَنِ وَالْحَاصِلُ اَنَّ التَّشْبِيْهَ هٰهُنَا مَنْظُوْرٌ بِخِلَافِ ثَمَّهٗ.

ترجمہ:۔ اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ اڑنا قطع مسافت ہے پروں کے ذریعہ اور سرعت اس کے لیے لازم ہے اکثر داخل نہیں ہے اس کے مفہوم میں، پس بہتر یہ ہے کہ مثال دی جائے اس تقطیع کے استعارہ کی جو موضوع ہے ایسے اجسام کے اتصال کے ازالہ کے لیے جو بعض دوسرے بعض کے ساتھ پیوست ہیں، تفریق جماعت اور بعض کو بعض سے دور کرنے کے لیے باری تعالی کے قول " وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْاَرْضِ اُمَمًا " میں، اور جامع ازالۂ اجتماع ہے جو داخل ہے دونوں کے مفہوم میں اور وہ قطع میں زیادہ شدید ہے، اور فرق اس میں اور ناک پر مرسن کے اطلاق میں یہ ہے کہ باوجود کہ مرسن اور تقطیع میں سے ہر ایک میں خاص وصف ہے جو نہیں ہے ناک اور تفریق جماعت میں، وہ یہ کہ خصوص وصف جس کی رعایت کی گئی ہے تقطیع کو تفریق جماعت کے لیے استعارۃً لینے میں، بخلاف خصوص وصف جو مرسن میں ہے اور حاصل ہے کہ تشبیہ یہاں منظور ہے بخلاف مرسن کے۔

تشریح:۔ (۱) شارحؒ فرماتے ہیں کہ تیزی سے مسافت قطع کرنے کو طیران اور دوڑنے کے لیے جامع اور ان کے مفہوم میں داخل سمجھنا درست نہیں ہے، کیونکہ طیران کہتے ہیں مسافت کو پروں کے ذریعہ طے کرنے کو، خواہ سرعت کے ساتھ طے کی جائے یا بغیر سرعت کے۔ البتہ سرعت اکثر طیران کے لیے لازم ہوتی ہے۔ اکثر اس لیے کہا کہ کبھی طیران ہوتا ہے مگر سرعت نہیں پائی جاتی ہے۔

شارحؒ نے اپنے اس اعتراض کو لفظ " الاظھر " سے ذکر کیا جس سے یہ اشارہ کرنا مقصود ہے کہ یہ اعتراض قطعی نہیں ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ جامع یہاں صرف قطع مسافت ہو، سرعت اس کا جزء نہ ہو۔

پس بہتر یہ ہے کہ جامع کے اعتبار سے استعارہ کی پہلی قسم کی مثال میں باری تعالی کے اس ارشاد کو پیش کیا جائے ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْاَرْضِ اُمَمًا﴾ [اعراف: ۱۶۸] (اور متفرق کردیا ہم نے ان کو زمین میں فرقے فرقے) جس میں لفظ تقطیع کو استعارۃً جماعت کی تفریق اور بعض کے دیگر بعض سے دور ہونے کے لیے استعمال کیا ہے، تقطیع کا موضوع لہ معنی ایک جسم کے متصل اجزاء کے اتصال کو زائل کرنا ہے یعنی جسم کے بعض اجزاء کو دیگر بعض سے الگ کرنا، اور تفریق کا موضوع لہ معنی کسی جماعت کے مجتمع افراد کے اجتماع کو زائل

کرتا ہے، جماعت کے افراد کے درمیان اتصال اور التزاق نہیں پایا جاتا ہے، البتہ اجتماع پایا جاتا ہے، پس آیت مبارکہ میں "قَطَّعْنَاهُمْ" استعارۃً بمعنی "فَرَّقْنَاهُمْ" ہے اور جامع ازالہ اجتماع ہے جو تقطیع اور تفریق دونوں کے مفہوم میں داخل ہے، البتہ تقطیع میں تفریق کی بنسبت ازالہ اجتماع اشد ہے کیونکہ تقطیع میں مقطوع کے اجزاء میں شدید اتصال پایا جاتا ہے اور قاعدہ ہے کہ جس شی کے اجزاء میں اتصال شدید ہو اس کے اجزاء کا افتراق بھی مشکل اور شدید ہوتا ہے۔

(۴) سوال یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں تقطیع کو آپ نے استعارہ قرار دیا ہے حالانکہ ممکن ہے کہ مجاز مرسل ہو اور علاقہ مقید کو مطلق میں استعمال کرنا ہو کیونکہ تقطیع میں ایک جسم کے متصل اجزاء کو الگ کرنے کا وصف ملحوظ ہے جبکہ تفریق میں یہ وصف (ایک جسم کے متصل اجزاء کا افتراق) ملحوظ نہیں پس یہ ایسا ہے جیسا کہ لفظ "مَرْسَن" جو اصل میں اونٹ کی ناک کو کہتے ہیں اور اس میں یہ وصف ملحوظ ہوتا ہے کہ اس میں رسن (رسی) ڈالی جاتی ہے پھر اس کا اطلاق مذکورہ وصف کے بغیر انسان کی ناک پر کیا جائے تو یہ از قبیل استعمال المقید فی المطلق ہے جو کہ مجاز مرسل ہے۔ اس طرح ممکن ہے کہ تقطیع بھی مجاز مرسل ہو۔

شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ "مَـــرْسَـــن" اور تقطیع میں فرق ہے وہ اس طرح کہ تقطیع میں ضمناً تشبیہ ملحوظ ہے لہذا مشبہ بہ (تقطیع) میں جو خاص وصف ہے وہ مشبہ (تفریق) میں ملحوظ ہوگا۔ البتہ اتنا فرق ہوگا کہ مشبہ بہ میں وہ وصف قوی اور مشبہ میں ضعیف ہوگا۔ جبکہ "مَرْسَن" میں تشبیہ ملحوظ نہیں ہے، لہذا مشبہ بہ (مَرْسَن) کا خاص وصف مشبہ (انسان کی ناک) میں ملحوظ نہ ہوگا، اس طرح یہ از قبیل اطلاق المقید علی المطلق ہے۔ اور تقطیع اطلاق المقید علی المطلق کے قبیل سے نہیں ہے، لہذا مجاز مرسل بھی نہیں۔

(۱) فَإِنْ قُلْتَ قَدْ تَقَرَّرَ فِيْ غَيْرِ هٰذَا الْفَنِّ اَنَّ جُزْءَ الْمَاهِيَةِ لَا يَخْتَلِفُ بِالشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ فَكَيْفَ يَكُوْنُ جَامِعًا وَالْجَامِعُ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ فِي الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ اَقْوٰى؟ قُلْتُ اِمْتِنَاعُ الْاِخْتِلَافِ اِنَّمَا هُوَ فِي الْمَاهِيَةِ الْحَقِيْقِيَةِ وَالْمَفْهُوْمُ لَا يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ مَاهِيَةً حَقِيْقِيَةً بَلْ قَدْ يَكُوْنُ اَمْرًا مُرَكَّبًا مِنْ اُمُوْرٍ بَعْضُهَا قَابِلٌ لِلشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ فَيَصِحُّ كَوْنُ الْجَامِعِ دَاخِلًا فِيْ مَفْهُوْمِ الطَّرَفَيْنِ مَعَ كَوْنِهٖ فِيْ اَحَدِ الْمَفْهُوْمَيْنِ اَشَدَّ وَاَقْوٰى اَلَا تَرٰى اَنَّ السَّوَادَ جُزْءٌ مِنْ مَفْهُوْمِ الْاَسْوَدِ اَعْنِي الْمُرَكَّبَ مِنَ السَّوَادِ وَالْمَحَلِّ مَعَ اِخْتِلَافِهٖ بِالشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ.

ترجمہ:۔ پھر اگر تو یہ کہے کہ ثابت ہے اس فن کے غیر میں کہ جزءِ ماہیت مختلف نہیں ہوتا ہے شدت اور ضعف کے اعتبار سے، پس کیسا ہوگا جامع جبکہ ضروری ہے کہ ہو جامع مستعار منہ میں زیادہ قوی؟ میں کہتا ہوں کہ امتناع اختلاف صرف ماہیت حقیقیہ میں ہے اور مفہوم کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ ماہیت حقیقیہ ہی ہو بلکہ کبھی امر مرکب ہوتا ہے ایسے امور سے جن میں سے بعض قابل ہوتے ہیں شدت وضعف کے پس صحیح ہے جامع کا داخل ہونا مفہوم طرفین میں باوجود اس کے کہ ہو ایک مفہوم اشد اور اقوی، کیا تو نہیں دیکھتا کہ سواد جزء ہے مفہوم اسود کا یعنی جو مرکب ہو سواد اور محل سے باوجود اختلاف کے شدت اور ضعف کے اعتبار سے۔

تشریح:۔ (۱) فلسفہ والوں کے ہاں یہ بات مسلّم ہے کہ کسی ماہیت کا جزء شدت اور ضعف کے اعتبار سے مختلف نہیں ہوتا ہے مثلاً انسان

ایک ماہیت ہے اور حیوان اس کے لیے جنس ہے اور جنس ماہیت کا جزء ہوتی ہے لہذا حیوانیت بعض انسانوں میں قوی اور بعض میں کمزور نہ ہوگی، بلکہ سب میں مساوی طور پر پائی جائے گی، پس سوال یہ ہے کہ جامع اگر طرفین کا جزء اور ان میں داخل ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ طرفین میں مساوی طور پر پایا جائے گا ایک میں قوی دوسرے میں ضعیف نہ ہوگا، حالانکہ ضروری ہے کہ جامع مستعار منہ میں بنسبت مستعار لہ کے قوت کے ساتھ پایا جائے تاکہ استعارہ مبالغہ کا فائدہ دے۔

شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ ماہیت کے اجزاء میں شدت اور ضعف کے اعتبار سے اختلاف کا ممتنع ہونا مطلق نہیں ہے بلکہ خاص ہے ماہیت حقیقیہ (ذاتیات سے مرکب ماہیت کو ماہیت حقیقیہ کہتے ہیں) کے اجزاء کے ساتھ، یعنی ماہیت حقیقیہ کے اجزاء میں شدت اور ضعف کے اعتبار سے اختلاف نہیں پایا جاتا ہے، باقی ماہیتِ اعتباریہ (غیر ذاتی امور سے مرکب مفہوم) کے اجزاء قوت اور ضعف کے اعتبار سے مختلف ہو سکتے ہیں۔ اور جو ماہیت لفظ سے مفہوم ہوتی ہے وہ دو طرح ہوتی ہے، کبھی ذاتیات سے مرکب ہوتی ہے اس وقت تو اس کے اجزاء میں اختلاف نہ ہوگا، اور یہ قسم ایسا جامع بھی نہیں بن سکتی ہے جو طرفین کے مفہوم میں داخل ہو اور طرفین میں سے ایک میں قوت کے ساتھ پائی جائے اور دوسرے میں ضعف کے ساتھ۔ اور کبھی لفظ سے مفہوم ماہیت اعتباریہ ہوتی ہے جس کے اجزاء میں قوت اور ضعف کے اعتبار سے اختلاف پایا جا سکتا ہے، لہذا اس کا ایسا جامع بننا درست ہے جو طرفین کے مفہوم میں داخل ہو اور بعض (مشبہ به) میں قوت کے ساتھ پایا جائے اور بعض (مشبہ) میں ضعف کے ساتھ، مثلاً سواد جزء ہے اسود کے مفہوم کا کیونکہ اسود اس محل (ذات) کو کہتے ہیں جو صفتِ سواد کے ساتھ متصف ہو یعنی اسود کا مفہوم دو اجزاء کا مجموعہ ہے ایک ذات اور دوسرا وصف (یعنی سواد) ہے، پھر بھی سواد میں شدت اور ضعف کے اعتبار سے اختلاف پایا جاتا ہے۔

(۱) وَإِمَّا غَيْرُ دَاخِلٍ فِيْهِمَا عَطْفٌ عَلَى إِمَّا دَاخِلٌ كَمَا مَرَّ مِنْ اِسْتِعَارَةِ الْاَسَدِ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَالشَّمْسِ لِلْوَجْهِ الْمُتَهَلِّلِ وَنَحْوِ ذَالِكَ لِظُهُوْرِ اَنَّ الشُّجَاعَةَ عَارِضَةٌ لِلْاَسَدِ لَا دَاخِلَةٌ فِيْ مَفْهُوْمِهٖ وَكَذَا التَّهَلُّلُ لِلشَّمْسِ.

ترجمہ:۔ یا داخل نہ ہوگا دونوں کے مفہوم میں، یہ عطف ہے "اِمَّا دَاخِلٌ" پر جیسا کہ گذر چکا استعارہ اسد کا رجل شجاع کے لیے اور سورج روشن چہرے کے لیے اور اسی طرح دیگر، بوجہ ظاہر ہونے اس بات کے کہ شجاعت عارض ہے شیر کے لیے داخل نہیں ہے اس کے مفہوم میں اسی طرح روشنی سورج کے لیے۔

تشریح:۔ (۱) "قولہ وَاِمَّا غَيْرُ دَاخِلٍ" یہ عبارت عطف ہے "اِمَّا دَاخِلٌ" پر۔ یعنی کبھی جامع طرفین کے مفہوم میں داخل نہیں ہوتا ہے جیسے: "رَاَيْتُ اَسَدًا يَرْمِيْ" میں اسد استعارہ بمعنی رجل شجاع ہے اور جامع شجاعت ہے، مگر شجاعت اسد اور رجل شجاع کے مفہوم میں داخل نہیں ہے کیونکہ رجل شجاع کا مفہوم حیوان ناطق ہے اور اسد کا مفہوم حیوان مفترس ہے، شجاعت ان میں داخل نہیں ہے بلکہ اسد اور رجل شجاع کو عارض ایک وصف ہے۔ اسی طرح "رَاَيْتُ شَمْسًا يَتَكَلَّمُ" میں شمس استعارہ بمعنی منور چہرہ ہے اور جامع منور ہونا ہے، مگر منور ہونا شمس اور چہرے کے مفہوم میں داخل نہیں کیونکہ شمس کا مفہوم دن کا ستارہ ہے اور چہرے کا مفہوم پیشانی کے بالوں

سے ٹھوڑی کے نیچے تک ہے، منور ہونا ان میں داخل نہیں ہے بلکہ شمس اور چہرے کو عارض ایک وصف ہے۔

(۱) وَایضاً لِلاستعارة تقسیمٌ آخر باعتبار الجامع وَهُوَ انّها اِمّا عامیّة وَهِیَ المُبتذلة لِظهور الجامع فِیهَا نحو رأیتُ اسداً یرمی اَو خاصیة وَهِیَ الغریبة الّتِی لایطّلع علیها الّا الخاصة الّذِین اُوتُوا ذهناً به ارتفعوا عن طبقة العامّة

(۲) وَالغرابة قد تکون فِی نفس الشبه ☆ بِاَن یکون تشبیهاً فِیه نوع غرابة کما فِی قوله فِی وصف الفرس بانّه مؤدّب وَانّه اِذا نزل عنهُ صاحبُهُ وَاَلقی عنانه فِی قربوس سرجه وقف علٰی مکانه اِلٰی اَن یعود الیه شعر. وَاِذا احتبٰی قربوسَهُ اَی مقدّم سرجه بِعنانِهِ: عَلَکَ الشَّکِیمَ اِلَی انصرافِ الزّائر. ☆ الشّکیمُ وَالشّکیمةُ هِیَ الحَدِیدَةُ المُعترضةُ فِی فمِ الفرسِ وَاَرادَ بالزّائرِ نفسَهُ شبّه هیئةَ وقوعِ العنانِ فِی موقعِهِ مِن قربوسِ السّرجِ ممتدًّا اِلٰی جانبَی فمِ الفرسِ بِهیئةِ وقوعِ الثّوبِ موقعَهُ مِن رکبتَی مُعتمدًا اِلٰی جانبَی ظهرِهٖ ثمّ استعار الاحتباءَ وَهُوَ اَن یجمعَ الرّجلُ ظهرَهُ وَساقیهِ بِثوبٍ اَو غیرِهٖ لِوقوعِ العنانِ فِی قربوسِ السّرجِ فجاءت الاستعارةُ غریبةً لِغرابةِ التّشبیهِ. (۳) وَقد تحصلُ الغرابةُ بِتصرّفٍ فِی الاستعارةِ العامیّةِ کما فِی قوله شعر اَخذنا باطرافِ الاحادیثِ بیننا: وَسالت باعناقِ المطیّ الاباطحُ. جمعُ اَبطحٍ وَهُوَ مسیلُ الماءِ فِیهِ دقاقُ الحصٰی استعار سیلانَ السّیولِ الواقعةِ فِی الاباطحِ لِمسیرِ الابلِ سیرًا حثیثًا فِی غایةِ السّرعةِ المشتملةِ علٰی لینٍ وَسلاسةٍ وَالتّشبیهُ فِیها ظاهرٌ عامیٌّ لٰکن قد تصرّفَ فِیهِ بِما افادَهُ اللّطفَ (۴) وَالغرابةَ اِذ اَسندَ الفعلَ اعنی سالت اِلَی الاباطحِ دونَ المطیّ وَاعناقِها حتّٰی افادَ انّه امتلأت الاباطحُ مِنَ الابلِ کما فِی قولِهٖ تعالٰی وَاشتعلَ الرّأسُ شیبًا (۵) وَاَدخلَ الاعناقَ فِی السّیرِ لِاَنّ السّرعةَ وَالبطوءَ فِی سیرِ الابلِ یظهرانِ غالبًا فِی الاعناقِ وَیتبیّنُ امرُهما فِی الهوادی وَسائرُ الاجزاءِ تستندُ اِلیها فِی الحرکةِ وَتتبعُها فِی الثّقلِ وَالخفّةِ.

توجمه: اور اسی طرح استعارہ کی ایک اور تقسیم ہے جامع کے اعتبار سے، اور وہ یہ کہ یا تو عامیہ ہوگا اور یہی مبتذلہ ہے ظہور جامع کی وجہ سے اس میں، جیسے "رَأیتُ اَسَداً یَرمِی" یا خاصیہ ہوگا اور وہ غریبہ ہے جس پر مطلع نہیں ہوسکتا ہے مگر وہ خواص جن کو دیدیا گیا ہے ایسا ذہن جس کی وجہ سے وہ بلند ہوئے ہیں عوام کے طبقہ سے، اور غرابت کبھی ہوتی ہے نفس تشبیہ میں بایں طور کہ وہ ایسی تشبیہ ہو جس میں ایک طرح کی غرابت ہو جیسے شاعر کا قول گھوڑے کے وصف میں کہ اس کو اتنا ادب سکھلایا گیا ہے کہ جب اس سے اترتا ہے اس کا مالک اور ڈال دیتا ہے اس کی لگام زین کے اگلے حصے میں وہ اپنی جگہ ٹھہرا رہتا ہے یہاں تک کہ لوٹ آتا ہے وہ اس کے پاس، شعر "وَاِذَا احتَبٰی قَربُوسَهٗ" یعنی زین کا اگلا حصہ، "بِعِنَانِهٖ": عَلَکَ الشَّکِیمَ اِلَی انصِرَافِ الزَّائِرِ" شکیم اور شکیمہ وہ لوہا جو عرضا رہتا ہے گھوڑے کے منہ میں، اور زائر سے خود شاعر مراد ہے، تشبیہ دی ہے لگام کے وقوع کی اپنی جگہ میں زین کے اگلے حصہ

میں سے ممتد ہو کر گھوڑے کے منہ کی دونوں جانبوں کی طرف، اس ہیئت کے ساتھ جس میں کپڑا واقع ہوتا ہے اپنی جگہ خستی کے گھٹنوں سے پیٹھ کی دونوں جانبوں کی طرف، پھر استعارۃً لیا لفظ احتباء، وہ یہ کہ جمع کردے آدمی اپنی پشت اور پنڈلیوں کو کپڑے وغیرہ سے ،لگام کے وقوع کے لیے زین کے اگلے حصے میں، پس حاصل ہوا استعارہ غریبہ غرابت تشبیہ کی وجہ سے، اور کبھی حاصل ہو جاتی ہے غرابت استعارہ عامیہ میں تصرف کرنے سے جیسے شعر ''اَخَذْنَا بِاَطْرَافِ الْاَحَادِیْثِ بَیْنَنَا: وَسَالَتْ بِاَعْنَاقِ الْمَطِیِّ الْاَبَاطِحُ'' اباطح جمع ہے ابطح کی اور وہ پانی بہنے کی جگہ ہے جس میں سنگریزے ہوں، شاعر نے سنگریزوں والی وادی کے بہنے کو استعارہ لیا ہے اونٹوں کی سہولت اور نرمی کے ساتھ انتہائی تیز چلنے کے لیے جو مشتمل ہوتا ہے نرمی اور سلالت پر، اور تشبیہ اس میں ظاہر ہے اور عامیہ ہے لیکن تصرف کیا ہے اس میں وہ جس نے لطف اور غرابت کا فائدہ دیا، کیونکہ اسناد کی ہے فعل یعنی ''سَالَتْ'' کی ''اَبَاطِحُ'' کی طرف نہ کہ مطی اور اعناق کی طرف حتی کہ اس نے فائدہ دیا کہ بھر گئیں وادیاں اونٹوں سے، جیسے باری تعالیٰ کے قول ''وَاشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَیْبًا''، اور داخل کیا ہے گردنوں کو سیر میں کیونکہ سرعت اور سست رفتاری اونٹوں کے چلنے میں غالباً ظاہر ہوتی ہیں گردنوں میں، اور ظاہر ہوتا ہے ان دونوں کا امر گردنوں میں اور باقی اجزاء منسوب ہیں انہی کی طرف حرکت میں اور انہی کے تابع ہیں ثقل اور خفت میں۔

تشـــــریـــح:۔(۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جامع کے اعتبار سے استعارہ کی ایک اور تقسیم بھی ہے، اس تقسیم کے اعتبار سے استعارہ کی دو قسمیں ہیں، عامیہ اور خاصیہ۔ عامیہ وہ استعارہ ہے جو بالکل سہل ہو بوجہ اس کے کہ اس میں جامع (وجہ شبہ) عام فہم اور ظاہر ہوتا ہے جیسے ''رَاَیْتُ اَسَدًا یَرْمِیْ'' میں ''اَسَدًا'' استعارۃً بمعنی رجل شجاع ہے اور جامع شجاعت ہے جو عام فہم ہے جس کو ہر کوئی سمجھتا ہے۔ اس استعارہ کو مبتذلہ بھی کہتے ہیں۔ ''مُبْتَذَل'' بمعنی کم قیمت یہاں بمعنی متداول اور کثرت سے استعمال ہونے والا کیونکہ جس شئی کی قیمت کم ہوتی ہے وہ متداول اور کثیر ہوتی ہے۔ اور خاصیہ وہ استعارہ ہے جو ایسا غریب اور بعید ہو جس پر صرف وہ خاص لوگ مطلع ہو سکتے ہوں جن کو اللہ تعالیٰ نے اعلیٰ درجے کی ذہانت دی ہو جس کی وجہ سے وہ عام لوگوں کے طبقہ سے بلند و بالا ہوں۔

(۲) مصنفؒ نے استعارہ خاصیہ کی غرابت کی علت اور اس کے جامع کا عام لوگوں پر مخفی رہنے کی وجہ دو چیزیں بتائی ہیں، پہلی چیز ''وَالْغَرَابَةُ قَدْ تَکُوْنُ'' سے اور دوسری چیز ''وَقَدْ تَحْصُلُ بِتَصَرُّفٍ'' سے بیان فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں کہ غرابت کبھی نفس تشبیہ میں ہوتی ہے یعنی مشبہ اور مشبہ بہ خود تو عام فہم ہوں مگر غرابت اور ندرت اس میں ہو کہ دونوں ایک صورت میں تشبیہ میں آئے ہوں جیسے یزید بن مسلمة بن عبد الملک کا شعر ہے جو گھوڑے کی تعریف میں پڑھا ہے کہ اسے اس طرح ادب سکھلایا گیا ہے کہ جب اس سے اس کا مالک اترتا ہے اور اس کی لگام اس کے زین کے اگلے حصے میں باندھ لیتا ہے تو وہ اپنی جگہ اس وقت تک ٹھہرا رہتا ہے جس وقت تک کہ اس کا مالک اس کے پاس واپس لوٹ آتا ہے۔ **شعر**: ''وَاِذَا احْتَبٰی قَرَبُوْسَهٗ بِعِنَانِهٖ: عَلَکَ الشَّکِیْمَ اِلٰی انْصِرَافِ الزَّائِرِ'' (جب باندھ لیتا ہے زین کے اگلے حصے کے ساتھ اس کی لگام، تو چباتا رہتا ہے منہ کے لوہے کو زیارت کرنے والے کی واپسی تک)۔ جس میں شاعر نے لگام کا زین کے اگلے حصے میں واقع ہونے کی وہ ہیئت جبکہ وہ منہ کی طرف منہ کی دونوں جانب لمبی پڑی

ہو کو تشبیہ دی ہے کپڑے کی اس حالت کے ساتھ جو بحالت احتبا حاصل ہوتی ہے یعنی اس طرح واقع ہوتا ہے کہ شخص (وہ شخص جو سرین کے بل بیٹھ کر گھٹنوں کو کھڑا کر دیتا ہے اور کسی کپڑے کے ذریعہ گھٹنوں کو کمر کے ساتھ باندھ دیتا ہے) کے گھٹنوں سے اس کی دونوں طرف پیٹھ کی جانب کھنچا جاتا ہے۔

پھر تشبیہ کے بعد احتباء کو مستعار لیا لگام کا زین کے اگلے حصے میں واقع ہونے کے لیے۔ احتباء کا معنی ہے کپڑے وغیرہ سے پنڈلیوں کو کمر کے ساتھ جمع کر کے باندھ لینے کو۔ پس احتباء مستعار منہ ہے اور لگام کو زین کے ساتھ باندھنا مستعار لہ ہے اور جامع ایک شی کا دوسری شی پر مخصوص طریقہ سے باندھنا ہے۔ پس مذکورہ استعارہ میں طرفین اگرچہ ظاہر ہیں، مگر دونوں میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ تشبیہ دینا نادر ہے کیونکہ زین کے ساتھ لگام باندھنے سے احتباء کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے شبہ کی تفسیر "بِاَنْ یَکُوْنَ تَشْبِیْهُ الخ" سے کر کے یہ اشارہ کیا کہ "شِبْهُ" بمعنی وجہ شبہ نہیں ہے بلکہ بمعنی تشبیہ ہے۔ ☆ شارحؒ فرماتے ہیں کہ "اَلشَّکِیْمُ" اور "اَلشَّکِیْمَةُ" اس لوہے کو کہتے ہیں جو گھوڑے کے منہ میں عرضا رکھا جاتا ہے۔ اور "الزّائِر" (بمعنی زیارت کرنے والا) سے خود شاعر مراد ہے جو دوستوں کی زیارت کے لیے جاتا۔

(۳) استعارہ خاصیہ کی دوسری قسم وہ ہے کہ استعارہ عامیہ میں کچھ اس طرح کا تصرف کیا جائے جس کی وجہ سے استعارہ میں غرابت پیدا ہو، تصرف سے مراد یہ ہے کہ محل و موقع کے مطابق ایک اور مجاز کا اضافہ کیا جائے جس سے استعارہ عامیہ عام فہم ہونے سے خارج ہو کر خاصیہ بن جاتا ہے جیسے شاعر کا شعر ہے: "اَخَذْنَا بِاَطْرَافِ الْاَحَادِیْثِ بَیْنَنَا:: وَسَالَتْ بِاَعْنَاقِ الْمَطِیِّ الْاَبَاطِحُ" (شروع ہوئے ہم باتوں کے اطراف میں آپس میں، اور بہہ پڑیں سواریوں کی گردنوں کے ساتھ نہریں) شاعر نے حاجیوں کی اس جماعت کو جو تیز اونٹوں پر سوار ہو کر انتہائی تیزی کے ساتھ نہر میں حرکت کرتے ہوئے جارہی ہو تشبیہ دی ہے اس سیلاب کے ساتھ جو نہر میں تیز جاری ہو، پھر نہر میں سیلاب کے جاری ہونے کے لیے موضوع لفظ (سَالَتْ) کو استعارۃً اونٹوں کے انتہائی تیز چلنے جس میں نرمی اور سہولت ہو کے لیے استعمال کیا، جو عام فہم استعارہ ہے کیونکہ عام لوگ بھی کہتے ہیں کہ لوگوں کا سیلاب جارہا ہے لہٰذا اس استعارہ میں غرابت نہیں پائی جارہی ہے، مگر شاعر نے اس میں دو مجاز عقلی کا اضافہ کیا جن کی وجہ سے مذکورہ استعارہ عامیہ سے نکل کر خاصیہ بن گیا۔

(۴)۔ (۱) ایک یہ کہ "سَالَتْ" کی اسناد "اَبَاطِحُ" کی طرف کی ہے کہ نہریں بہہ گئیں ہیں حالانکہ ہونا چاہیے کہ اسناد "مَطِیّ" (اونٹوں) اور ان کی گردنوں کی طرف ہو کیونکہ نہر تو نہیں بہتی ہے بلکہ اونٹ اس میں پانی کی طرح جارہے ہیں، پس "اَبَاطِحُ" کی طرف اسناد مجازاً ہے جو اونٹوں کی کثرت اور ان کے تیز چلنے میں مبالغہ پیدا کرنے کے لیے اس کا ارتکاب کیا گیا ہے کیونکہ جو فعل حال کا وصف ہو اس کو اگر محل کی طرف منسوب کیا جائے تو یہ حال کا محل (مثلاً نہر) میں کثرت سے پائے جانے

کا فائدہ دیتا ہے، پس ''اَبَاطِح'' کی طرف ''سَالَتْ'' کی اسناد اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ نہریں اونٹوں سے بھر گئی تھیں، جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [سورۂ مریم:۴] (اور شعلہ بھڑ کا سر سے بڑھاپے کا) جس میں اشتعال جو حال (شیب) کی صفت ہے کو محل (راس) کی طرف منسوب کیا جس میں یہ اشارہ ہے کہ حال نے محل کو بھر دیا ہے۔

(۵)۔(۲) دوسرا مجاز یہ ہے کہ گردنوں کو سیر میں داخل کر دیا یعنی ''سَالَتْ'' کو ضمنی طور پر شبہ سبب یعنی ''اَعْنَاق'' کی طرف مسند کیا جائے، حالانکہ چاہیے تھا کہ ''مَطِيّ'' کی طرف مسند ہو کیونکہ نہر میں چلنا ''مَطِيّ'' کا فعل ہے نہ کہ ''اَعْنَاق'' کا۔ پس ''اَعْنَاق'' کی طرف ''سَالَتْ'' کی نسبت مجاز ہے۔ باقی ''اَعْنَاق'' کی طرف ''سَالَتْ'' کی اسناد ضمنی اس لیے ہے کہ باء (جو اعناق پر داخل ہے) برائے ملابست سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ''اَبَاطِح'' کا سیلان ''اَعْنَاق'' کے ہمراہ تھا پس سیلان صراحۃً تو ''اَبَاطِح'' کی طرف منسوب ہے مگر ضمناً ''اَعْنَاق'' کی طرف منسوب ہے۔ اور اسی جہت سے ''اَعْنَاق'' شبہ سبب ہے کہ چلنا حقیقۃً تو ''مَطِيّ'' کے ساتھ مربوط ہے مگر اونٹوں کے چلنے میں سرعت اور بطوء چونکہ غالباً اونٹوں کی گردنوں سے مفہوم ہوتے ہیں، سرعت اور بطوء گردنوں کے اگلے حصے میں ظاہر ہوتے ہیں اور باقی اعضاء حرکت میں ''هَوَادِي'' کی طرف منسوب ہوتے ہیں بطوء اور سرعت میں ''هَوَادِي'' کے تابع ہوتے ہیں۔ لہذا گویا ''اَعْنَاق'' سیر اور سیلان کا سبب ہیں۔ خلاصہ یہ کہ شعر میں استعارہ عامیہ تھا پھر اس میں ان دو مجازوں کے ذریعہ تصرف کرنے سے خاصیہ بن گیا۔

''اَخَذْنَا'' بمعنی ''شَرَعْنَا'' ہے۔ اور ''اَطْرَاف'' جمع ہے طرف کی، یہاں بمعنی مختلف النوع باتیں۔ اور ''اَبَاطِح'' جمع ہے ''ابطح'' کی بمعنی وہ نہر جس میں سنگریزے ہوں۔ ''مَطِيّ'' بمعنی تیز رفتار اونٹ۔ اور ''الثِّقْلِ وَالْخِفَةِ'' سست رفتاری اور تیز رفتاری کے معنی میں ہیں۔

(۱) وَالْاِسْتِعَارَةُ بِاِعْتِبَارِ الثَّلَاثَةِ الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ وَالْمُسْتَعَارِ لَهُ وَالْجَامِعِ سِتَّةُ اَقْسَامٍ لِاَنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ وَالْمُسْتَعَارَ لَهُ اِمَّا حِسِّيَّانِ اَوْ عَقْلِيَّانِ اَوِ الْمُسْتَعَارُ مِنْهُ حِسِّيٌّ وَالْمُسْتَعَارُ لَهُ عَقْلِيٌّ اَوْ بِالْعَكْسِ فَيَصِيْرُ اَرْبَعَةً وَالْجَامِعُ فِي الثَّلَاثَةِ الْاَخِيْرَةِ عَقْلِيٌّ لَا غَيْرُ لِمَا سَبَقَ فِي التَّشْبِيْهِ لٰكِنَّهُ فِي الْقِسْمِ الْاَوَّلِ اِمَّا حِسِّيٌّ اَوْ عَقْلِيٌّ اَوْ مُخْتَلِفٌ فَيَصِيْرُ سِتَّةً وَاِلٰى هٰذَا اَشَارَ بِقَوْلِهٖ (۲) لِاَنَّ الطَّرَفَيْنِ اِنْ كَانَا حِسِّيَّيْنِ فَالْجَامِعُ اِمَّا حِسِّيٌّ نَحْوُ فَاَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهٗ خُوَارٌ فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ وَلَدُ الْبَقَرَةِ وَالْمُسْتَعَارَ لَهُ الْحَيَوَانُ الَّذِيْ خَلَقَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنْ حُلِيِّ الْقِبْطِ الَّتِيْ سَبَكَتْهَا نَارُ السَّامِرِيِّ عِنْدَ اِلْقَائِهٖ فِيْ تِلْكَ الْحُلِيِّ التُّرْبَةَ الَّتِيْ اَخَذَهَا مِنْ مَوْطِئِ فَرَسِ جِبْرَئِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْجَامِعُ الشَّكْلُ فَاِنَّ ذٰلِكَ الْحَيَوَانَ كَانَ عَلٰى شَكْلِ وَلَدِ الْبَقَرَةِ وَالْجَمِيْعُ مِنَ الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ وَالْمُسْتَعَارِ لَهُ وَالْجَامِعِ حِسِّيٌّ مُدْرَكٌ بِالْبَصَرِ.

(۳) وَاِمَّا عَقْلِيٌّ نَحْوُ وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ مَعْنَى السَّلْخِ وَهُوَ كَشْطُ الْجِلْدِ عَنْ نَحْوِ الشَّاةِ وَالْمُسْتَعَارَ لَهُ كَشْفُ الضَّوْءِ عَنْ مَكَانِ اللَّيْلِ وَمَوْضِعِ اِلْقَاءِ ظِلِّهٖ وَهُمَا حِسِّيَّانِ وَالْجَامِعُ مَا يُعْقَلُ مِنْ تَرَتُّبِ اَمْرٍ عَلٰى آخَرَ اَيْ حُصُوْلُهٗ عَقِيْبَ حُصُوْلِهٖ دَائِمًا اَوْ غَالِبًا كَتَرَتُّبِ ظُهُوْرِ اللَّحْمِ مِنَ الْكَشْطِ وَتَرَتُّبِ ظُهُوْرِ الظُّلْمَةِ عَلٰى كَشْفِ الضَّوْءِ عَنْ مَكَانِ اللَّيْلِ وَالتَّرَتُّبُ اَمْرٌ عَقْلِيٌّ. (۴) وَبَيَانُ ذٰلِكَ اَنَّ الظُّلْمَةَ هِيَ الْاَصْلُ وَالنُّوْرُ طَارٍ عَلَيْهَا يَسْتُرُهَا بِضَوْئِهٖ فَاِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ سُلِخَ النَّهَارُ مِنَ اللَّيْلِ اَيْ كُشِطَ وَاُزِيْلَ كَمَا يُكْشَفُ عَنِ الشَّيْءِ الشَّيْءُ الطَّارِئُ عَلَيْهِ السَّاتِرُ لَهٗ فَيُجْعَلُ ظُهُوْرُ الظُّلْمَةِ بَعْدَ ذَهَابِ ضَوْءِ النَّهَارِ بِمَنْزِلَةِ ظُهُوْرِ الْمَسْلُوْخِ بَعْدَ سَلْخِ اِهَابِهٖ عَنْهُ وَحِيْنَئِذٍ صَحَّ قَوْلُهٗ فَاِذَا هُمْ مُظْلِمُوْنَ لِاَنَّ الْوَاقِعَ عَقِيْبَ ذَهَابِ الضَّوْءِ عَنْ مَكَانِ اللَّيْلِ هُوَ الْاِظْلَامُ (۵) وَاَمَّا عَلٰى مَا ذُكِرَ فِي الْمِفْتَاحِ مِنْ اَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَهُ ظُهُوْرُ النَّهَارِ مِنْ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ فَفِيْهِ اِشْكَالٌ لِاَنَّ الْوَاقِعَ بَعْدَهٗ اِنَّمَا هُوَ الْاِبْصَارُ دُوْنَ الْاِظْلَامِ (۶) وَحَاوَلَ بَعْضُهُمُ التَّوْفِيْقَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ بِحَمْلِ كَلَامِ الْمِفْتَاحِ عَلَى الْقَلْبِ اَيْ ظُهُوْرُ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ مِنَ النَّهَارِ اَوْ بِاَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الظُّهُوْرِ التَّمَيُّزُ اَوْ بِاَنَّ الظُّهُوْرَ بِمَعْنَى الزَّوَالِ كَمَا فِيْ قَوْلِ الْحَمَاسِيِّ. وَذٰلِكَ عَارٌ يَا ابْنَ رَيْطَةَ ظَاهِرٌ. وَفِيْ قَوْلِ اَبِيْ ذُؤَيْبٍ ع: وَتِلْكَ شَكَاةٌ ظَاهِرٌ عَنْكَ عَارُهَا. اَيْ زَائِلٌ (۷) وَذَكَرَ الْعَلَّامَةُ فِيْ شَرْحِ الْمِفْتَاحِ اَنَّ السَّلْخَ قَدْ تَكُوْنُ بِمَعْنَى النَّزْعِ مِثْلَ سَلَخْتُ الْاِهَابَ عَنِ الشَّاةِ وَقَدْ يَكُوْنُ بِمَعْنَى الْاِخْرَاجِ نَحْوُ سَلَخْتُ الشَّاةَ مِنَ الْاِهَابِ فَذَهَبَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ اِلَى الثَّانِيْ. (۸) وَصَحَّ قَوْلُهٗ فَاِذَا هُمْ مُظْلِمُوْنَ بِالْفَاءِ لِاَنَّ التَّرَاخِيَ وَعَدَمَهٗ مِمَّا يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْاُمُوْرِ وَالْعَادَاتِ وَزَمَانُ النَّهَارِ وَاِنْ تَوَسَّطَ بَيْنَ اِخْرَاجِ النَّهَارِ مِنَ اللَّيْلِ وَبَيْنَ دُخُوْلِ الظَّلَامِ لٰكِنْ لِعِظَمِ شَانِ دُخُوْلِ الظَّلَامِ بَعْدَ اِضَاءَةِ النَّهَارِ وَكَوْنِهٖ مِمَّا يَنْبَغِيْ اَنْ لَا يَحْصُلَ اِلَّا فِيْ اَضْعَافِ ذٰلِكَ الزَّمَانِ عُدَّ الزَّمَانُ قَرِيْبًا وَجُعِلَ اللَّيْلُ كَاَنَّهٗ يُفَاجِئُهُمْ عَقِيْبَ اِخْرَاجِ النَّهَارِ مِنَ اللَّيْلِ بِلَا مُهْلَةٍ وَعَلٰى هٰذَا حَسُنَ اِذَا الْمُفَاجَاةُ كَمَا يُقَالُ اَخْرَجَ النَّهَارَ مِنَ اللَّيْلِ فَفَاجَاَهٗ دُخُوْلُ اللَّيْلِ (۹) فَلَوْ جَعَلْنَا السَّلْخَ بِمَعْنَى النَّزْعِ وَقُلْنَا نُزِعَ ضَوْءُ الشَّمْسِ عَنِ الْهَوَاءِ فَفَاجَاَهُ الظَّلَامُ لَمْ يَسْتَقِمْ اَوْ لَمْ يَحْسُنْ كَمَا اِذَا قُلْنَا كَسَرْتُ الْكُوْزَ فَفَاجَاَهُ الْاِنْكِسَارُ.

ترجمہ:۔ اور استعارہ امورِ ثلاثہ کے اعتبار سے یعنی مستعار منہ، مستعار لہ اور جامع کے اعتبار سے چھ قسم پر ہے کیونکہ مستعار منہ اور مستعار لہ یا دونوں حسی ہوں گے یا دونوں عقلی ہوں گے یا مستعار منہ حسی اور مستعار لہ عقلی ہوگا یا بر عکس ہوگا پس یہ چار قسمیں ہوئیں، اور جامع آخری تین میں عقلی ہوگا نہ کہ اس کا غیر، اس وجہ سے جو گذر چکی تشبیہ میں، لیکن جامع پہلی قسم میں یا حسی ہوگا یا عقلی ہوگا یا مختلف ہوگا پس چھ قسمیں ہوگئیں، اور اسی کی طرف اشارہ کیا ہے مصنفؒ نے اپنے اس قول سے کہ اگر طرفین حسی ہوں تو جامع یا حسی ہوگا جیسے "فَاَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ" کیونکہ مستعار منہ گائے کا بچہ ہے، اور مستعار لہ وہ حیوان ہے جس کو اللہ نے پیدا کیا قبطیوں کے ان زیورات سے جن کو ڈھالا تھا سامری نے آگ میں جبکہ اس نے ڈال دی تھی ان زیورات میں وہ مٹی جس کو اس نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے گھوڑے کے قدم کے نیچے سے اٹھالیا تھا، اور جامع شکل ہے کیونکہ وہ حیوان گائے کے بچھڑے کی شکل پر تھا اور سب یعنی مستعار منہ اور مستعار لہ اور جامع حسی مدرک بالبصر ہیں۔ اور یا عقلی ہوگا جیسے "وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ" کیونکہ مستعار منہ معنی سلخ ہے اور وہ اتار لینا ہے بکری وغیرہ کی کھال، اور مستعار لہ ظہورِ روشنی ہے رات کے مکان اور اس کے سایہ ڈالنے کی جگہ سے، اور یہ دونوں حسی ہیں، اور جامع وہ چیز ہے جو سمجھ میں آتا ہے ایک امر کے دوسرے امر پر مرتب ہونے سے یعنی ایک کا حصول دوسرے کے حصول کے بعد ہمیشہ یا غالباً جیسے گوشت کے ظہور کا ترتب کھال نکالنے کے بعد اور ظلمت کا ترتب روشنی کے دور ہونے سے رات کے مکان سے، اور ترتب امر عقلی ہے۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ ظلمت اصل ہے اور نور طاری ہے اس پر چھپالیتا ہے اس کو اپنی روشنی سے پس جب غروب ہوگیا سورج تو گویا دور کردیا گیا دن رات سے یعنی اتار دیا گیا اور زائل کردیا گیا جیسے دور کردی جاتی ہے ایک شی سے دوسری شی جو طاری ہو اس پر، پس کرلیا جائے ظہورِ ظلمت دن کی روشنی کے ذہاب کے بعد بمنزلہ مسلوخ کے ظہور کے اس سے کھال اتارنے کے بعد اور اس وقت صحیح ہے ان کا قول "فَاِذَا هُمْ مُّظْلِمُوْنَ" کیونکہ واقع ذہاب ضوء کے بعد رات کے مکان سے وہ اظلام ہی ہے۔ اور وہ جو ذکر کیا گیا ہے مفتاح میں کہ مستعار لہ ظہورِ نہار ہے ظلمت رات سے تو اس میں اشکال ہے کیونکہ واقع اس کے بعد وہ تو ابصار ہے نہ کہ اظلام، اور قصد کیا ہے بعض نے دونوں کلاموں میں توفیق کا کہ مفتاح کے کلام کو حمل کیا ہے قلب پر یعنی رات کی ظلمت کا ظہور دن سے، یا یہ کہ ظہور سے مراد تمیز ہے، یا یہ کہ ظہور بمعنی زوال ہے جیسے حماسی کے قول میں "وَذَالِكَ عَارٌ يَّا ابْنَ رِيْطَةَ ظَاهِرٌ" اور ابو ذویب کے قول میں "وَتِلْكَ شَكَاةٌ ظَاهِرٌ عَنْكَ عَارُهَا" یعنی زائل ہے اور ذکر کیا ہے علامہ نے مفتاح کی شرح میں کہ سلخ کبھی بمعنی نزع ہوتا ہے جیسے "سَلَخْتُ الْاِهَابَ عَنِ الشَّاةِ" اور کبھی ہوتا ہے بمعنی اخراج جیسے "سَلَخْتُ الشَّاةَ مِنَ الْاِهَابِ" پس گیا ہے صاحب مفتاح ثانی کی طرف۔ اور صحیح ہے باری تعالیٰ کا قول "فَاِذَا هُمْ مُّظْلِمُوْنَ" فاء کے ساتھ کیونکہ تراخی اور عدم تراخی مختلف ہوتا ہے اختلاف امور اور عادات کے سبب سے اور دن کا زمانہ اگرچہ درمیان میں ہے رات سے دن کے نکالنے اور تاریکی کے داخل ہونے کے، لیکن دخول ظلمت کی عظمتِ شان کی وجہ سے دن کی روشنی کے بعد اور بوجہ اس کہ تاریکی نہیں حاصل ہونی چاہیے مگر اس سے کئی گنا زائد ظلمت کے بعد تو خیال کیا گیا زمانہ کم، اور قرار دیا رات کو گویا اچانک بلا مہلت آگئی دن کو رات سے نکالنے

کے بعد، اور اسی وجہ سے مستحسن ہے اذا مفاجاتیہ جیسے یوں کہا جائے ''أَخْرَجَ النَّهَارَ مِنَ اللَّيْلِ فَفَاجَأَهُ دُخُولُ اللَّيْلِ'' پس اگر کر دے ہم سلخ کو بمعنی نزع اور یوں کہیں کہ نکالا گیا سورج کی روشنی کو فضاء سے پس اچانک آگئی تاریکی، تو صحیح نہ ہوگا یا مستحسن نہ ہوگا جیسے ہم یوں کہیں ''كَسَرْتُ الْكُوزَ فَفَاجَأَهُ الْإِنْكِسَارُ''۔

تشریح:۔(۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ استعارہ طرفین (مستعار منہ اور مستعار لہ) اور جامع (وجہ شبہ) کے اعتبار سے چھ قسم پر ہے، کیونکہ مستعار منہ اور مستعار لہ یا تو دونوں حسّی ہوں گے اور یا دونوں عقلی ہوں گے، اور یا مستعار منہ حسی اور مستعار لہ عقلی ہوگا، اور یا اس کا عکس ہوگا۔ یوں طرفین کے اعتبار سے استعارہ کی چار قسمیں بن گئیں۔ پھر پہلی قسم میں جامع یا تو حسی ہوگا یا عقلی ہوگا اور یا بعض حسی اور بعض عقلی ہوگا، اس طرح پہلی قسم (جس میں طرفین حسی ہوں) سے تین قسمیں حاصل ہوگئیں، اور بقیہ تین اقسام میں جامع صرف عقلی ہوگا حسی نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ بابِ تشبیہ میں گذر چکا کہ اگر طرفین دونوں عقلی ہوں یا کوئی ایک عقلی ہو تو وجہ شبہ حسی نہیں ہوسکتا ہے اس لیے کہ حسی چیز عقلی کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتی ہے، پس چونکہ بقیہ تین میں جامع صرف عقلی ہوتا ہے اس لیے ان سے مزید اقسام حاصل نہیں ہوتی ہیں، لہٰذا یہ تین سابقہ تین اقسام کے ساتھ ملانے سے کل اقسام چھ بن جائیں گی، انہی چھ اقسام اور ان کی مثالوں کی طرف ماتنؒ نے اپنی اگلی عبارت میں اشارہ فرمایا ہے۔

(۲) فرماتے ہیں کہ طرفین اگر حسی ہوں تو جامع یا تو حسی ہوگا جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ﴾ [سورۂ طٰہٰ: ۸۸] (پھر بنا نکالا ان کے واسطے ایک بچھڑا ایک بدن جس میں آواز گائے کی) جس میں مستعار منہ گائے کا بچھڑا ہے اور مستعار لہ وہ حیوان ہے جس کو قبطیوں (فرعون کی قوم کا نام ہے) کے زیورات سے بچھڑے کی شکل میں بنایا، اور جامع شکل ہے کیونکہ مذکورہ حیوان بچھڑے کی شکل پر تھا، اور طرفین (مستعار منہ اور مستعار لہ) اور جامع سب کے سب حسی ہیں آنکھ کے ذریعہ ان کا ادراک کیا جاسکتا ہے یعنی گائے کا بچھڑا، سامری کا بنایا ہوا حیوان اور شکل تینوں حسی ہیں آنکھ کے ذریعہ ان کا ادراک کیا جاسکتا ہے۔

مصنفؒ نے مذکورہ حیوان کے بارے میں کہا ''خَلَقَهُ اللّٰهُ'' کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو پیدا کیا، حالانکہ سامری نے فرعونیوں کے زیورات سے بنایا تھا، مگر چونکہ اللہ تعالیٰ کے ارادے سے بنا تھا اگر اللہ تعالیٰ نہ چاہتا تو سامری نہ بنا سکتا اس لیے تخلیق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی۔

واقعہ یہ پیش آیا تھا کہ بنو اسرائیل نے قبطیوں سے عاریۃً زیورات لیے تھے دریائے نیل پار کرتے وقت اسرائیلیوں میں سے ایک شخص سامری (سامرہ قوم کی طرف منسوب ہے) نے جبرئیل کے گھوڑے کے قدم رکھنے کی جگہ سے مٹی لے کر محفوظ کر لی تھی، پھر ایک بچھڑے کا قالب بنایا اور مذکورہ زیورات کو پگھلا کر اس میں ڈال دیا جس سے بچھڑے کی شکل بن گئی اور اس کے منہ سے بچھڑے کی آواز نکلنا شروع ہوا، اس کم بخت نے قوم سے کہا کہ نعوذ باللہ موسیٰ علیہ السلام بھول گئے ہیں تمہارا معبود یہی بچھڑا ہے، اتفاق سے اس سامری کا نام بھی موسیٰ تھا۔

(۳)۔(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ طرفین حسی ہوں اور جامع عقلی ہو جیسے ارشادِ باری تعالیٰ ہے ﴿وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾ [سورۂ یٰس۔۳۷] (اور ایک نشانی ہے ان کے واسطے رات اتار لیتے ہیں ہم اس پر سے دن کو) جس میں دن کی روشنی کے چلے جانے اور رات کی تاریکی کے ظاہر ہونے کو تشبیہ دی ہے بکری کی کھال کو اتارنے اور گوشت کے ظاہر ہونے کے ساتھ۔ یعنی جس طرح کہ بکری کی کھال اتارنے سے اس کا گوشت ظاہر ہو جاتا ہے اسی طرح دن کی روشنی چلی جانے سے رات کی تاریکی ظاہر ہو جاتی ہے۔ پس مستعار منہ سلخ یعنی بکری یا کسی دوسرے جانور کی کھال اتارنا ہے اور مستعار لہ دن کی روشنی کا رات کے مکان سے زائل ہونا ہے یعنی دن کی روشنی کا اس جگہ سے دور ہو جانا جہاں رات کا سایہ (تاریکی) پڑتا ہے۔ ظاہر ہے کہ کھال اتارنا اور روشنی کا دور ہونا دونوں حسی ہیں، اور جامع ایک امر کا دوسرے امر پر مرتب ہونا ہے مثلاً گوشت کے ظہور کا کھال کے زائل ہونے پر مرتب ہونا اور ظلمت کے ظاہر ہونے کا روشنی کے چلے جانے پر مرتب ہونا۔

پھر خواہ مذکورہ ترتب اکثر اوقات کے اعتبار سے ہو جیسا کہ کھال اتارنے پر اکثر گوشت کا ظاہر ہونا مرتب ہوتا ہے، گوشت کے ظہور کا ترتب اکثری اس لیے ہے کہ کبھی یوں بھی ہو سکتا ہے کہ کھال اتارنے پر گوشت ظاہر نہ ہو بوجہ اس کے کہ کھال اور گوشت کے درمیان کوئی اور چیز حائل واقع ہو۔ اور یا مذکورہ ترتب دائمی ہو جیسا کہ رات کے مکان سے روشنی کے زائل ہونے پر ظہورِ ظلمت کا مرتب ہونا دائمی ہے کیونکہ جب بھی دن کی روشنی زائل ہوتی ہے تو رات کی تاریکی ظاہر ہو جاتی ہے۔ بہر دو صورت ترتب جامع ہے اور امر عقلی ہے حسی نہیں ہے۔

(۴) شارحؒ فرماتے ہیں کہ ظلمت کے ظہور کا روشنی کے زائل ہونے پر مرتب ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ ہر حادث شی میں ظلمت اصل ہے اور نور اس پر اس طرح طاری ہو جاتا ہے کہ اس کی روشنی ظلمت کو چھپا دیتی ہے پس جب سورج غروب ہوتا ہے تو دن اس طرح رات کے مکان سے اتار دیا جاتا ہے جیسا کہ بکری کی کھال کو بکری سے اتار دیا جاتا ہے، اور یوں زائل کر دیا جاتا ہے جیسا کہ ایک شیٔ (مثلاً بکری) سے دوسری ایسی شیٔ (کھال) دور کر دی جائے جو پہلی شیٔ پر طاری اور اس کو چھپا رہی ہو، پس زوال روشنی کے بعد ظہورِ ظلمت کو یوں قرار دیا جائے گا جیسا کہ کھال کے زائل ہونے کے بعد مسلوخ عنہ (جس سے کھال اتاری جائے) کا ظاہر ہونا، پس جب سلخ اتارنے اور زائل کرنے کے معنی میں ہے ظہور کے معنی میں نہیں ہے تو "فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ" [سورۂ یٰس:۳۷] (پس اچانک وہ اندھیرے میں داخل ہو جاتے ہیں) کہنا صحیح ہے کیونکہ رات کے مکان سے روشنی کے چلے جانے کے بعد تاریکی میں داخل ہونا واقع ہوتا ہے، لہٰذا یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ اچانک تاریکی میں داخل ہو گئے۔

ف:۔ "مَكَانِ اللَّيْلِ" سے مراد زمین اور آسمان کے درمیان موجود فضاء ہے، بعض کہتے ہیں کہ زمین کی سطح مراد ہے، بہر دو صورت مراد وہ مکان ہے جہاں رات کی تاریکی پڑتی ہے ورنہ رات اور دن تو اس وقت اور زمانے سے عبارت ہیں جس میں سورج افق کے اوپر یا نیچے ہو، اور وقت کے لیے کوئی مکان نہیں ہوتا ہے اسی لیے شارح نے "وَهُوَ مَوْضِعُ إِلْقَاءِ ظِلِّهِ" سے اس کی تفسیر کی۔

(۵) مصنفؒ کے نزدیک مذکورہ آیتِ مبارکہ میں مستعار لہ دن کی روشنی کا زائل ہونا ہے رات کی تاریکی کے مکان سے، پس آیت مبارکہ کا معنی ہے کہ ان کے لیے باری تعالیٰ کی قدرت کی علامت رات ہے، جس سے ہم دن کی روشنی کو دور کرتے ہیں تو اچانک وہ اندھیرے میں داخل ہو جاتے ہیں۔ مگر مصنفؒ کے بالمقابل صاحبِ مفتاح (علامہ سکاکیؒ) کی رائے یہ ہے کہ مستعار لہ طلوعِ فجر کی وجہ سے دن کی روشنی کا رات کی تاریکی سے ظاہر ہونا ہے۔ علامہ سکاکیؒ کا قول قابلِ اشکال ہے کیونکہ اس صورت میں آیتِ مبارکہ کا معنی ہوگا کہ ان کے لیے باری تعالیٰ کی قدرت کی علامت رات ہے، جس سے ہم دن کی روشنی کو ظاہر کرتے ہیں پس اچانک وہ لوگ اندھیرے میں داخل ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ روشنی کے ظہور کے بعد لوگ اندھیرے میں داخل نہیں ہوتے ہیں بلکہ روشنی میں داخل ہوتے ہیں پس ﴿فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُوْنَ﴾ کے بجائے "فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُوْنَ" کہنا چاہیے تھا۔

(٦) بعض حضرات نے مصنفؒ اور علامہ سکاکیؒ کے کلام میں تطبیق کی کوشش کی ہے تاکہ دونوں کلاموں میں اختلاف نہ رہے، چنانچہ انہوں نے علامہ سکاکیؒ کے کلام کی تین توجیہات کی ہیں (۱) کہ علامہ سکاکیؒ کے کلام میں قلب واقع ہوا ہے اور قلب علامہ سکاکیؒ کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے خواہ خلافِ ظاہر سے پھرانے میں کوئی نکتہ ہو یا نہ ہو، جبکہ مصنفؒ کے نزدیک صرف اس صورت میں مقبول ہے کہ قلب میں کوئی نکتہ ہو۔ پس سکاکیؒ کا کلام "ظُهُوْرُ النَّهَارِ مِنْ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ" اصل میں "ظُهُوْرُ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ مِنَ النَّهَارِ" ہے یعنی دن کی روشنی میں سے رات کی تاریکی کا ظاہر ہونا۔ ظاہر ہے کہ رات کی تاریکی کے ظاہر ہونے کے بعد ﴿فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُوْنَ﴾ کہنا صحیح ہے۔

(۲) دوسری توجیہ یہ ہے کہ مستعار لہ "ظُهُوْرُ النَّهَارِ مِنْ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ" بمعنی "تَمْيِيْزُ النَّهَارِ مِنْ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ" ہے اور "مِنْ" بمعنی "عَنْ" ہے یعنی دن کی روشنی کو رات کی تاریکی سے جدا کرنا۔ ظاہر ہے کہ یہ وقت اندھیرے میں داخل ہونے کا وقت ہے لہٰذا اس کے بعد ﴿فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُوْنَ﴾ کہنا صحیح ہے۔ مگر اس توجیہ پر اشکال یہ ہے کہ اگر دن کی روشنی کو رات کی تاریکی سے جدا کرنے کا مطلب یہ ہو کہ دن رات سے الگ ہو کر اب نظر نہ آئے تو یہ توبعینہٖ تیسری توجیہ ہے، اور اگر مراد یہ ہو کہ دن رات سے الگ ہو کر پھر بھی رات کے مکان میں موجود رہے تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ روشنی ظلمت کے ساتھ ایک مکان میں جمع نہیں ہو سکتی ہے اس لیے کہ دونوں میں تضاد ہے۔

(۳) تیسری توجیہ یہ ہے کہ علامہ سکاکیؒ کی عبارت میں "ظُهُوْر" بمعنی "زَوَال" ہے، لہٰذا مستعار لہ "ظُهُوْرُ النَّهَارِ مِنْ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ" بمعنی "زَوَالُ النَّهَارِ مِنْ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ" ہے اور دن کا رات کی تاریکی سے الگ ہونا وہاں ہوتا ہے جہاں دن کی روشنی زائل ہو جاتی ہے اور رات کی تاریکی باقی رہ جاتی ہے، لہٰذا اس پر ﴿فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُوْنَ﴾ کا مرتب ہونا درست ہے کیونکہ اس وقت معنی ہوگا "ان کے لیے میری قدرت کی نشانی رات ہے، جس سے ہم دن کو زائل کرتے ہیں تو اچانک وہ اندھیرے میں داخل ہو جاتے ہیں"۔ ظاہر ہے کہ واقع میں بھی ایسا ہی ہے کہ دن جب رات سے الگ ہو جاتا ہے تو لوگ اندھیرے میں داخل ہو جاتے ہیں۔

شارحؒ نے عربی کلام میں "ظُهُــــــوْر" بمعنیٰ "زَوَال" کے نمونے کے لیے دو اشعار کو ذکر کیا ہے، پہلا شعر حماسی کا ہے شعر: "اَعَیَّرْتَنَا اَلْبَانَهَا وَلُحُوْمَهَا: وَذَالِکَ عَارٌ یَا ابْنَ رِیْطَةَ ظَاهِرٌ" (تو نے ہمیں طعنہ دیا ان کے دودھ اور گوشت کا، اور اے ابن ریطہ وہ طعنہ زائل ہونے والا ہے) جس میں "ظَاهِرٌ" بمعنیٰ "زَائِلٌ" ہے۔ اور دوسرا شعر ابوذویب کا ہے، شعر: "وَعَیَّرَهَا الْوَاشُوْنَ اَنِّیْ اُحِبُّهَا: وَتِلْکَ شَکَاةٌ ظَاهِرٌ عَنْکَ عَارُهَا" (اور طعنہ دیا اس کو واشون نے کہ میں اس کے ساتھ محبت کرتا ہوں، اور وہ شکایت ہے زائل ہونے والا ہے تجھ سے اس کا عار) جس میں "ظَاهِرٌ" بمعنیٰ "زَائِلٌ" ہے۔

(۷) شارحؒ فرماتے ہیں کہ علامہ قطب الدین رازیؒ نے "مِفْتَاحُ الْعُلُوْم" کی شرح میں ایک اور توجیہ ذکر کی ہے جس کے مطابق نہ قلب کی ضرورت ہے اور نہ ظہور کو تمیز یا زوال کے معنیٰ میں لینے کی ضرورت ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ آیتِ مبارکہ میں لفظ "نَسْلَخُ" ہے اور سلخ کبھی نزع (اتارنے) کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے جیسے "سَلَخْتُ الْإِهَابَ عَنِ الشَّاةِ" (میں نے بکری سے کھال اتاردی)۔ اور کبھی اخراج کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے جیسے: "سَلَخْتُ الشَّاةَ مِنَ الْإِهَابِ" (میں نے بکری خارج کردی کھال سے)۔ ہمارے مصنفؒ نے سلخ کا پہلا معنیٰ مراد لیا ہے اور علامہ سکاکیؒ نے دوسرا معنیٰ مراد لیا ہے جس کے مطابق آیتِ مبارکہ کا معنیٰ ہوگا "اور ان کے لیے نشانی رات ہے، ہم خارج کردیتے ہیں اس سے دن کو" ظاہر ہے کہ دن کے اخراج کے بعد تاریکی رہ جاتی ہے لہذا اس پر ﴿فَاِذَا هُمْ مُظْلِمُوْنَ﴾ کا ترتب صحیح ہے۔

(۸) سوال یہ ہے کہ آیت مبارکہ میں سلخ بمعنیٰ اخراج دو وجہ سے مناسب نہیں ہے، ایک تو یہ کہ آیتِ مبارکہ میں فاء تعقیبیہ ہے جو تعقیب بلامہلت کے لیے آتی ہے، اور دوسری وجہ اذا مفاجاتیہ ہے جو اچانک کا معنیٰ دیتا ہے، حالانکہ دن کی روشنی کا اخراج رات کی تاریکی سے بلامہلت اور اچانک نہیں ہوتا ہے بلکہ تدریجاً ہوتا ہے پہلے طلوع فجر پھر طلوع آفتاب پھر دوپہر، پھر عصر پھر غروب آفتاب ہوتا ہے اور تاریکی ظاہر ہونا شروع ہو جاتا ہے، ظاہر ہے کہ اس تاخیر اور فاء تعقیبیہ اور اذا مفاجاتیہ میں مناسبت نہیں پائی جارہی ہے لہذا اس پر ﴿فَاِذَا هُمْ مُظْلِمُوْنَ﴾ کا ترتب درست نہ ہوگا بلکہ اس پر "فَاِذَا هُمْ مُبْصِرُوْنَ" کا ترتب صحیح ہوگا۔

شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ اخراج نہار اور قدوم لیل میں اگرچہ فاصلہ پایا جاتا ہے پھر بھی فاء اور اذا کا آنا درست ہے کیونکہ فا تعقیب حقیقی پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ تعقیب عرفی پر دلالت کرتی ہے اور تعقیب عرفی امور اور عادات کی وجہ سے مختلف ہوتی ہے مثلاً بچے کی پیدائش زوجین کے نکاح کے کافی بعد ہوتی ہے مگر پھر بھی عرف میں بچے کی پیدائش کو نکاح پر فاء کے ذریعہ عطف کیا جاتا ہے کہتے ہیں "تَزَوَّجَ زَیْدٌ فَوُلِدَ لَهُ" ظاہر ہے کہ بچے کی ولادت نکاح کے کافی بعد ہوتی ہے، مگر پھر بھی اسے فاء کے ذریعہ نکاح پر عطف کیا جاتا ہے۔ اسی طرح رات سے دن کے اخراج اور تاریکی کے آنے میں اگرچہ زمانہ نہار کا فاصلہ ہے لیکن دن کی روشنی کے بعد اندھیرے کا آنا ایک عظیم الشان امر ہے پس ہونا چاہیے کہ دن جیسے کئی گنا فاصلے کے بعد آجائے لیکن پھر بھی وہ ایک دن کے فاصلے کے بعد آتا ہے جسے کم سمجھا گیا، پس گویا رات اچانک بلامہلت آگئی، لہذا فاء اور اذا مفاجاتیہ کا ذکر یہاں مستحسن ہے جیسا کہ یوں کہنا مستحسن

ہے کہ"اَخْرَجَ النَّهَارَ مِنَ اللَّيْلِ فَفَاجَاهُ دُخُوْلُ اللَّيْلِ "(دن کورات سے نکالا پس اچانک رات کا دخول ہوا)۔

(۹) شارحؒ مصنفؒ پر رد کرنا چاہتے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر آیت مبارکہ میں سلخ بمعنی نزع (اتارنا) ہو اور معنی ہو"نَزَعَ ضَوْءَ الشَّمْسِ عَنِ الْهَوَاءِ فَفَاجَاهُ الظَّلَامُ "(سورج کی روشنی کو فضاء اور رات کے مکان سے اتار دیا تو اچانک تاریکی آ گئی) تو یہ معنی ﴿فَاِذَاهُمْ مُظْلِمُوْنَ﴾ کے اذا مفاجاتیہ کے ساتھ صحیح نہیں ہے یا مناسب نہیں ہے کیونکہ دن کو دور کرنا ہی رات کا آنا ہے لہذا یہ ایک چیز ہے دو ایسی چیزیں نہیں ہیں کہ ایک دوسری پر مرتب ہو اور دوسری کا اول پر ترتب اچانک ہو، لہذا یہاں اذا مفاجاتیہ لانا درست نہیں ہے کیونکہ اذا مفاجاتیہ ایک شی کا دوسری شی پر ترتب کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ یہ کہنا"كَسَرْتُ الْكُوْزَ فَفَاجَاهُ الْاِنْكِسَارُ "(میں نے کوزے کو توڑ دیا پس اس پر اچانک ٹوٹنا آ گیا) صحیح نہیں ہے کیونکہ انکسار کسر کے ساتھ حاصل ہوتا ہے ایک کو دوسرے پر مرتب سمجھنا درست نہیں ہے اس لیے یہاں اذا مفاجاتیہ لانا درست نہیں ہے۔

باقی"لَمْ يَسْتَقِمْ اَوْلَمْ يَحْسُنْ "اس لیے کہا کہ اذا مفاجاتیہ میں ایک شی کا دوسری شی پر ترتب ہوتا ہے اور ترتب دو قسم پر ہے، زمانی اور رتبی۔ زمانی یہ ہے کہ دو چیزوں کا آپس میں ارتباط ہو دو زمانوں میں جیسے"جَاءَ زَيْدٌ فَعَمْرٌو "جس میں فاء کے ذریعہ عمرو کے آنے کو زید کے آنے کے ساتھ جوڑ دیا مگر دوسرے زمانے میں جیسے"طَلَعَ الشَّمْسُ فَوُجِدَ النَّهَارُ "(سورج طلوع ہوا تو دن پایا گیا) جس میں وجودِ نہار کا طلوعِ شمس کے ساتھ ایک زمانے میں تعلق ہے یعنی طلوعِ شمس کے زمانے میں وجودِ نہار بھی پایا گیا خارج میں دونوں کا زمانہ الگ نہیں ہے، اور وجودِ نہار کا ترتب طلوعِ شمس پر صرف تصور کی حد تک ہے۔ اس مقدمہ کو جاننے کے بعد اب اصل مقصد سمجھنا آسان ہے۔ وہ یہ کہ اذا مفاجاتیہ ترتب زمانی میں معطوف پر داخل ہوتا ہے ترتب رتبی میں داخل نہیں ہوتا ہے تو آیتِ مبارکہ میں دن کی روشنی کے چلے جانے اور رات کی تاریکی کے آنے میں ترتب زمانی نہیں ہے بلکہ دونوں بیک وقت آتی ہیں، لہذا یہاں اذا مفاجاتیہ صحیح نہیں ہے۔ شارحؒ نے"لَمْ يَسْتَقِمْ "سے اس نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ لیکن دن کی روشنی کا زائل ہونا چونکہ رات کی تاریکی کے لیے علت ہے اور علت و معلول میں ترتب رتبی ہے اور علت تصور کی حد تک معلول سے مقدم ہوتی ہے اس لیے ان کے درمیان اذا مفاجاتیہ لانا صحیح ہے مگر مستحسن نہیں ہے کیونکہ خارج میں علت معلول سے الگ نہیں پائی جاتی ہے۔

﷽ ﷽ ﷽

(۱) وَاِمَّا مُخْتَلِفٌ بَعْضُهُ حِسِّیٌّ وَبَعْضُهُ عَقْلِیٌّ كَقَوْلِكَ رَاَيْتُ شَمْسًا وَاَنْتَ تُرِيْدُ اِنْسَانًا كَالشَّمْسِ فِیْ حُسْنِ الطَّلْعَةِ وَهِیَ حِسِّیٌّ وَنَبَاهَةِ الشَّانِ وَهِیَ عَقْلِیٌّ (۲) وَاِلَّا عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ وَاِنْ كَانَا حِسِّيَّيْنِ فَهُمَا اَیِ الطَّرَفَانِ اِمَّا عَقْلِيَّانِ نَحْوُ مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ الرُّقَادُ ☆ اَیِ النَّوْمُ عَلٰی اَنْ يَّكُوْنَ الْمَرْقَدُ مَصْدَرًا وَيَكُوْنُ الْاِسْتِعَارَةُ اَصْلِيَّةً اَوْ عَلَی الْمَعْنَی الْمَكَانِ اِلَّا اَنَّهٗ اُعْتُبِرَ التَّشْبِيْهُ فِی الْمَصْدَرِ لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ بِالنَّظْرِ فِیْ اِسْمِ الْمَكَانِ وَسَائِرِ الْمُشْتَقَّاتِ اِنَّمَا هُوَ الْمَعْنَی الْقَائِمُ بِالذَّاتِ لَا نَفْسُ الذَّاتِ وَاِعْتِبَارُ التَّشْبِيْهِ فِی الْمَقْصُوْدِ الْاَهَمِّ اَوْلٰی وَسَتَسْمَعُ لِهٰذَا زِيَادَةَ تَحْقِيْقٍ فِی الْاِسْتِعَارَةِ التَّبْعِيَّةِ وَالْمُسْتَعَارُ لَهُ الْمَوْتُ وَالْجَامِعُ عَدَمُ ظُهُوْرِ الْفِعْلِ وَالْجَمِيْعُ عَقْلِیٌّ. (۳) وَقِيْلَ عَدَمُ ظُهُوْرِ الْاَفْعَالِ فِی الْمُسْتَعَارِ لَهٗ اَعْنِی الْمَوْتَ اَقْوٰی وَمِنْ شَرْطِ الْجَامِعِ اَنْ يَّكُوْنَ فِی الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ اَقْوٰی فَالْحَقُّ اَنَّ الْجَامِعَ هُوَ الْبَعْثُ الَّذِیْ هُوَ فِی النَّوْمِ اَظْهَرُ وَاَشْهَرُ وَاَقْوٰی لِكَوْنِهٖ مِمَّا لَا شُبْهَةَ فِيْهِ لِاَحَدٍ، (۴) وَقَرِيْنَةُ الْاِسْتِعَارَةِ هُوَ كَوْنُ هٰذَا الْكَلَامِ كَلَامَ الْمَوْتٰی مَعَ قَوْلِهٖ تَعَالٰی هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ.

ترجمہ: ۔اور یا مختلف ہوگا، بعض حسی اور بعض عقلی ہو، جیسے تیرا قول "رَاَيْتُ شَمْسًا" اور تو مراد لے ایسا انسان جو سورج کی طرح ہو خوبروئی میں، اور یہ حسی ہے، اور بلندی شان میں، اور یہ عقلی ہے، ورنہ، یہ عطف ہے اس کے قول "وَاِنْ كَانَا حِسِّيَّيْنِ" پر پس وہ دونوں یعنی طرفین یا عقلی ہوں گی جیسے "مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا" کیونکہ مستعار منہ رقاد ہے یعنی نیند بایں معنی کہ ہو مرقد مصدر، یا ہوگا استعارہ اصلیہ، یا بایں معنی کہ مرقد بمعنی مکان ہے مگر اعتبار کیا گیا ہے تشبیہ کا مصدر میں کیونکہ مقصود بالنظر اسم مکان اور دیگر مشتقات میں وہ معنی ہوتا ہے جو قائم بالذات ہو نہ کہ نفس ذات، اور تشبیہ کا اعتبار مقصود اہم میں اولی ہے، اور آپ سنیں گے اس کی مزید تحقیق استعارہ تبعیہ میں، اور مستعار لہ موت ہے اور جامع عدم ظہور فعل ہے اور یہ سب عقلی ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ عدم ظہور افعال مستعار لہ یعنی موت میں قوی تر ہے حالانکہ جامع کے لیے شرط یہ ہے کہ مستعار منہ میں قوی تر ہو، پس حق یہ ہے کہ جامع وہ بعث ہے جو نوم میں زیادہ ظاہر اور زیادہ مشہور اور زیادہ قوی ہے، کیونکہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کسی کو اور استعارہ کا قرینہ اس کلام کا مردوں کا کلام ہونا ہے باری تعالی کے قول "هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ" کے ساتھ۔

تشریح: ۔(۱) اور یا جامع مختلف ہوگا یعنی بعض حسی اور بعض عقلی ہوگا جیسے "رَاَيْتُ شَمْسًا" سے آپ ایسا انسان مراد لیں جو حسن الوجہ اور رفعت شان میں سورج کی طرح ہو، جس میں جامع دو چیزوں کا مجموعہ ہے یعنی حسن الوجہ اور رفعت شان، جن میں سے پہلی چیز حسی ہے اور دوسری عقلی ہے۔

(۲) "وَاِلَّا" عطف ہے ماتن کے قول "وَاِنْ كَانَا حِسِّيَّيْنِ" پر۔ بحث استعارہ کی چھ اقسام اور ان کی مثالوں میں جاری ہے جن میں سے تین کا ذکر آ گیا، یہاں سے چوتھی قسم کو ذکر فرما رہے ہیں، یعنی اگر طرفین حسی نہ ہوں تو پھر یا تو دونوں عقلی ہوں گے جیسے قیامت کے دن کفار کہیں گے ﴿مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا﴾ [سورہ یس: ۵۲] (کس نے اٹھا دیا ہم کو ہماری نیند کی جگہ سے) جس میں

موت کو تشبیہ دی ہے نیند کے ساتھ، پس ''رُقَاد'' یعنی نیند مستعار منہ ہے اور موت مستعار لہ ہے اور جامع فعل کا ظاہر نہ ہونا ہے یعنی مردے اور سوئے ہوئے دونوں سے کسی فعل کا صدور نہیں ہو سکتا ہے، نیند کی حالت میں فعل کے صادر نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ اختیاری اور معتد بہا افعال صادر نہیں ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ نیند، موت اور فعل کا صادر نہ ہونا تینوں عقلی ہیں۔

☆ درمیان میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''مَـرْقَـد'' یا اسم مکان (بمعنی سونے کی جگہ) ہے اور یا مصدر میمی (بمعنی سونا) ہے اور دونوں صورتوں میں مستعار منہ ''رُقَاد'' ہے کیونکہ اگر ''مَـرْقَـد'' مصدر میمی ہو تو استعارہ خود مصدر میں ہے جس کو استعارہ اصلیہ کہتے ہیں (استعارہ اگر نفس مصدر میں ہو تو اسے استعارہ اصلیہ کہتے ہیں اور اگر فعل، شبہ فعل یا حرف میں ہو تو اسے استعارہ تبعیہ کہتے ہیں)۔ اور اگر ''مَرْقَد'' اسم مکان ہو تب بھی استعارہ ''رُقَاد'' میں ہے کیونکہ اسم مکان اور دیگر مشتقات میں مقصود بالنظر ذات کے ساتھ قائم ہونے والا معنی ہوتا ہے جو مصدری معنی ہے نفس ذات مقصود نہیں ہوتی ہے، لہذا جو چیز اہم اور مقصود ہے تشبیہ کا اعتبار اسی میں کرنا بہتر ہے اس لیے مذکورہ مثال میں مصدر (رُقَـــاد) میں تشبیہ کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے اسم مکان میں تشبیہ کا اعتبار کرنے سے۔ باقی یہ بات کہ اسم مکان اور دیگر مشتقات میں مقصود وہ معنی ہے جو ذات کے ساتھ قائم ہو خود ذات مقصود نہیں ہے کی مزید تحقیق استعارہ تبعیہ میں آئے گی۔

(۳) ماتنؒ نے آیت مبارکہ میں جامع عدم ظہور فعل قرار دیا ہے۔ شارحؒ نے ماتنؒ پر رد کیا ہے کہ عدم ظہور فعل تو موت (جو کہ مستعار لہ ہے) کی صورت میں زیادہ قوی ہے بنسبت نیند (جو کہ مستعار منہ ہے) کی حالت کے کیونکہ مردہ شخص کسی قسم کی حرکت نہیں کر سکتا ہے جبکہ سوئے ہوئے شخص سے بعض حرکات کا صدور ہوتا ہے، حالانکہ جامع کے لیے یہ شرط ہے کہ مستعار منہ مستعار لہ کی بنسبت زیادہ قوی ہو، لہذا عدم ظہور فعل جامع نہیں ہے، بلکہ حق یہ ہے کہ جامع بعث (بمعنی سابقہ احساس کا لوٹ آنا) ہے جو نیند اور موت دونوں میں پایا جاتا ہے یعنی دونوں صورتوں میں سابقہ احساس لوٹ آتا ہے، ظاہر ہے کہ سابقہ احساس کا لوٹ آنا نیند میں زیادہ ظاہر اور مشہور ہے بنسبت موت کے کیونکہ نیند کے بعث میں کسی کو شک نہیں ہے جبکہ بعث بعد الموت کو بعض لوگ نہیں مانتے ہیں۔

(۴) باقی آیت مبارکہ میں ''مَـرْقَـد'' بمعنی نیند استعارۃً بمعنی موت ہے جس پر قرینہ معنوی بھی ہے اور لفظی بھی ہے۔ معنوی قرینہ یہ ہے کہ یہ مردوں کا کلام ہے جو وہ زندہ ہونے کے بعد یہ کہیں گے، ظاہر ہے کہ مردے موت کے بعد اٹھائے جاتے ہیں نہ کہ نیند سے لہذا نیند سے بیدار ہونے کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور لفظی قرینہ یہ ہے کہ اس کے بعد ان کا قول ہے ﴿هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ﴾ [سورۂ یٰس: ۵۲] (یہ وہ ہے جو وعدہ کیا تھا رحمن نے اور سچ کہا تھا پیغمبروں نے) جس میں موت کے بعد دوبارہ اٹھانے کے بارے میں باری تعالیٰ کے وعدہ اور پیغمبروں کی تصدیق کا ذکر ہے، نہ کہ نیند سے اٹھانے کے بارے میں کیونکہ نیند سے اٹھانے کے بارے میں نہ باری تعالیٰ کا وعدہ ہے اور نہ پیغمبروں نے اس کے بارے میں کچھ بتایا ہے کہ ان کی تصدیق کی جائے۔

(۱) وَاِمَّا مُختلفان اَیْ اَحَدُ الطَّرَفَیْنِ حِسِّیٌّ وَالْاٰخَرُ عَقْلِیٌّ وَالْحِسِّیُّ هُوَ الْمُسْتَعَارُ مِنْهُ نَحْوُ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ كَسْرُ الزُّجَاجَةِ وَهُوَ حِسِّيٌّ وَالْمُسْتَعَارُ لَهُ التَّبْلِيْغُ وَالْجَامِعُ التَّاثِيْرُ وَهُمَا عَقْلِيَّانِ (۲) وَالْمَعْنٰى اَبِنِ الْاَمْرَ اِبَانَةً لَا تَنْمَحِيْ كَمَا لَا يَلْتَئِمُ الزُّجَاجُ (۳) وَاِمَّا عَكْسُ ذٰلِكَ اَيِ الطَّرَفَانِ مُخْتَلِفَانِ وَالْحِسِّيُّ هُوَ الْمُسْتَعَارُ لَهُ نَحْوُ اِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَ لَهُ كَثْرَةُ الْمَاءِ وَهُوَ حِسِّيٌّ وَالْمُسْتَعَارُ مِنْهُ التَّكَبُّرُ وَالْجَامِعُ الْاِسْتِعْلَاءُ الْمُفْرِطُ وَهُمَا عَقْلِيَّانِ .

ترجمہ:۔اور یا مختلف ہوں گی یعنی ایک طرف حسی اور دوسری عقلی ہوگی اور حسی مستعار منہ ہو جیسے "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ" کیونکہ مستعار منہ اس میں شیشہ توڑنا ہے اور وہ حسی ہے اور مستعار لہ تبلیغ ہے اور جامع تاثیر ہے اور یہ دونوں عقلی ہیں اور معنی ہے بات ایسی واضح کر کہ مٹ نہ سکے جیسے نہیں جڑتا ہے شیشہ، اور یا اس کا عکس ہو یعنی طرفین مختلف ہوں اور حسی مستعار لہ ہو جیسے "اِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ" کیونکہ مستعار لہ کثرت ماء ہے اور وہ حسی ہے اور مستعار منہ تکبر ہے اور جامع حد سے زیادہ استعلاء ہے اور وہ دونوں عقلی ہیں۔

تشریح:۔(۱) یہاں سے مصنفؒ پانچویں قسم کو ذکر فرما رہے ہیں، یعنی اگر طرفین حسی نہ ہوں تو پھر یا تو دونوں عقلی ہوں گے جس کی مثال گذر چکی، اور یا مختلف ہوں گے یعنی طرفین میں سے ایک حسی اور دوسرا عقلی ہوگا مثلاً مستعار منہ حسی ہو اور مستعار لہ عقلی ہو جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [سورۂ حجر:۹۴] (یعنی امت کو وہ احکام اسلام واضح طور پر پہنچاؤ جن کا تجھے حکم دیا گیا ہے)۔ "صَدْع" کسی ایسی سخت شی (جیسے شیشہ وغیرہ) کو توڑنا جو دوبارہ اپنی سابقہ حالت پر نہ آسکے، پس شیشہ وغیرہ توڑنا مستعار منہ ہے جو کہ حسی ہے، اور امت کو احکام اسلام پہنچانا مستعار لہ ہے، اور جامع تاثیر ہے جو طرفین میں پائی جاتی ہے، تبلیغ میں اس طرح کہ مطالب شریعت اس طرح واضح ہوں کہ ان میں کوئی خفاء نہ رہے، اور شیشہ میں ٹوٹنے کا اثر واضح اور ظاہر ہے، اور قرینہ "بِمَا تُؤْمَرُ" ہے کیونکہ پیغمبر کو تبلیغ اور احکام الٰہی پہنچانے کا حکم کیا گیا ہے۔ اور مستعار لہ (تبلیغ احکام) اور جامع عقلی ہیں کیونکہ تبلیغ کبھی قول، کبھی عمل اور کبھی تقریر (کسی کو کوئی عمل کرتے ہوئے دیکھ کر خاموشی اختیار کرنے کو تقریر کہتے ہیں) سے ہوتی ہے جن میں سے قول اور فعل اگرچہ حسی ہیں مگر تقریر عقلی ہے۔

تاثیر سے مراد یہ ہے کہ شی اپنی سابقہ حالت کی طرف دوبارہ نہ لوٹے اور یہ کیفیت مستعار منہ (شیشہ وغیرہ ٹوٹنے) میں زیادہ قوی ہے بنسبت مستعار لہ (تبلیغ احکام) کے کیونکہ شیشہ ٹوٹ جانے کے بعد اپنی سابقہ حالت پر کبھی نہیں آتا ہے جبکہ شریعت کے احکام واضح ہونے کے بعد دوبارہ مبہم یا بھول سکتے ہیں۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ آیت مبارکہ کا معنی یہ ہے کہ احکام شریعت کو ایسے واضح طریقہ پر بیان کر کہ پھر کسی وقت خفاء کی طرف نہ لوٹے جیسا کہ شیشہ ٹوٹنے کے بعد دوبارہ اپنی سابقہ حالت کی طرف لوٹ کر نہیں آتا ہے۔ "اَبِنْ" باب افعال کا امر ہے جس کا مصدر "اِبَانَة" ہے بمعنی ظاہر کر۔ "لَا تَنْمَحِيْ" کہ پھر خفاء کی طرف عود نہ کرے۔

(۳) اور کبھی سابقہ صورت کا عکس ہوتا ہے یعنی طرفین مختلف ہوں گے البتہ مستعار لہ حسی اور مستعار منہ اور جامع عقلی ہوں گے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾ [سورۃ الحاقۃ :۱۱] (ہم نے جس وقت پانی اُبلا، لا دلیا تم کو چلتی کشتی میں) "طغی" ماخوذ ہے طغیان سے بمعنی سرکشی اور خود کو بڑا سمجھنا، اور یہی کلمہ مستعار منہ ہے کیونکہ پانی کی کثرت اور طوفانی موجوں کو انسان مغرور کے ساتھ تشبیہ دی ہے، پس پانی کی کثرت مستعار لہ ہے جو کہ حسی ہے کیونکہ آنکھوں سے دیکھی جا سکتی ہے، اور تکبر مستعار منہ ہے اور عقلی ہے کیونکہ خود کو بڑا سمجھنا عقلی امر ہے، اور جامع استعلاء مفرط ہے یعنی اندازہ سے زیادہ سمجھنا، اور یہ عقلی امر ہے کیونکہ کسی شخص کا اپنے خیال میں خود کو یا کسی دوسری چیز (جیسے پانی) کو حد سے زیادہ سمجھنا عقلی امر ہے۔

پھر جامع مستعار منہ میں بنسبت مستعار لہ کے زیادہ قوی ہے کیونکہ تکبر اندرونی سرکشی اور مستی کو کہتے ہیں جس کا مقابلہ محسوسات کے مقابلہ سے بہت زیادہ مشکل ہے۔

(۱) وَالْإِسْتِعَارَةُ بِاعْتِبَارِ اللَّفْظِ الْمُسْتَعَارِ قِسْمَانِ لِأَنَّهُ أَيِ اللَّفْظُ الْمُسْتَعَارُ إِنْ كَانَ اِسْمَ جِنْسٍ حَقِيقَةً أَوْ تَاوِيْلًا كَمَا فِي الْأَعْلَامِ الْمُشْتَهِرَةِ بِنَوْعِ وَصْفِيَّةٍ فَأَصْلِيَّةٌ أَيْ فَالْإِسْتِعَارَةُ أَصْلِيَّةٌ كَأَسَدٍ إِذَا اسْتُعِيْرَ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَقَتْلٍ إِذَا اسْتُعِيْرَ لِلضَّرْبِ الشَّدِيْدِ الْأَوَّلُ اِسْمُ عَيْنٍ وَالثَّانِيْ اِسْمُ مَعْنًى (۲) وَإِلَّا فَتَبَعِيَّةٌ أَيْ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ اللَّفْظُ الْمُسْتَعَارُ اِسْمَ جِنْسٍ فَالْإِسْتِعَارَةُ تَبَعِيَّةٌ كَالْفِعْلِ وَمَا يُشْتَقُّ مِنْهُ مِثْلُ اِسْمِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ وَالصِّفَةِ الْمُشَبَّهَةِ وَغَيْرِ ذَالِكَ وَالْحَرْفِ. (۳) وَإِنَّمَا كَانَتْ تَبَعِيَّةً لِأَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ تَعْتَمِدُ التَّشْبِيْهَ وَالتَّشْبِيْهُ يَقْتَضِيْ كَوْنَ الْمُشَبَّهِ مَوْصُوْفًا بِوَجْهِ الشَّبَهِ أَوْ بِكَوْنِهِ مُشَارِكًا لِلْمُشَبَّهِ بِهِ فِيْ وَجْهِ الشَّبَهِ وَإِنَّمَا يَصْلُحُ لِلْمَوْصُوْفِيَّةِ الْحَقَائِقُ أَيِ الْأُمُوْرُ الْمُتَقَرِّرَةُ الثَّابِتَةُ كَقَوْلِكَ جِسْمٌ أَبْيَضُ وَبَيَاضٌ صَافٍ دُوْنَ مَعَانِي الْأَفْعَالِ وَالصِّفَاتِ الْمُشْتَقَّةِ مِنْهَا لِكَوْنِهَا مُتَجَدِّدَةً غَيْرَ مُتَقَرِّرَةٍ بِوَاسِطَةِ دُخُوْلِ الزَّمَانِ فِيْ مَفْهُوْمِ الْأَفْعَالِ وَعُرُوْضِهِ لِلصِّفَاتِ وَدُوْنَ الْحُرُوْفِ وَهُوَ ظَاهِرٌ كَذَا ذَكَرُوْهُ (٤) وَفِيْهِ بَحْثٌ لِأَنَّ هٰذَا الدَّلِيْلَ بَعْدَ اسْتِقَامَتِهِ لَا يَتَنَاوَلُ اِسْمَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْآلَةِ لِأَنَّهُ تَصْلُحُ لِلْمَوْصُوْفِيَّةِ وَهُمْ أَيْضًا صَرَّحُوْا بِأَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْمُشْتَقَّاتِ هُوَ الصِّفَاتُ دُوْنَ اِسْمِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْآلَةِ فَيَجِبُ أَنْ تَكُوْنَ الْإِسْتِعَارَةُ فِيْ اِسْمِ الزَّمَانِ وَنَحْوِهِ أَصْلِيَّةً بِأَنْ يُقَدَّرَ التَّشْبِيْهُ فِيْهِ نَفْسِهِ لَا فِيْ مَصْدَرِهِ وَلَيْسَ كَذَالِكَ لِلْقَطْعِ بِأَنَّا إِذَا قُلْنَا هٰذَا مَقْتَلُ فُلَانٍ لِلْمَوْضِعِ الَّذِيْ ضُرِبَ فِيْهِ ضَرْبًا شَدِيْدًا أَوْ مَرْقَدُ فُلَانٍ لِقَبْرِهِ فَإِنَّ الْمَعْنٰى عَلٰى تَشْبِيْهِ الضَّرْبِ بِالْقَتْلِ وَالْمَوْتِ بِالرُّقَادِ وَأَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ فِي الْمَصْدَرِ لَا فِيْ نَفْسِ الْمَكَانِ (۵) بَلِ التَّحْقِيْقُ أَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ فِي الْأَفْعَالِ وَجَمِيْعِ الْمُشْتَقَّاتِ الَّتِيْ يَكُوْنُ الْقَصْدُ بِهَا إِلَى الْمَعَانِي الْقَائِمَةِ بِالذَّوَاتِ تَبَعِيَّةٌ لِأَنَّ الْمَصْدَرَ الدَّالَّ عَلَى الْمَعْنَى الْقَائِمِ بِالذَّاتِ هُوَ الْمَقْصُوْدُ الْأَهَمُّ الْجَدِيْرُ بِأَنْ يُعْتَبَرَ فِيْهِ التَّشْبِيْهُ وَإِلَّا لَذُكِرَتِ الْأَلْفَاظُ الدَّالَّةُ عَلٰى نَفْسِ الذَّوَاتِ دُوْنَ مَا يَقُوْمُ بِهَا مِنَ الصِّفَاتِ.

ترجمہ:۔ اور استعارہ لفظ کے اعتبار سے دو قسم پر ہے کیونکہ وہ یعنی لفظ مستعار اسم جنس ہو حقیقۃً یا تاویلاً جیسے ان اعلام میں جو ایک طرح

کی وصفیت کے ساتھ مشہور ہوں تو اصلیہ ہے یعنی استعارہ اصلیہ ہے جیسے لفظ اسد جب مستعار لیا جائے رجل شجاع کے لیے، اور قتل جب ضرب شدید کے لیے مستعار لیا جائے، اول اسم حقیقی ہے اور ثانی اسم معنوی ہے۔ ورنہ تبعیہ ہے یعنی اگر نہ ہو لفظ مستعار اسم جنس تو استعارہ تبعیہ ہے جیسے فعل اور وہ جو اس سے مشتق ہوں جیسے اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ وغیرہ اور حرف۔ اور تبعیہ اس لیے ہے کہ استعارہ کا اعتماد تشبیہ پر ہے اور تشبیہ تقاضا کرتی ہے کہ مشبہ موصوف ہو وجہ شبہ کے ساتھ یا مشبہ بہ کے ساتھ شریک ہو وجہ شبہ میں، اور صلاحیت رکھتی ہیں موصوف کی حقائق یعنی امور متقررہ ثابتہ، جیسے تیرا قول ''جِسْمٌ اَبْيَضُ'' اور ''بَيَاضٌ صَافٍ'' نہ کہ معانی افعال اور صفات مشتقہ ان سے کیونکہ وہ تو متجدد غیر ثابت ہوتے ہیں بوجہ دخول زمانہ کے افعال کے مفہوم میں اور بوجہ صفات کو عارض ہونے کے اور نہ کہ حروف اور یہ تو ظاہر ہے اسی طرح قوم نے ذکر کیا ہے۔ اور اس میں بحث ہے، کیونکہ یہ دلیل بعد اس کی صحت کے شامل نہیں ہے اسم زمان، مکان اور آلہ کو کیونکہ یہ صلاحیت رکھتے ہیں موصوف بننے کی، اور قوم نے بھی تصریح کی ہے کہ مراد مشتقات سے صفات ہیں نہ کہ اسم زمان، مکان اور آلہ، پس ضروری ہے کہ ہو استعارہ اسم زمان وغیرہ میں اصلیہ بایں طور کہ مقدر مانی جائے تشبیہ نفس زمان میں نہ کہ اس کے مصدر میں، حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ یہ یقینی ہے کہ جب ہم کہیں ''هٰذَا مَقْتَلُ فُلَانٍ'' اس جگہ کے لیے کہیں جس میں بہت زیادہ مارا گیا ہو، اور ''هٰذَا مَرْقَدُ فُلَانٍ'' اس کی قبر کے لیے تو معنی ہوتا ہے ضرب کو قتل کے ساتھ تشبیہ دینے پر اور موت کو نیند کے ساتھ، اور استعارہ مصدر میں ہوتا ہے نہ کہ نفس مکان میں، بلکہ تحقیق یہ ہے کہ استعارہ افعال میں اور ان تمام مشتقات میں جن سے مقصود وہ معانی ہوں جو ذوات کے ساتھ قائم ہوں میں تبعیہ ہوتا ہے کیونکہ مصدر جو دال ہے معنی قائم بالذات پر وہی اہم مقصود ہے اور اس لائق ہے کہ اس میں اعتبار کیا جائے تشبیہ کا ورنہ تو ان الفاظ کو ذکر کر دیا جاتا جو نفس ذوات پر دال ہیں نہ وہ جو ان کے ساتھ قائم ہوں یعنی صفات۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ یہاں سے لفظ مستعار کے اعتبار سے استعارہ کو تقسیم کرنا چاہتے ہیں کہ استعارہ لفظ مستعار کے اعتبار سے دو قسم پر ہے (۱) ایک یہ کہ لفظ مستعار اسم جنس ہو۔ پھر اسم جنس خواہ حقیقۃً ہو یا تاویلاً ہو، اسم جنس حقیقی بیانیین کی اصطلاح میں وہ ہے جو ایسی ذات پر دلالت کرے جو ذات کثیرین پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتی ہو اور کسی وصف کے ساتھ متصف نہ ہو۔ کثیرین پر صادق آنے کی قید سے اعلام شخصیہ، مضمرات، اسماء اشارات اور موصولات خارج ہو گئے، اور ماہیات کلیہ جو اسماء معانی اور اسماء ذوات کو شامل ہیں داخل ہو گئیں، اسماء معانی جیسے ضرب اور قتل، اور اسماء ذوات جیسے ذئب اور اسد۔ اور کسی وصف کے ساتھ مقید نہ ہونے کی قید سے مشتقات (جیسے ضارب، قاتل وغیرہ) خارج ہو گئے۔

اسم جنس تاویلی وہ علم ہے جس کا مدلول کسی وصف کے ساتھ مشہور ہو اور اسی وصف کے اعتبار سے کثیرین پر صادق ہو جیسے ''رَأَيْتُ الْيَوْمَ حَاتِمًا'' میں حاتم کو استعارۃً بمعنی رجل کریم استعمال کیا ہے کیونکہ حاتم علم ہے مگر اس میں اس طرح تاویل کی گئی ہے کہ اب یہ ''رَجُلٌ مُلَازِمُهُ الْكَرَمُ'' کے معنی میں ہے، حالانکہ کرم اس کے مفہوم میں نہیں پایا جا رہا ہے۔ اس قسم کے استعارہ (جس میں لفظ مستعار اسم جنس ہو) کو استعارہ اصلیہ کہتے ہیں۔ اصلیہ بمعنی کثیر الوقوع ہے کیونکہ اس قسم کے استعارہ کے افراد بہت زیادہ ہیں۔ اس قسم کی

ایک مثال ''رَأَیْتُ اَسَدًا فِی الْحَمَّامِ'' ہے جس میں اسد استعارۃً رجل شجاع کے معنی میں استعمال کیا ہے اور اسم جنس ہے، اور جامع شجاعت ہے۔ اور دوسری مثال ''ھٰذَا قَتْلٌ'' ہے، جس میں قتل استعارۃً بمعنی ضرب شدید استعمال کیا گیا ہے اور استعارہ اصلیہ ہے کیونکہ قتل اسم جنس ہے اس فعل کا اسم ہے جو فعل زوال حیاۃ کا سبب ہے، اور جامع انتہائی ایذا پہنچانا ہے۔ باقی استعارہ اصلیہ کی دو مثالیں اس لیے پیش کی ہیں کہ پہلی مثال میں اسد اسم عین ہے اور دوسری مثال میں قتل اسم معنی ہے۔

(۲) اور اگر لفظ مستعار اسم جنس نہ ہو بلکہ فعل ہو یا فعل سے مشتق ہو یا حرف ہو۔ مشتقات فعل اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ، اسم تفضیل، اسم مکان اور اسم زمان وغیرہ ہیں۔ مصنفؒ نے ان کو مشتقات فعل کوفیین کے مسلک کے مطابق کہا ہے، کوفیین فعل کو مشتقات کے لیے اصل قرار دیتے ہیں جبکہ بصریین مصدر کو اصل قرار دیتے ہیں۔ اس قسم کے استعارہ کو تبعیہ کہتے ہیں۔

(۳) شارحؒ نے اس قسم کو استعارہ تبعیہ کہنے کی دو وجوہ ذکر کی ہیں۔ پھر پہلی وجہ کو رد کیا ہے اور دوسری وجہ کو قبول کیا ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ استعارہ مبنی بر تشبیہ ہے کیونکہ استعارہ میں مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل کر کے اسم مشبہ بہ کا اس پر اطلاق کیا جاتا ہے، اور تشبیہ تقاضا کرتی ہے کہ مشبہ وجہ شبہ کے ساتھ متصف ہو یا یوں کہہ دو کہ مشبہ مشبہ بہ کے ساتھ وجہ شبہ میں شریک ہو (اَوْ تنویعیہ ہے) اور وجہ شبہ کے ساتھ موصوف ہونے کے قابل حقائق ہیں یعنی وہ امور ہیں جو متقرر (یعنی جن کے اجزاء مجتمع فی الوجود ہوں، اس قید سے افعال خارج ہو گئے) اور ثابت بنفسہا ہوں (یعنی مستقل بالمفہومیۃ ہوں، اس قید سے حروف خارج ہو گئے) جیسے ''جِسْمٌ اَبْیَضُ'' میں ''جِسْمٌ'' اسم جنس ہے اور موصوف ہے ''اَبْیَضُ'' اس کے لیے صفت ہے۔ اور ''جِسْمٌ'' ذات اور عین کا نام ہے۔ اور دوسری مثال ''بَیَاضٌ صَافٍ'' ہے، جس میں ''بَیَاضٌ'' اسم جنس ہے اور موصوف ہے ''صَافٍ'' اس کے لیے صفت ہے۔ اور ''بَیَاضٌ'' معنی کا نام ہے۔ باقی افعال کے معانی اور افعال سے مشتق شدہ صفات کے معانی حقائق نہیں ہیں کیونکہ افعال اور مشتقات کے معانی میں زمانہ داخل ہے جس کی وجہ سے افعال اور مشتقات کے معانی میں تقرر اور ثبوت نہیں ہے بلکہ تجدد ہے، لہذا صفات کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتے ہیں اس لیے افعال اور ان کے مشتقات میں براہ راست تشبیہ اور استعارہ صحیح نہیں ہے بلکہ ان کے مصادر کے اعتبار سے ان میں استعارہ پایا جاتا ہے لہذا ان میں استعارہ اصلیہ نہیں ہے بلکہ تبعیہ ہے۔

چونکہ افعال کی طرح حروف موصوف ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں کیونکہ ان کے معانی غیر کے حصول کے لیے روابط اور آلات ہیں اپنے مفہوم میں استقلال نہیں رکھتے ہیں اس لیے موصوف ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں، لہذا حروف میں بھی استعارہ اصلیہ نہ ہوگا بلکہ تبعیہ ہوگا، قوم نے بھی افعال، مشتقات اور حروف کے استعارہ کا اصلیہ نہ ہونے کی یہی وجہ ذکر کی ہے۔

(۴) شارحؒ نے وجہ مذکور کو دو طرح سے رد کیا ہے (۱) کہ اولاً تو ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ امور غیر متقررہ موصوف ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں کیونکہ یہ کہنا صحیح ہے کہ ''حَرَکَۃٌ سَرِیْعَۃٌ، حَرَکَۃٌ بَطِیْئَۃٌ، زَمَانٌ صَعْبٌ'' حالانکہ حرکت اور زمانہ میں سے ہر ایک غیر متقرر ہے، اور اسی حالت میں موصوف بصفت بھی ہیں۔ (۲) اور اگر بالفرض یہ بات صحیح مانی جائے کہ امور غیر متقررہ موصوف نہیں بن

سکتے ہیں تب بھی جو دلیل استعارہ کے تبعیہ ہونے کی پیش کی ہے وہ اسم زمان، اسم مکان اور اسم آلہ کو شامل نہیں ہے کیونکہ یہ تینوں ان کے نزدیک بھی موصوف بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں جیسے ''مَقَامٌ وَاسِعٌ، مَجْلِسٌ فَسِيحٌ، مِفْتَاحٌ مُعْتَدِلٌ، زَمَانٌ صَعْبٌ'' لہذا ہونا چاہیے کہ ان میں استعارہ اصلیہ ہو، حالانکہ ان میں استعارہ اصلیہ نہیں ہے بلکہ تبعیہ ہے۔ اس کے علاوہ مذکورہ دلیل پیش کرنے والے خود اقرار کرتے ہیں کہ استعارہ تبعیہ میں مشتقات سے ہماری مراد صفات ہیں، اسم زمان، مکان اور آلہ مراد نہیں ہیں اور ان تینوں میں استعارہ اصلیہ سمجھتے ہیں یعنی سمجھتے ہیں کہ ان میں استعارہ بنفسہ ہے مصدر کے اعتبار سے نہیں ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لیے کہ ان میں استعارہ اصلیہ نہیں ہے تبعیہ ہے کیونکہ یہ قطعی بات ہے کہ جب ہم یوں کہہ دیں کہ ''هٰذَا مَقْتَلُ فُلَانٍ'' مراد وہ مکان ہو جس میں اس کو خوب مارا ہو، یا کہہ دیں کہ ''هٰذَا مَرْقَدُ فُلَانٍ'' اور مراد اس کی قبر ہو، تو ان میں استعارہ مصدر یعنی ضرب اور قتل، رقاد اور موت کے اعتبار سے ہوگا اسم مکان کے اعتبار سے نہیں ہوگا، لہذا ان میں استعارہ تبعیہ ہے اصلیہ نہیں ہے۔

ف:۔ شارحؒ کے مذکورہ کلام سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک ان لوگوں کا یہ مدعا درست ہے کہ استعارہ مصدر میں ہوتا ہے، مگر ان کی یہ دلیل درست نہیں کہ فعل اور حرف موصوف ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں، وجہ وہی ہے جو سابقہ مثالوں (حَرَكَةٌ سَرِيعَةٌ، حَرَكَةٌ بَطِيئَةٌ) کے ضمن میں ہم ذکر کر چکے۔

(۵) شارحؒ اپنی اس عبارت سے فعل اور مشتقات فعل میں استعارہ کے تبعیہ ہونے کی دوسری وجہ ذکر کرنا چاہتے ہیں، اس وجہ کے مطابق استعارہ تبعیہ اسماء مکان، زمان اور آلہ سب کو شامل ہوگا۔ شارحؒ نے اس وجہ کو صحیح قرار دیا ہے اس لیے اسے ''بَلِ التَّحْقِيقُ'' کے عنوان سے ذکر کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ افعال اور تمام مشتقات جن سے مقصود وہ معانی ہیں جو ذوات کے ساتھ قائم ہیں میں استعارہ تبعیہ ہے کیونکہ صفات اور دیگر مشتقات میں مقصود اہم وہ معانی مصدریہ ہیں جو قائم بالذوات ہیں خود ذوات مقصود نہیں ہیں اس لیے کہ ذوات ان صفات اور معانی کے ساتھ مقید ہیں اور قاعدہ ہے کہ جو شیٔ کسی قید کے ساتھ مقید ہو اس سے مقصود قید ہی ہوتی ہے، لہذا لائق یہ ہے کہ تشبیہ کا اعتبار اسی مصدری معنی میں ہو ذوات میں نہ ہو، ورنہ اگر ذوات کے ساتھ قائم معانی مقصود نہ ہوتے بلکہ ذوات مقصود ہوتے تو پھر ان الفاظ کو ذکر کرتے جو ذوات پر دال ہیں نہ کہ وہ صفات جو ان ذوات کے ساتھ قائم ہیں مثلاً ''ضَارِبٌ، قَاتِلٌ، مَضْرُوبٌ، مَقْتُولٌ'' کے بجائے زید اور عمرو وغیرہ ذکر کرتے، اسی طرح ''مَرْقَدُنَا'' اور ''مَضْرَبُ عَمْرٍو'' کے بجائے نیند اور ضرب کے مکان کو ذکر کرتے۔ پس زید و عمرو اور نیند و ضرب کے مکان سے عدول کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مقصود اہم ذوات نہیں ہیں بلکہ وہ معانی ہیں جو ذوات کے ساتھ قائم ہیں، لہذا اصل تشبیہ ان معانی مصدریہ ہی کے اعتبار سے ہوگی یعنی افعال اور مشتقات میں اولاً و بالذات تشبیہ معانی مصدریہ میں ہوگی ثانیاً و بالواسطہ پھر افعال اور مشتقات میں ہوگی اس لیے ان میں استعارہ تبعیہ ہے، اور حروف میں اولاً و بالذات تشبیہ اس شیٔ میں ہوگی جس کے ساتھ حرف کا معنی متعلق ہوتا ہے ثانیاً و بالتبع حرف میں ہوگی اس لیے حروف میں استعارہ تبعیہ ہے۔

(۱) فَالتَّشْبِيْهُ فِي الْاَوَّلَيْنِ اَیْ اَلْفِعْلِ وَمَا يُشْتَقُّ مِنْهُ لِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَفِي الثَّالِثِ اَیْ اَلْحَرْفِ لِمُتَعَلِّقِ مَعْنَاهُ قَالَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ اَلْمُرَادُ بِمُتَعَلَّقَاتِ مَعَانِي الْحُرُوْفِ مَا يُعَبَّرُ بِهَا عَنْهَا عِنْدَ تَفْسِيْرِ مَعَانِيْهَا مِثْلُ قَوْلِنَا مِنْ مَعْنَاهَا اِبْتِدَاءُ الْغَايَةِ وَفِيْ مَعْنَاهَا الظَّرْفِيَّةُ وَكَيْ مَعْنَاهَا الْغَرَضُ فَهٰذِهٖ لَيْسَتْ مَعَانِيَ الْحُرُوْفِ وَاِلَّا لَمَا كَانَتْ حُرُوْفًا بَلْ اَسْمَاءً لِاَنَّ الْاِسْمِيَّةَ وَالْحَرْفِيَّةَ اِنَّمَا هِيَ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنٰى وَاِنَّمَا هِيَ مُتَعَلَّقَاتٌ لِمَعَانِيْهَا اَیْ اِذَا اَفَادَتْ هٰذِهِ الْحُرُوْفُ مَعَانِيَ رَجَعَتْ تِلْكَ الْمَعَانِيْ اِلٰى هٰذِهٖ بِنَوْعِ اِسْتِلْزَامٍ (۲) فَقَوْلُ الْمُصَنِّفِ فِيْ تَمْثِيْلِ مُتَعَلَّقِ مَعْنَى الْحَرْفِ كَالْمَجْرُوْرِ فِيْ زَيْدٌ فِيْ نِعْمَةٍ لَيْسَ بِصَحِيْحٍ وَاِذَا كَانَ التَّشْبِيْهُ لِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَلِمُتَعَلَّقِ مَعْنَى الْحَرْفِ فَيُقَدَّرُ التَّشْبِيْهُ فِيْ نَطَقَتِ الْحَالُ وَالْحَالُ نَاطِقَةٌ بِكَذَا لِلدَّلَالَةِ بِالنُّطْقِ اَیْ يُجْعَلُ دَلَالَةُ الْحَالِ مُشَبَّهًا وَنُطْقُ النَّاطِقِ مُشَبَّهًا بِهٖ وَوَجْهُ الشَّبَهِ اِيْضَاحُ الْمَعْنٰى وَاِيْصَالُهٗ اِلَى الذِّهْنِ ثُمَّ يُسْتَعَارُ لِلدَّلَالَةِ لَفْظُ النُّطْقِ ثُمَّ يُشْتَقُّ مِنَ النُّطْقِ الْمُسْتَعَارِ اَلْفِعْلُ وَالصِّفَةُ فَتَكُوْنُ الْاِسْتِعَارَةُ فِي الْمَصْدَرِ اَصْلِيَّةً وَفِي الْفِعْلِ وَالصِّفَةِ تَبَعِيَّةً (۳) وَاِنْ اُطْلِقَ النُّطْقُ عَلَى الدَّلَالَةِ لَا بِاعْتِبَارِ التَّشْبِيْهِ بَلْ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الدَّلَالَةَ لَازِمَةٌ لَهٗ يَكُوْنُ مَجَازًا مُرْسَلًا وَقَدْ عَرَفْتَ اَنَّهٗ لَا امْتِنَاعَ فِيْ اَنْ يَكُوْنَ اللَّفْظُ الْوَاحِدُ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْمَعْنَى الْوَاحِدِ اِسْتِعَارَةً وَمَجَازًا مُرْسَلًا بِاعْتِبَارِ الْعَلَاقَتَيْنِ.

ترجمہ:۔ پس تشبیہ پہلے دو میں یعنی فعل اور جو مشتق ہو فعل سے معنی مصدر کے واسطے سے ہے اور تیسرے میں یعنی حرف میں متعلق معنی مصدر کے واسطے سے ہوگی، کہا ہے صاحب مفتاح نے کہ مراد حروف کے معانی کے متعلقات سے وہ ہیں جن سے تعبیر کی جاتی ہے ان کے معانی کی تفسیر کے وقت، مثلاً ہمارا قول کہ "مِنْ" کا معنی ابتداء غایت ہے اور "فِی" کا معنی ظرفیت ہے اور "کَیْ" کا معنی غرض ہے، پس یہ حروف کے معانی نہیں ہیں ورنہ تو یہ حروف نہ ہوتے بلکہ اسماء ہوتے کیونکہ اسمیت اور حرفیت باعتبار معنی ہوتی ہے، بلکہ یہ متعلقات ہیں ان کے معانی کے یعنی جب فائدہ دے یہ حروف معانی کا تو لوٹ جاتے ہیں یہ معانی ان کی طرف ایک گنا استلزام کے ساتھ، پس مصنف کا قول حرف کے متعلق کے معنی کی مثال میں جیسے مجرور "زَيْدٌ فِيْ نِعْمَةٍ" میں، صحیح نہیں ہے۔ اور جب ہو تشبیہ معنی مصدر اور متعلق معنی حرف کے لیے تو مقدر مانی جائے گی "نَطَقَتِ الْحَالُ وَالْحَالُ نَاطِقَةٌ بِكَذَا" میں دلالت بالنطق کے واسطے کے ساتھ یعنی دلالت حال کو مشبہ بنایا جائے گا اور نطق ناطق کو مشبہ بہ اور وجہ شبہ ایضاح المعنی اور اس کا ایصال ہے ذہن تک، پھر مستعار لیا جائے دلالت کے لیے لفظ نطق پھر مشتق کیا جائے گا نطق مستعار سے فعل اور صفت، پس ہوگا استعارہ مصدر میں اصلیہ اور فعل وصفت میں تبعیہ، اور اگر اطلاق کیا گیا نطق کا دلالت پر نہ باعتبار تشبیہ بلکہ اس اعتبار سے کہ دلالت لازم ہے اس کو تو ہوگا مجاز مرسل، اور یہ تو جان چکا کہ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ ہو ایک لفظ ایک معنی کی نسبت سے استعارہ اور مجاز مرسل دو علاقوں کے لحاظ سے۔

تشریح:۔ (۱) چونکہ گذشتہ مضمون سے ثابت ہوا کہ استعارہ افعال، مشتقات اور حروف میں تبعاً ہوتا ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ پہلے دو یعنی افعال اور مشتقات میں استعارہ مصدری معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے، اور تیسرے یعنی حرف میں اس کے معنی کے متعلق کے

اعتبار سے ہوتا ہے۔

اس میں صاحب مفتاح اور مصنفؒ کا اختلاف ہے کہ حرف کے معنی کے متعلق سے کیا مراد ہے۔ صاحب مفتاح فرماتے ہیں کہ مراد وہ شی ہے جسے ہم حروف کے معانی بیان کرتے وقت ذکر کرتے ہیں مثلاً ہم کہتے ہیں کہ "مِـــن" بمعنی ابتداء غایت ہے، اور "فِی" بمعنی ظرفیت ہے، اور "لام" بمعنی علیت ہے، اور "کَی" بمعنی غرض ہے۔ یاد رہے کہ ابتداءِ مطلق، ظرفیۃ مطلقۃ، علیۃ مطلقۃ اور غرض ان حروف کے معانی نہیں ہیں کیونکہ اگر مذکورہ امور حروف کے معانی ہوں تو یہ تو مستقل بالمفہومیت ہیں تو پھر یہ حروف اسماء ہوں گے حروف نہیں رہیں گے کیونکہ کسی لفظ کا اسم یا حرف ہونا معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے، اگر معنی مستقل بالمفہومیت ہو تو لفظ اسم ہوگا ورنہ حرف ہوگا۔ لہٰذا مذکورہ امور حروف کے معانی کے متعلقات ہیں یعنی حروف جب اپنے معانی (مثلاً ابتداء خاص، ظرفیۃ خاصہ اور غرض خاص) کا فائدہ دیتے ہیں تو یہ معانی ایک طرح کے استلزام کے ساتھ ان متعلقات کی طرف لوٹتے ہیں یعنی حروف کے خاص معانی ان مطلق معانی کو مستلزم ہوتے ہیں اس لیے مطلق معانی حروف کے خاص معانی کے متعلقات ہیں۔

(۲) صاحبِ مفتاح کے برخلاف مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حروف کے معانی وہ اسماء ہیں جو حروف کی وجہ سے مجرور ہیں مثلاً "زَیْدٌ فِی نِعْمَةٍ" میں "فِی" کے معنی کا متعلق "نِعْمَةٍ" ہے۔ شارحؒ نے مصنفؒ پر رد کیا ہے کہ حروف کے معانی کے متعلقات ان کے مجرورات کو قرار دینا صحیح نہیں ہے، بلکہ صحیح وہی ہے جو صاحب مفتاح نے فرمایا ہے کہ حروف کے معانی کے متعلقات وہ مطلق معانی ہیں جن کو حروف کے معانی مستلزم ہیں۔

فرماتے ہیں کہ جب سابق میں یہ بات معلوم ہوگئی کہ افعال اور مشتقات میں تشبیہ اصل میں مصدر میں ہوتی ہے اور حروف میں حروف کے معانی کے متعلقات میں ہوتی ہے تو "نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا" اور "اَلْحَالُ نَاطِقَةٌ بِكَذَا" میں تشبیہ دلالت اور نطق میں مانی جائیگی یعنی دلالۃ الحال کو مشبہ بنایا جائے گا اور ناطق کے نطق کو مشبہ بہ بنایا جائے گا اور وجہ شبہ معنی کی وضاحت اور معنی کو مخاطب کے ذہن تک پہنچانا ہے۔ پھر دلالت کو جنس نطق کے افراد میں سے ایک فرد قرار دینے کے بعد لفظ نطق کو استعارۃً بمعنی دلالت استعمال کیا جائے گا، پس نطق مستعار منہ ہے اور دلالت مستعار لہ ہے اور مخاطب کے ذہن تک معنی پہنچانا جامع ہے۔ پھر مستعار نطق سے فعل (نَـطَـقَـتْ) کو مشتق کر کے مستعار منہ بنایا گیا اور مستعار لہ دلالۃ سے فعل (دَلَّ) یا شبہ فعل (دَالٌّ) کو مشتق کر کے مستعار لہ بنایا گیا، پس "نَـطَـقَـتِ الْـحَـالُ بِـكَـذَا" میں "نَـطَـقَـتْ" مستعار منہ ہے اور "دَلَّـتْ" مستعار لہ ہے۔ اور "اَلْـحَـالُ نَـاطِـقَـةٌ بِـكَـذَا" میں "نَـاطِـقَـةٌ" مستعار منہ ہے اور "دَالَّـةٌ" مستعار لہ ہے۔ لہٰذا مصادر میں استعارہ اصلیہ ہوگا، افعال اور مشتقات میں استعارہ تبعیہ ہوگا۔

"فَـیُـقَـدَّرُ" میں فاء جزائیہ ہے شرط محذوف ہے، شارحؒ نے شرط کو ظاہر کیا ہے "اَیْ اِذَا كَـانَ التَّشْبِیْـهُ لِـمَـعْـنَـی الْمَصْدَرِ وَلِمُتَعَلَّقِ مَعْنَی الْحَرْفِ فَیُقَدَّرُ فِیْ نَطَقَتِ الْحَالُ الخ"

(۳) شارحؒ فرماتے ہیں کہ "نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا" میں اگر تشبیہ مانی جائے تو یہ استعارہ ہوگا لیکن اگر نطق کا اطلاق دلالت پر باعتبار تشبیہ نہ ہو بلکہ اس اعتبار سے ہو کہ دلالۃ نطق کے لیے لازم ہے تو پھر یہ مجاز مرسل کی مثال ہوگی اور علاقہ لزوم کا ہوگا یعنی ملزوم (نطق) کو ذکر کر کے لازم (دلالت) مراد لیا گیا ہے۔ اور یہ سابق میں گذر چکا کہ ایک لفظ ایک معنی کی نسبت سے دو مختلف علاقوں کے اعتبار سے استعارہ بھی ہوسکتا ہے اور مجاز مرسل بھی ہوسکتا ہے۔

"وَاِنْ اُطْلِقَ النُّطْقُ الخ" مقدرہ جملہ پر معطوف ہے، تقدیری عبارت اس طرح ہے "هذا اذا جعلت العلاقة المشابهة فان جعلت العلاقة اللزوم واطلق النطق على الدلالة الخ"۔

(۱) وَيُقَدَّرُ التَّشْبِيْهُ فِى لَامِ التَّعْلِيْلِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَالْتَقَطَهٗ اَىْ مُوْسٰى اٰلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا لِلْعَدَاوَةِ اَىْ يُقَدَّرُ تَشْبِيْهُ الْعَدَاوَةِ وَالْحَزَنِ الْحَاصِلَيْنِ بَعْدَ الْاِلْتِقَاطِ بِعِلَّتِهٖ اَىْ عِلَّةِ الْاِلْتِقَاطِ الْغَائِيَةِ كَالْمَحَبَّةِ وَالتَّبَنِّىْ فِى التَّرَتُّبِ عَلَى الْاِلْتِقَاطِ وَالْحُصُوْلِ بَعْدَهٗ ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فِى الْعَدَاوَةِ وَالْحَزَنِ مَا كَانَ حَقُّهٗ اَنْ يُّسْتَعْمَلَ فِى الْعِلَّةِ الْغَائِيَةِ فَيَكُوْنُ الْاِسْتِعَارَةُ فِيْهَا تَبَعًا لِلْاِسْتِعَارَةِ فِى الْمَجْرُوْرِ وَهٰذَا الطَّرِيْقُ مَاخُوْذٌ مِّنْ كَلَامِ صَاحِبِ الْكَشَّافِ وَمَبْنِىٌّ عَلٰى اَنَّ مُتَعَلَّقَ اللَّامِ هُوَ الْمَجْرُوْرُ عَلٰى مَا سَبَقَ (۲) لٰكِنَّهٗ غَيْرُ مُسْتَقِيْمٍ عَلٰى مَذْهَبِ الْمُصَنِّفِ فِى الْاِسْتِعَارَةِ الْمُصَرَّحَةِ لِاَنَّ الْمَتْرُوْكَ يَجِبُ اَنْ يَّكُوْنَ هُوَ الْمُشَبَّهُ سَوَاءٌ كَانَتِ الْاِسْتِعَارَةُ اَصْلِيَّةً اَوْ تَبْعِيَّةً وَعَلٰى هٰذَا الطَّرِيْقِ الْمُشَبَّهُ اَعْنِى الْعَدَاوَةَ وَالْحَزَنَ مَذْكُوْرٌ لَا مَتْرُوْكٌ بَلْ تَحْقِيْقُ الْاِسْتِعَارَةِ التَّبْعِيَّةِ هٰهُنَا اَنَّهٗ شُبِّهَ تَرَتُّبُ الْعَدَاوَةِ وَالْحَزَنِ عَلَى الْاِلْتِقَاطِ بِتَرَتُّبِ عِلِّيَّةِ الْغَائِيَةِ عَلَيْهِ ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فِى الْمُشَبَّهِ اللَّامُ الْمَوْضُوْعَةُ لِلْمُشَبَّهِ بِهٖ اَعْنِىْ تَرَتُّبَ الْعِلَّةِ الْغَائِيَةِ لِلْاِلْتِقَاطِ عَلَيْهِ فَجَرَتِ الْاِسْتِعَارَةُ اَوَّلًا فِى الْعِلِّيَّةِ وَالْغَرَضِيَّةِ وَبِتَبْعِيَّتِهَا فِى اللَّامِ كَمَا مَرَّ فِىْ نَطَقَتِ الْحَالُ (۳) فَصَارَ حُكْمُ اللَّامِ حُكْمَ الْاَسَدِ حَيْثُ اُسْتُعِيْرَتْ لِمَا يُشْبِهُ الْعِلِّيَّةَ فَصَارَ مُتَعَلَّقُ مَعْنَى اللَّامِ هُوَ الْعِلِّيَّةُ وَالْغَرَضِيَّةُ لَا الْمَجْرُوْرُ وَعَلٰى مَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ سَهْوًا (۴) وَفِىْ هٰذَا الْمَقَامِ زِيَادَةُ تَحْقِيْقٍ اَوْرَدْنَاهَا فِى الشَّرْحِ.

توجمه:۔ اور مقدر مانی جائے گی تشبیہ لام تعلیل میں جیسے قول باری تعالیٰ "فَالْتَقَطَهٗ" یعنی موسیٰ علیہ السلام کو "اٰلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا" یعنی عداوت کے لیے یعنی مقدر مانی جائے گی تشبیہ عداوت اور حزن کی جو حاصل ہیں التقاط کے بعد علت کے ساتھ یعنی التقاط کی علت غائی کے ساتھ جیسے محبت اور تبنی مرتب ہونے میں التقاط پر اور اس کے بعد حصول میں پھر استعمال کیا گیا عداوت اور حزن میں وہ جس کا حق تھا کہ مستعمل ہو علت غائی میں پس ہوگا استعارہ اس میں تابع اس استعارہ کے مجرور میں ہے، اور یہ طریقہ ماخوذ ہے صاحب کشاف کے کلام سے اور مبنی ہے اس پر کہ متعلق لام مجرور ہی ہے جیسا کہ گذر چکا لیکن یہ درست نہیں ہے استعارہ مصرحہ میں مصنفؒ کے مذہب کے مطابق کیونکہ متروک میں ضروری ہے کہ ہو مشبہ، خواہ استعارہ اصلیہ ہو یا تبعیہ، اور اس طریق پر مشبہ یعنی عداوت اور حزن مذکور ہے نہ کہ متروک، بلکہ تحقیق استعارہ تبعیہ کی یہاں یہ ہے کہ تشبیہ دی گئی ہے التقاط پر عداوت اور حزن کے ترتب

کو علتِ غائیہ کے اس پر مرتب ہونے کے ساتھ پھر استعمال کرلیا گیا مشبہ میں وہ لام جو موضوع ہے مشبہ بہ کے لیے یعنی التقاط کی علتِ غائی کا ترتب اس پر پس جاری ہوا استعارہ اولاً علیت اور غرضیت میں اور اس کے اتباع میں لام میں جیسا کہ گذر چکا "نطقتِ الحالُ" میں پس ہو گیا حکم لام حکم اسدیوں کہ اس چیز کے لیے مستعار لیا گیا ہے جو علیت کے مشابہ ہے پس متعلق معنی لازم علیت اور غرضیت ہوا نہ کہ مجرور جیسا کہ مصنفؒ نے بھول سے ذکر کر دیا اور اس مقام میں مزید تحقیق ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے شرح میں۔

تشریح:۔ (۱) سابق میں مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ افعال اور مشتقات میں استعارہ مصادر کی تبعیت میں ہوتا ہے اور حرف میں استعارہ متعلق یعنی مجرور کی تبعیت میں ہوتا ہے، پھر فعل کی مثال "نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا" اور مشتق کی مثال "اَلْحَالُ نَاطِقَةٌ بِكَذَا" ذکر کی۔ اب حرف میں استعارہ کی مثال ذکر کرنا چاہتے ہیں، کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ہے ﴿فَالْتَقَطَهُ اٰلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا﴾ [سورۂ قصص:۸] (پھر اُٹھالیا اُس کو فرعون کے گھر والوں نے کہ ہو اُن کا دشمن اور غم میں ڈالنے والا) جس میں تشبیہ لام تعلیل میں مقدر مانی جائے گی۔ پہلے آیتِ مبارکہ کا پس منظر ملاحظہ فرمائیں بعد میں مصنفؒ کے کلام کی تشریح کی جائے گی، آیت مبارکہ کے مضمون کا پس منظر یہ ہے کہ فرعون سے کاہنوں نے کہا کہ بنو اسرائیل میں ایک ایسا بچہ پیدا ہوگا جو تیری سلطنت کی بیخ کنی کرے گا، فرعون نے حکم جاری کیا کہ اسرائیلیوں کے ہاں جو بچہ پیدا ہو اسے قتل کر دیا جائے چنانچہ بنو اسرائیل کے بچوں کا قتل شروع ہوا، موسیٰ علیہ السلام کی پیدائش کے بعد موسیٰ علیہ السلام کی ماں نے فرعون کے خوف سے موسیٰ علیہ السلام کو صندوق میں بند کر کے دریا میں ڈال دیا، دریا کے کنارے فرعون کا محل تھا، پانی صندوق کو محل کے سامنے سے گذار رہا تھا، فرعون کی باندیوں نے صندوق اٹھا کر کے فرعون کی بیوی آسیہ کے سپرد کر دیا انہوں نے صندوق کھولا، تو اس سے انتہائی خوبصورت بچہ نکل آیا، جس پر حضرت آسیہ فریفتہ ہو گئیں، فرعون سے کہنے لگی کہ چونکہ ہمارا بچہ نہیں ہے لہذا اس بچے کو قتل نہ کرو یہ ہمارا بچہ ہوگا، چنانچہ فرعون نے اپنے گھر میں موسیٰ علیہ السلام کی پرورش شروع کر دی، موسیٰ علیہ السلام جب بڑے ہو گئے تو بحکم خدا فرعون کو ایمان لانے کی دعوت دی، فرعون نے انکار کر کے مقابلہ شروع کر دیا، نتیجے میں فرعون ہلاک ہوا۔ باری تعالیٰ فرماتے ہیں کہ آل فرعون نے موسیٰ کو اٹھایا تا کہ ان کا دشمن بنے اور ان کے لیے غم کا سبب بنے۔

پس آیتِ مبارکہ میں مصنفؒ کے مذہب کے مطابق استعارہ اس طرح ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو آل فرعون نے جو اٹھایا اس کی غرض یہ تھی کہ وہ ان کو اپنا بیٹا بنا کر اس کی پرورش کریں نہ یہ کہ آپؑ اُن کے حق میں دشمن ثابت ہوں پس عداوت اور حزن جو التقاط کے بعد حاصل ہوئے ہیں ان کو تقدیراً علتِ غائی یعنی محبت اور بیٹا بنانے کے ساتھ تشبیہ دی جائے گی، وجہ شبہ یہ ہے کہ دونوں (عداوت اور علتِ غائی) التقاط پر مرتب ہونے اور التقاط کے بعد حاصل ہونے میں شریک ہیں، یہ استعارہ اصلیہ ہوا، پھر جس چیز (یعنی لام) کا حق یہ تھا کہ اسے علتِ غائی میں استعمال کیا جائے اسے عداوت اور حزن میں استعمال کیا گیا تو یہ استعارہ تبعیہ ہوا، کیونکہ یہ استعارہ پہلے استعارہ کی تبعیت میں ہے، اس طرح لام میں استعارہ تابع ہوا اس استعارہ کا جو لام کے مجرور میں ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے جو مذکورہ آیتِ مبارکہ میں عداوت اور حزن کو مشبہ اور علتِ غائی (محبت اور تبنّی) کو مشبہ بہ

بنایا ہے اور التقاط کے بعد ترتب اور حصول کو وجہ شبہ بنایا ہے، یہ طریقہ علامہ زمخشری کی تفسیر کشاف سے ماخوذ ہے۔ اور یہ تفصیل مصنفؒ کے مذہب پر مبنی ہے کہ حرف (لام) کے معنی کا متعلق مجرور ہے، جس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی۔

(۲) شارحؒ مصنفؒ پر رد کرنا چاہتے ہیں کہ مصنفؒ کے کلام کے مطابق یہاں لام کے مدخول میں استعارہ اصلیہ ہے تو یہ خود مصنفؒ کے مذہب کے مطابق بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ مصنفؒ کے نزدیک استعارہ مصرحہ (خواہ اصلیہ ہو یا تبعیہ ہو) میں مشبہ کو ترک کرنا ضروری ہے، جبکہ یہاں تو مشبہ یعنی عداوت اور حزن مذکور ہے متروک نہیں ہے، لہذا مصنفؒ کے نزدیک یہاں نہ لام میں تبعاً اور نہ اس کے متعلق (مجرور) میں اصالۃً استعارہ پایا جاتا ہے۔

بلکہ تحقیق یہ ہے کہ آیتِ مبارکہ میں استعارہ تبعیہ اس طرح ہے کہ عداوت اور حزن کا التقاط (موسیٰ علیہ السلام کے اٹھانے) پر مرتب ہونے کو تشبیہ دی ہے علتِ غائی (محبت اور تبنی) کا التقاط پر مرتب ہونے کے ساتھ، یعنی عداوت اور حزن کا التقاط پر مرتب ہونا مشبہ ہے اور علتِ غائی (محبت اور تبنی) کا التقاط پر مرتب ہونا مشبہ بہ ہے، اور جامع (وجہ شبہ) دونوں میں ترتب ہے، پس عداوت اور حزن کے ترتب پر استعارۃً علتِ غائی کے ترتب کا اطلاق کیا گیا تو یہ استعارہ اصلیہ ہے۔ پھر لام جو مشبہ بہ یعنی علتِ غائی (ترتب محبت وتبنی) کے لیے موضوع ہے کو استعارۃً مشبہ (ترتب عداوت اور حزن) میں استعمال کیا گیا چونکہ لام کو غیر موضوع لہ معنی میں علاقہ تشبیہ کی بناء پر استعمال کیا گیا لہذا یہ استعارہ ہے۔ پس استعارہ اولاً علیت اور غرضیت کا عداوت اور حزن میں استعمال ہونے میں ہے، پھر اس کی تبعیت میں لام کو غیر موضوع لہ معنی میں علاقہ تشبیہ کی بناء پر استعمال کیا گیا جو کہ استعارہ ہے، پس لام میں استعارہ تبعیہ ہے جیسا کہ گذر چکا کہ ''نَطَقَتِ الْحَالُ بِکَذَا'' میں لفظ ''نَطَقَتْ'' میں استعارہ تبعیہ ہے اور مصدر یعنی نطق بمعنی دلالت میں اصلیہ ہے۔

(۳) پس لام کا حکم وہی ہے جو ''رَأَیْتُ اَسَداً فِی الْحَمَّامِ'' میں ''اَسَداً'' کا ہے یعنی جس طرح کہ اسد استعارۃً بمعنی ایسے شخص (رجل شجاع) استعمال کیا ہے جو اسد کے موضوع لہ معنی (حیوان مفترس) کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے اسی طرح لام بھی استعارۃً بمعنی ایسی شی استعمال کیا ہے جو شی (ترتب عداوت اور حزن) لام کے موضوع لہ معنی یعنی علیت کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے، لہذا لام کے معنی کا متعلق علیت اور غرضیت ہے نہ کہ مجرور، جس طرح کہ مصنفؒ نے سہو کر کر مجرور کو لام کا متعلق قرار دیا ہے۔

ف: ماتنؒ اور شارحؒ کے کلام میں فرق یہ ہوا کہ ماتنؒ کے کلام کے مطابق مشبہ ''عداوت اور حزن'' ہے۔ اور شارحؒ کے کلام کے مطابق مشبہ ''ترتب عداوت اور حزن'' ہے۔ یاد رہے کہ عداوت اور حزن لام کا مجرور ہے اور ترتب عداوت اور حزن تعلیل ہے جو لام کے معنی کا متعلق ہے۔

(۴) شارحؒ فرماتے ہیں کہ مقام کی مزید تحقیق میں نے تلخیص کی اپنی دوسری شرح یعنی مطول میں ذکر کی ہے۔ جہاں شارحؒ نے مصنفؒ پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آیتِ مذکورہ میں اگر لام کا متعلق مجرور ہو تب بھی صحیح ہے اس لیے کہ اگر چہ اس صورت میں یہ استعارہ مصرحہ نہیں رہے گا بوجہ اس کے کہ مشبہ مذکور ہے حالانکہ استعارہ مصرحہ

میں مشبہ متروک ہوتا ہے۔ مگر ہم اسے استعارہ مکنیہ میں داخل کریں گے، جس میں تشبیہ مضمر فی النفس ہوتی ہے اور مشبہ مذکور ہوتا ہے اور مشبہ کے ساتھ مشبہ بہ کے لوازم میں سے کسی لازم کا اضافہ کیا جاتا ہے۔

(۱) وَمَدَارُ قَرِيْنَتِهَا اَیْ قَرِيْنَةِ الْاِسْتِعَارَةِ التَّبَعِيَّةِ فِی الْاَوَّلَيْنِ اَیِ الْفِعْلِ وَمَا يُشْتَقُّ مِنْهُ عَلَى الْفَاعِلِ نَحْوُ نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا فَاِنَّ النُّطْقَ الْحَقِيْقِيَّ لَايُسْنَدُ اِلَى الْحَالِ (۲) اَوِ الْمَفْعُوْلِ نَحْوُ شِعْرٌ: جَمَعَ الْحَقُّ لَنَا فِی اِمَامٍ قَتَلَ الْبُخْلَ وَاَحْيَى السَّمَاحَا. فَاِنَّ الْقَتْلَ وَالْاِحْيَاءَ الْحَقِيْقِيَّيْنِ لَايَتَعَلَّقَانِ بِالْبُخْلِ وَالْجُوْدِ (۳) وَنَحْوُ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: نَقْرِيْهِمْ لَهْذَمِيَّاتٍ نَقُدُّ بِهَا: مَاكَانَ خَاطَ عَلَيْهِمْ كُلُّ زَرَّادٍ. اَللَّهْذَمُ مِنَ الْاَسِنَّةِ الْقَاطِعِ فَاَرَادَ بِاللَّهْذَمِيَّاتِ طَعَنَاتٍ مَنْسُوْبَةً اِلَى الْاَسِنَّةِ الْقَاطِعَةِ اَوْ اَرَادَ نَفْسَ الْاَسِنَّةِ وَالنِّسْبَةُ لِلْمُبَالَغَةِ كَاَحْمَرِیٍّ وَالْقَدُّ الْقَطْعُ وَزَرْدُ الدِّرْعِ وَسَرْدُهَا نَسْجُهَا فَالْمَفْعُوْلُ الثَّانِیْ اَعْنِی اللَّهْذَمِيَّاتِ قَرِيْنَةٌ عَلَى اَنَّ نَقْرِيْهِمْ اِسْتِعَارَةٌ (۴) اَوِ الْمَجْرُوْرِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ فَاِنَّ ذِكْرَ الْعَذَابِ قَرِيْنَةٌ عَلَى اَنَّ بَشِّرْ اِسْتِعَارَةٌ تَبَعِيَّةٌ تَهَكُّمِيَّةٌ (۵) وَاِنَّمَا قَالَ وَمَدَارُ قَرِيْنَتِهَا عَلٰى كَذَا لِاَنَّ الْقَرِيْنَةَ لَاتَنْحَصِرُ فِيْمَا ذُكِرَ بَلْ قَدْ تَكُوْنُ حَالِيَّةً كَقَوْلِكَ قَتَلْتُ زَيْدًا اِذَا ضَرَبْتَهٗ ضَرْبًا شَدِيْدًا.

ترجمہ: ۔اور مدار اس کے قرینہ کا یعنی استعارہ تبعیہ کے قرینہ کا مدار اول دو میں یعنی فعل اور جو مشتق ہو فعل سے، فاعل پر ہے جیسے "نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا" کیونکہ نطق حقیقی مسند نہیں ہوتا ہے حال کی طرف، یا مفعول پر جیسے شعر" جَمَعَ الْحَقُّ لَنَا فِی اِمَامٍ قَتَلَ الْبُخْلَ وَاَحْيَى السَّمَاحَا" کیونکہ قتل اور احیاء حقیقی متعلق نہیں ہوتے ہیں بخل اور سخاوت کے ساتھ، اور جیسے شعر "نَقْرِيْهِمْ لَهْذَمِيَّاتٍ نَقُدُّ بِهَا: مَاكَانَ خَاطَ عَلَيْهِمْ كُلُّ زَرَّادٍ" "لھذم" بمعنی تیز کاٹنے والا نیزہ، پس ارادہ کیا ہے لہذمیات سے وہ ضرب منسوب ہو تیز کاٹنے والے نیزہ کی طرف، یا ارادہ کیا ہے نفس نیزہ کا، اور نسبت مبالغہ کے لیے ہے جیسے احمری، اور "قد" بمعنی کاٹنا اور "زرد" بمعنی زرہ اور "سرد" بمعنی بننا، پس مفعول ثانی یعنی لہذمیات قرینہ ہے کہ "نقریھم" استعارہ ہے۔ یا مجرور پر جیسے باری تعالیٰ کا قول "فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ" پس عذاب کا ذکر قرینہ ہے کہ "بشر" استعارہ تبعیہ تہکمیہ ہے، اور بہر حال کہا "وَمَدَارُ قَرِيْنَتِهَا عَلٰى كَذَا" کیونکہ قرینہ منحصر نہیں مذکورہ بالا امور میں بلکہ کبھی حالیہ ہوتا ہے جیسے تیرا قول "قتلت زیدا" جب تو اس کو مارے بہت زیادہ۔

تشریح: ۔(۱) مصنف" استعارہ تبعیہ کی تفصیل سے فارغ ہو گئے تو اس کے قرائن کی تفصیل کو شروع فرمایا۔ پھر حروف میں استعارہ تبعیہ کا قرینہ چونکہ مضبوط نہیں ہوتا ہے اس لیے اسے ذکر نہیں کیا ہے۔ اور باقی دو قسموں (افعال اور مشتقات میں موجود استعارہ تبعیہ) کے قرینہ کو بیان کیا ہے۔

پھر ان دو میں قرینہ کا مدار اور مرکز کبھی فاعل ہوتا ہے جیسے "نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا" میں "الحال" فاعل نہیں بن سکتا ہے "نطقت" کا، کیونکہ حال نطق (بولنے) پر قادر نہیں ہے، لہذا "نطقت" بمعنی "دلت" ہے اور "الحال" فاعل ہے "دلت" کا، پس

دلالت کو نطق کے ساتھ تشبیہ دی ہے، اور قرینہ ''الحال'' ہے، ذکر مشبہ بہ کا ہے اور مراد مشبہ ہے۔ ''مدار'' بمعنی مرکز اور محل دوران ہے۔

(۲) اور کبھی ایسے استعارہ تبعیہ جو افعال اور مشتقات میں ہوتا ہے کا قرینہ مفعول بہ ہوتا ہے، مصنفؒ نے ایسے استعارہ تبعیہ جس کا قرینہ مفعول ہو کی دو مثالیں ذکر کی ہیں، دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی مثال میں مفعول اول قرینہ ہے اور دوسری مثال میں مفعول ثانی قرینہ ہے، پہلی مثال ابن المعتز کا شعر ہے۔ شعر: ''جَمَعَ الحَقُّ لَنَا فِي إِمَامٍ :: قَتَلَ الْبُخْلَ وَأَحْيَى السَّمَاحَا '' (جمع کر دیا ہے ہمارے لیے حق ایسے امام میں کہ قتل کر دیا اس نے بخل کو اور زندہ کر دیا سخاوت کو) جس میں ''اَلْبُخْلَ'' مفعول بہ ہے ''قَتَلَ'' کا، اور ''اَلسَّمَاحَةَ'' مفعول بہ ہے ''اَحْيٰى'' کا، حالانکہ حقیقی قتل اور احیاء بخل اور سماحت کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ان دو افعال کا مفعول ضروری ہے کہ ذی روح چیز ہو، جبکہ بخل اور سماحت معانی ہیں ذی روح نہیں۔ لہذا قتل اور احیاء سے ان کا حقیقی معنی مراد نہیں ہے بلکہ ایسے معانی مراد ہیں جو ان کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں پس قتل بخل کے ساتھ مناسب معنی ازالہ بخل ہے اور احیاء سماحت کے ساتھ مناسب معنی اکثار ہے، لہذا قتل بخل سے ازالہ بخل اور احیاء سماحت سے کثرت سماحت مراد ہے یعنی ازالہ کو قتل کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور جامع (وجہ شبہ) معدوم اور ختم کرنا ہے۔ اور اکثار کو احیاء کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور جامع ظاہر کرنا ہے، پھر مشبہ بہ کے نام کو استعارۃً مشبہ میں استعمال کیا ہے اور قتل و احیاء سے فعل ''قَتَلَ'' اور ''اَحْيٰى'' مشتق کر دیا اور استعارہ تصریحیہ کی شکل میں مشبہ بہ کو ذکر کیا اور مشبہ کو مراد لیا۔

(۳) دوسری مثال شاعر کا شعر ہے۔ شعر: ''نَقْرِيهِمْ لَهْذَمِيَّاتٍ نَقُدُّ بِهَا :: مَاكَانَ خَاطَ عَلَيْهِمْ كُلُّ زَرَّادٍ '' (ہم ان کی ضیافت کرتے ہیں تیز نیزوں سے، جن سے کاٹتے ہیں ہم وہ جو سی دی ہے ان پر زرہ بنانے والوں نے)۔

''لَهْذَم'' تیز اور قطع کرنے والا نیزہ کو کہتے ہیں۔ ''لَهْذَمِيَّات'' میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ اس میں یاء نسبتی ہے بمعنی قطع کرنے والے نیزے کی طرف منسوب زخم۔ دوسرا یہ کہ یاء برائے مبالغہ ہے اس توجیہ کے مطابق نسبت مبالغہ کی طرف ہے یعنی تیز اور قطع کرنے والے نیزے، جیسے شدید الحمرۃ شخص کو ''اَحْمَرِيّ'' کہتے ہیں جس میں یاء برائے مبالغہ ہے۔ اور ''نَقُدُّ'' ماخوذ ہے ''قَدّ'' سے جو بمعنی قطع کرنا ہے۔ اور ''زَرَّاد'' ماخوذ ہے ''زَرْد'' بمعنی زرہ سے یعنی زرہ بنانے والے۔ ''خَاطَ'' سی لینے اور بننے کے معنی میں ہے۔

مذکورہ شعر میں ''نَقْرِيهِمْ'' کا مفعول ثانی یعنی ''لَهْذَمِيَّات'' قرینہ ہے کہ ''نَقْرِيهِمْ'' جو ''قِرَى'' (بمعنی مہمان کے سامنے کھانا پیش کرنا) سے ماخوذ ہے اپنے حقیقی معنی (کہ ہم نے ان کی ضیافت کی) میں نہیں ہے بلکہ دشمنوں کو نیزے پیش کرنا اور نیزوں سے مارنا مراد ہے۔ اور جامع شی کا خارج سے اندر تک پہنچنا ہے، جو مہمانی میں غذا کا پیٹ تک پہنچنا ہے اور نیزہ مارنے میں نیزہ کا دشمن کے جسم کے اندر تک پہنچنا ہے۔

(۴) اور کبھی ایسے استعارہ تبعیہ جو افعال اور مشتقات میں ہوتا ہے کا قرینہ مجرور ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ﴾ [سورۂ توبہ: ۳۴] (یعنی ان کو ڈراؤ دردناک عذاب سے) جس میں ''بَشِّرْ'' کے بعد عذاب

کا ذکر قرینہ ہے کہ یہاں "بَشِّرْ" اپنے حقیقی معنی (خوشخبری سنادو) میں نہیں ہے کیونکہ خوشخبری تو خوش کن خبر پر سنائی جاتی ہے جبکہ عذاب خوش کن خبر نہیں ہے بلکہ اس سے ڈرایا جاتا ہے، لہذا "بَشِّرْ" بمعنی "اَنْذِرْ" ہے وجہ شبہ تضاد ہے برائے تہکم واستہزاء انذار کو بشارت کہا، پس "بَشِّرْ" میں استعارہ تبعیہ تہکمیہ ہے۔

(۵) سوال یہ ہے کہ مصنفؒ نے قرائن کے بارے میں "وَمَدَارُ قَرِيْنَتِهَا الخ" کہا، اس طرح کیوں نہیں کہا کہ "وَقَرِيْنَتُهَا الْفَاعِلُ وَالْمَفْعُوْلُ وَالْمَجْرُوْرُ"؟ جواب یہ ہے کہ اس طرح کہنے سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ قرینہ ان تین میں منحصر ہے کیونکہ مبتداء اور خبر دونوں معرفہ ہیں اور ان دونوں کی تعریف حصر کا فائدہ دیتی ہے، حالانکہ قرینہ ان تین میں منحصر نہیں ہے بلکہ قرینہ کبھی حالیہ بھی ہوتا ہے مثلاً زید کو خوب مارنے کے بعد وہ زندہ اور حاضر ہے، آپ کہہ دیں کہ "قَتَلْتُ زَيْدًا" تو یہاں حال قرینہ ہے کہ "قَتَلْتُ" اپنے حقیقی معنی مستعمل نہیں ہے بلکہ استعارۃً ضرب شدید کے معنی میں مستعمل ہے۔ باقی "وَمَدَارُ قَرِيْنَتِهَا الخ" سے انحصار مفہوم نہیں ہوتا ہے کیونکہ ایک شی کا دوسری شی پر مدار ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ دونوں میں لزوم ہے مثلاً اگر یوں کہا جائے کہ "فلاں کی زندگی کا مدار تجارت پر ہے" تو اس سے یہ مفہوم نہیں ہوتا ہے کہ تجارت کے بغیر وہ زندہ نہیں رہ سکتا ہے۔

(۱) وَالْاِسْتِعَارَةُ بِاعْتِبَارٍ آخَرَ غَيْرِ اِعْتِبَارِ الطَّرَفَيْنِ وَالْجَامِعِ وَاللَّفْظِ ثَلَاثَةُ اَقْسَامٍ لِاَنَّهَا اِمَّا اَنْ لَمْ تَقْتَرِنْ بِشَيْءٍ يُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ لَهُ وَالْمُسْتَعَارَ مِنْهُ اَوْ قُرِنَتْ بِمَا يُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ لَهُ اَوْ قُرِنَتْ بِمَا يُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ (۲) اَلْاَوَّلُ مُطْلَقَةٌ وَهِيَ مَا لَمْ تَقْتَرِنْ بِصِفَةٍ وَلَا تَفْرِيْعٍ مِمَّا يُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ لَهُ وَالْمُسْتَعَارَ مِنْهُ نَحْوُ عِنْدِيْ اَسَدٌ وَالْمُرَادُ بِالصِّفَةِ الْمَعْنَوِيَّةِ الَّتِيْ هِيَ مَعْنًى قَائِمٌ بِالْغَيْرِ لَا النَّعْتُ النَّحْوِيُّ الَّذِيْ هُوَ اَحَدُ التَّوَابِعِ (۳) وَالثَّانِيْ مُجَرَّدَةٌ وَهِيَ مَا قُرِنَ بِمَا يُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ لَهُ كَقَوْلِهِ ع: غَمْرُ الرِّدَاءِ اَيْ كَثِيْرُ الْعَطَاءِ اِسْتَعَارَ الرِّدَاءَ لِلْعَطَاءِ لِاَنَّهُ يَصُوْنُ عِرْضَ صَاحِبِهِ كَمَا يَصُوْنُ الرِّدَاءُ مَا يُلْقٰى عَلَيْهِ ثُمَّ وَصَفَ بِالْغَمْرِ الَّذِيْ يُنَاسِبُ الْعَطَاءَ تَجْرِيْدًا لِلْاِسْتِعَارَةِ وَالْقَرِيْنَةُ سِيَاقُ الْكَلَامِ اَعْنِيْ قَوْلَهُ اِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا (۴) اَيْ شَارِعًا فِي الضَّحْكِ آخِذًا فِيْهِ وَتَمَامُهُ: ع: غَلِقَتْ بِضِحْكَتِهِ رِقَابُ الْمَالِ. (۵) اَيْ اِذَا تَبَسَّمَ غَلِقَتْ رِقَابُ اَمْوَالِهِ فِيْ اَيْدِ السَّائِلِيْنَ (۶) يُقَالُ غَلِقَ الرَّهْنُ فِيْ يَدِ الْمُرْتَهِنِ اِذَا لَمْ يَقْدِرْ عَلَى انْفِكَاكِهِ.

ترجمہ:۔ اور استعارہ ایک اور اعتبار سے اعتبار طرفین، جامع اور لفظ کے علاوہ تین قسم پر ہے کیونکہ وہ یا تو مشتمل نہ ہوگا ایسی شی پر جو ملائم ہو مستعار لہ اور مستعار منہ کے یا مشتمل ہوگا ایسی شی پر جو ملائم ہو مستعار لہ کے، یا مشتمل ہو ایسی شی پر جو ملائم ہو مستعار منہ کے۔ اور مطلقہ ہے اور وہ وہ ہے جو مشتمل نہ ہو کسی ایسی صفت پر یا تفریع پر جو ملائم ہو مستعار لہ اور مستعار منہ کے جیسے "عِنْدِيْ اَسَدٌ"۔ اور مراد صفت سے معنویہ ہے یعنی وہ معنی جو قائم بالغیر ہو نہ کہ نحوی نعت جو توابع میں سے ایک ہے، اور دوسرا مجردہ ہے اور وہ وہ ہے جو مقارن ہو ایسی شی کے ساتھ جو ملائم ہو مستعار لہ کے جیسے شعر: "غَمْرُ الرِّدَاءِ" یعنی کثیر العطاء ہے مستعار لیا ہے رداء کو عطاء کے لیے کیونکہ عطاء بچاتی ہے انسان کی عزت جیسے بچاتی ہے چادر وہ شی جس پر یہ ڈالی جائے پھر اس کو متصف کیا "غمر" کے ساتھ وہ جو مناسب ہے عطاء کے ساتھ استعارہ

کی تجرید کے لیے اور قرینہ سیاق کلام ہے یعنی اس کا قول "اِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِکًا" یعنی جب شروع ہوتا ہے ہنسنے میں، اور اس کا آخر مصرعہ یہ ہے "بِضِحْکَتِهٖ رِقَابُ الْمَالِ" یعنی جب ہنستا ہے تو مرہون ہوتی ہیں اس کے مالوں کی گردنیں سائلین کے ہاتھوں میں، کہا جاتا ہے "غَلِقَ الرَّهْنُ فِیْ یَدِ الْمُرْتَهِنِ" جب وہ قادر نہ ہو مرہون کے چھڑانے پر۔

تشریح :۔(۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ استعارہ طرفین، جامع اور لفظ کے علاوہ ایک اور اعتبار سے تین قسم پر ہے یعنی یہاں ہماری بحث طرفین، جامع اور لفظ سے نہ ہوگی بلکہ مستعار منہ اور مستعار لہ کے مناسبات کے ذکر و عدم ذکر سے ہوگی۔ یعنی مستعار منہ اور مستعار لہ کے مناسبات کے ذکر اور عدم ذکر کے اعتبار سے استعارہ تین قسم پر ہے، مطلقہ، مجردہ اور مرشحہ۔

مطلقہ وہ استعارہ ہے جس میں مستعار منہ اور مستعار لہ کے مناسبات میں سے کوئی مناسب ذکر نہ ہو۔ اور مجردہ وہ ہے جس میں مستعار لہ کے مناسبات میں سے کوئی مناسب ذکر ہو۔ اور مرشحہ وہ ہے جس میں مستعار منہ کا کوئی مناسب ذکر ہو۔

(۲) مصنفؒ نے مستعار منہ اور مستعار لہ کے مناسبات کو صفت اور تفریع سے تعبیر کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ استعارہ مطلقہ وہ ہے جو مستعار لہ اور مستعار منہ کے ساتھ مناسب صفت اور تفریع کے ساتھ مقترن نہ ہو جیسے "عِنْدِیْ اَسَدٌ" میں اسد استعارۃً بمعنی رجل شجاع ہے اور بغیر کسی صفت اور تفریع کے ذکر ہے۔ اس قسم کو مطلقہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ مستعار منہ اور مستعار لہ کی کسی صفت یا تفریع کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

صفت اور تفریع میں فرق یہ ہے کہ صفت استعارہ کا جزء اور استعارہ میں داخل ہوتی ہے، اور تفریع تکمیل استعارہ کے بعد مستقل جملہ ہے، جو سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے، جس کو اصطلاح میں استیناف بیانی کہتے ہیں، جیسے "رَاَیْتُ بَحْرًا مَا اَکْثَرَ عُلُوْمَهٗ" جس میں "بحراً" استعارۃً بمعنی عالم ہے اور "مَا اَکْثَرَ عُلُوْمَهٗ" صیغہ تعجب ہے اور سوال مقدر کا جواب ہے، گویا "رَاَیْتُ بَحْرًا" کہنے کے بعد سائل نے سوال کیا کہ وہ کس طرح کا بحر ہے؟ قائل نے جواب دیا "مَا اَکْثَرَ عُلُوْمَهٗ"۔

اور صفت سے یہاں صفت معنوی مراد ہے یعنی وہ معنی جو غیر کے ساتھ قائم ہو، نعت نحوی مراد نہیں ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ نعت معنوی غیر کے ساتھ قائم معنی کو کہتے ہیں جو مفعول، حال، مبتداء کی خبر اور نعت نحوی سب کو شامل ہے۔ اور نعت نحوی کا اطلاق صرف اس تابع پر ہوتا ہے جو اپنے متبوع میں موجود معنی پر دلالت کرے، پس "رَاَیْتُ زَیْدًا رَاکِبًا" میں "رَاکِبًا" حال ہے اور وصف معنوی ہے، وصف نحوی نہیں ہے۔ اور "اَلْعِلْمُ حَسَنٌ" میں "حَسَنٌ" مبتداء کی خبر ہے اور وصف معنوی ہے وصف نحوی نہیں ہے۔

(۳) دوسری قسم استعارہ مجردہ ہے۔ مجردہ وہ استعارہ ہے جو مستعار لہ کے کسی مناسب کے ساتھ مقترن ہو جیسے شاعر کا شعر ہے "غَمْرُ الرِّدَاءِ اِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِکًا: غَلِقَتْ بِضِحْکَتِهٖ رِقَابُ الْمَالِ" (میرا ممدوح کثیر العطاء ہے جب وہ مسکراتا ہے ہنستے ہوئے، مرہون ہو جاتی ہیں اس کے ہنسنے سے مال کی گردنیں) جس میں شاعر نے عطاء کو رداء کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور جامع امر مکروہ سے حفاظت ہے کیونکہ جس طرح کہ چادر اس شی کی حفاظت کرتی ہے جس پر چادر ڈالی جائے اسی طرح عطایا بھی انسان

کی عزت اور آبرو کی حفاظت کرتے ہیں۔ پھر استعارہ کو مجردہ بنانے کے لیے "رِدَاء" کو "غَــمْـــرُ" کے ساتھ متصف کیا ہے اور "غَــمْــرُ" عطایا کے مناسبات میں سے ہے۔ باقی استعارہ کا قرینہ وہ جملہ ہے جو اس استعارہ کے بعد لایا گیا ہے یعنی "إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا" کیونکہ اس جملہ کا رداء کے حقیقی معنی کے ساتھ مناسبت نہیں ہے۔

(۴) شارحؒ کی عبارت "أَيْ شَــارِعًــا فِي الضَّحْكِ" سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ "ضَــاحِــكًا" حال ہے اور "تَبَــسَّـــــمَ" میں موجود ضمیر ذوالحال ہے، اور قاعدہ ہے کہ حال اور عامل ذوالحال کا زمانہ ایک ہوتا ہے، جبکہ یہاں "تبسم" اور "ضحک" کا زمانہ ایک نہیں ہے تبسم ضحک سے مقدم ہوتا ہے کیونکہ تبسم وہ ہنسی ہے جس میں ہونٹ نہ کھلے، اور ضحک کامل ہنسی کو کہتے ہیں؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ "ضَــاحِــكًــا" سے ضحک کی ابتداء اور شروع مراد ہے جو تبسم کے ساتھ مقارن ہوتی ہے اور "آخِذًا فِيهِ" تفسیر ہے "شَارِعًا فِي الضَّحْكِ" کی۔

(۵) شارحؒ نے مذکورہ بالا شعر کا مطلب اس طرح بیان کیا ہے کہ میرا ممدوح جب تبسم فرماتا ہے تو وہ اپنے اموال کی گردن (اختیار) سائلین کے ہاتھوں میں بند کر دیتا ہے، مطلب یہ ہے کہ سائلین ممدوح کے اموال ممدوح کے علم کے بغیر لیتے ہیں پھر ممدوح کے حضور میں پیش کرتے ہیں، ممدوح ان کو دیکھ کر ان سے اپنے اموال نہیں لیتا ہے بلکہ تبسم فرماتا ہے، پس ممدوح کا ہنسنا سائلین کو اموال میں اختیار دینے کا موجب ہے اب ان کے ہاتھ سے ممدوح کے اموال کوئی نہیں لے سکتا ہے۔

(۶) شارحؒ فرماتے ہیں لفظ "غَــلِــقَ" عرب اس وقت استعمال کرتے ہیں جب بندہ کا اپنے مال پر سے اختیار ختم ہو جاتا ہے اور وہ دوسرے کے اختیار میں چلا جاتا ہے چنانچہ "غَــلِــقَ الــرَّهْنُ فِي يَدِ الْمُرْتَهِنِ" اس وقت کہتے ہیں جب راہن مرہون شی کو مرتہن کے ہاتھ سے چھڑانے پر قادر نہ ہو۔ عربوں میں یہ دستور تھا کہ جب راہن مدتِ مقررہ میں مرتہن کا قرضہ ادا کرنے سے عاجز ہو جاتا تو مرتہن مرہون شی کا مالک ہو جاتا اور لوگ کہتے "غَــلِــقَ الرَّهْنُ فِي يَدِ الْمُرْتَهِنِ" یعنی راہن کا مرہون شی پر سے اختیار ختم ہو گیا مرتہن کے اختیار میں چلا گیا۔

ف:۔ اس قسم کے استعارہ کو مجردہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ایسا استعارہ قوت سے خالی ہوتی ہے کیونکہ جب اس میں مستعار لہ کا کوئی مناسب ذکر ہوتا ہے تو یہ مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان میں عینیت ثابت کرنے سے خارج ہو جاتا ہے اور مستعار لہ کا درجہ مستعار منہ سے کم تر ہو جاتا ہے۔ جبکہ مطلقہ اور مرشحہ میں قوت پائی جاتی ہے کیونکہ مطلقہ میں مشبہ ادعاءً مشبہ بہ کا عین ہوتا ہے، اور مرشحہ میں جب مستعار منہ کا کوئی مناسب ذکر ہوتا ہے تو اس میں عینیت کے ساتھ ساتھ مستعار لہ کا مستعار منہ سے برتری بھی ثابت ہوتی ہے۔

(۱) وَالثَّالِثُ مُرَشَّحَۃٌ وَهِیَ مَاقُرِنَ بِمَایُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ مِنْہُ نَحْوُ اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَۃَ بِالْھُدٰی فَمَارَبِحَتْ تِجَارَتُھُمْ اُسْتُعِیْرَ الْاِشْتِرَاءُ لِلْاِسْتِبْدَالِ وَالْاِخْتِیَارِ ثُمَّ فُرِّعَ عَلَیْھَا مَایُلَائِمُ الْاِشْتِرَاءَ مِنَ الرِّبْحِ وَالتِّجَارَۃِ (۲) وَقَدْ یَجْتَمِعَانِ اَیِ التَّجْرِیْدُ وَالتَّرْشِیْحُ کَقَوْلِہٖ شِعْرٌ: لَدٰی اَسَدٍ شَاکِی السِّلَاحِ . ھٰذَا التَّجْرِیْدُ لِاَنَّہٗ وَصْفٌ بِمَایُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ لَہٗ اَعْنِی الرَّجُلَ الشُّجَاعَ مُقَذَّفٍ: لَہٗ لِبَدٌ اَظْفَارُہٗ لَمْ تُقَلَّمٖ . ھٰذَا التَّرْشِیْحُ لِاَنَّ ھٰذَا الْوَصْفَ مِمَّا یُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ مِنْہُ اَعْنِی الْاَسَدَ الْحَقِیْقِیَّ وَاللِّبَدُ جَمْعُ لِبْدَۃٍ وَھِیَ مَاتَلَبَّدَ مِنْ شَعْرِ الْاَسَدِ عَلٰی مَنْکِبَیْہِ وَالتَّقْلِیْمُ مُبَالَغَۃُ الْقَلْمِ وَھُوَ الْقَطْعُ.

ترجمہ:۔ اور تیسرا مرشحہ ہے، اور وہ وہ ہے جو ایسی شی پر مشتمل ہو جو مناسب ہو مستعار منہ کے جیسے "اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَۃَ بِالْھُدٰی فَمَارَبِحَتْ تِجَارَتُھُمْ" مستعار لیا گیا اشتراء کو استبدال اور اختیار کے لیے، پھر تفریع کی گئی اس پر وہ جو مناسب ہے اشتراء کے یعنی ربح اور تجارت، اور کبھی دونوں جمع ہو جاتی ہیں یعنی تجرید اور ترشیح جیسے شعر "لَدٰی اَسَدٍ شَاکِی السِّلَاحِ" یہ تجرید ہے کیونکہ متصف کیا ہے اس شی کے ساتھ جو ملائم ہے مستعار لہ کے ساتھ یعنی رجل شجاع "مُقَذَّفٍ: لَہٗ لِبَدٌ اَظْفَارُہٗ لَمْ تُقَلَّمٖ" یہ ترشیح ہے کیونکہ یہ ایسا وصف ہے جو مناسب ہے مستعار منہ کا یعنی اسد حقیقی کا، اور "لِبَدٌ" جمع ہے "لِبْدَۃٌ" کی، اور وہ شیر کے بالوں کے وہ لٹے ہیں جو شیر کے شانوں پر ہوتے ہیں، اور "تَقْلِیْم" مبالغہ ہے قلم کا بمعنی کاٹنا۔

تشریح:۔ (۱) استعارہ کی تیسری قسم مرشحہ ہے، مرشحہ وہ استعارہ ہے جس میں مستعار منہ کی کوئی صفت یا تفریع ذکر ہو، صفت کی مثال "رَأَیْتُ اَسَدًا ذَا الْبِدِ یَرْمِیْ" ہے جس میں اسد مستعار منہ ہے اور رجل شجاع مستعار لہ ہے اور "ذَا الْبِدِ" مستعار منہ کی صفت ہے، اور "یَرْمِیْ" قرینہ ہے کہ اسد اپنے حقیقی معنی میں مستعمل نہیں ہے، چونکہ مذکورہ مثال میں مستعار منہ کی صفت کو ذکر کیا ہے لہذا یہ استعارہ مرشحہ ہے۔ اور تفریع کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَۃَ بِالْھُدٰی فَمَارَبِحَتْ تِجَارَتُھُمْ﴾ [سورۂ بقرہ:۱۶] (یہ وہی ہیں جنہوں نے مول لی گمراہی ہدایت کے بدلے، سو نافع نہ ہوئی ان کی سوداگری) جس میں مشبہ بہ خرید و فروخت ہے اور مشبہ تبدیل کرنا اور اختیار کرنا ہے۔ پس مشبہ بہ (جو گمراہی خریدنا اور ہدایت فروخت کرنا ہے) کو ذکر کیا اور مراد مشبہ (استبدال اور اختیار کرنا) ہے، اور قرینہ "اَلضَّلَالَۃَ" اور "اَلْھُدٰی" ہے کیونکہ ہدایت اور ضلالت خریدنے اور فروخت کرنے کی قابل چیزیں نہیں، البتہ ایک کی جگہ دوسرے کو اختیار کیا جا سکتا ہے، چونکہ ﴿فَمَارَبِحَتْ تِجَارَتُھُمْ﴾ میں فاء تفریعیہ کے ساتھ ربح اور معاملہ کو مشبہ (خرید و فروخت) پر تفریع کیا ہے اس لیے یہ استعارہ مرشحہ ہے۔

ف:۔ مرشحہ ماخوذ ہے ترشیح بمعنی قوت دینے اور تربیت کرنے سے، پس استعارہ مرشحہ کو مرشحہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ مبنی ہے تشبیہ کو درمیان سے بھلا دینے پر، پس گویا کہ نفس الامر میں مشبہ بہ موجود ہے مشبہ موجود ہی نہیں ہے، پھر جب مشبہ بہ کے مناسبات کو ذکر کیا جاتا ہے اور مشبہ کے مناسبات کو ذکر نہیں کیا جاتا ہے تو اس سے تناسی تشبیہ کو قوت ملتی ہے جس سے استعارہ کو مزید تقویت ملتی ہے۔

(۲) اور کبھی ایک استعارہ میں مستعار منہ اور مستعار لہ دونوں کے مناسبات ذکر کئے جاتے ہیں اس طرح ایک استعارہ میں

تجرید اور ترشیح دونوں جمع ہوتی ہیں جیسے زہیر ابن ابی سلمی کا شعر ہے "لَدَیٰ اَسَدٍ شَاکِی السِّلَاحِ مُقَذَّفٍ :: لَهُ لِبَدٌ اَظْفَارُهُ لَمْ تُقَلَّمْ" (یعنی میں ایسے شیر کے ساتھ کھڑا ہوں جس کا اسلحہ کامل ہے اور جنگوں میں کثرت سے استعمال ہوا ہے اور اس کی گردن پر شیر کی طرح بال ہے اور اس کے ناخن نہیں کاٹے گئے ہیں) جس میں رجل شجاع کو اسد کے ساتھ تشبیہ دی ہے استعارۃً اسد بمعنی رجل شجاع ہے پھر اس شعر میں تین صفات کو ذکر کیا ہے (۱) "شَاکِی السِّلَاحِ" یہ مستعار لہ (رجل شجاع) کی صفت ہے جس کی وجہ سے یہ استعارہ مجردہ ہے (۲) "ذَا لِبَدٍ" یہ مستعار منہ (اسد) کی صفت ہے جس کی وجہ سے یہ استعارہ مرشحہ ہے (۳) "اَظْفَارُهُ لَمْ تُقَلَّمْ" یہ بھی مستعار منہ (اسد) کی صفت ہے کیونکہ اس کا معنی ہے کہ اس کے ناخن کبھی نہیں کاٹے گئے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ اسد کی صفت ہے نہ کہ رجل شجاع کی۔ شعر میں ایک اور صفت "مُقَذَّفٍ" ہے جس کے دو معانی ہو سکتے ہیں (۱) ایک وہ شخص جسے جنگوں میں بکثرت پھینکا گیا ہو یعنی وہ شخص جو جنگی تجربہ رکھتا ہو، اس معنی کے اعتبار سے یہ مستعار لہ (رجل شجاع) کی صفت ہے، لہٰذا اس صورت میں یہ استعارہ مجردہ ہوگا (۲) دوسرا معنی گوشت دیا ہوا (یعنی چاک وچوبند) ہے، اس معنی کے اعتبار سے یہ مستعار منہ اور مستعار لہ دونوں کی صفت بن سکتا ہے، ایک اعتبار سے یہ استعارہ مرشحہ ہے اور دوسرے اعتبار سے یہ مجردہ ہے، اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ "اِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا" اس لیے اس لفظ کے اعتبار سے یہ استعارہ مطلقہ ہے۔

"لِبَدٌ" جمع ہے "لِبْدَۃٌ" کی، شیر کے ان بالوں کو کہتے ہیں جو سر سے کندھوں کی طرف لٹکے ہوئے ہوتے ہیں۔ اور "تَقْلِیْم" ماخوذ ہے "قَلْم" سے قطع کرنے کے معنی میں ہے، باب تفعیل میں آنے کے بعد اس میں کثرت اور مبالغہ کا معنی پیدا ہوا ہے کہ کبھی اس کے ناخن نہیں کاٹے گئے ہیں۔

(۱) وَالتَّرْشِیْحُ اَبْلَغُ مِنَ الْاِطْلَاقِ وَالتَّجْرِیْدِ وَمِنْ جَمْعِ التَّجْرِیْدِ وَالتَّرْشِیْحِ لِاشْتِمَالِهٖ عَلٰی تَحْقِیْقِ الْمُبَالَغَةِ فِی التَّشْبِیْهِ لِاَنَّ فِی الْاِسْتِعَارَةِ مُبَالَغَةً فِی التَّشْبِیْهِ فَتَرْشِیْحُهَا بِمَا یُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ تَحْقِیْقٌ لِذٰلِکَ وَتَقْوِیَةٌ لَهٗ (۲) وَمَبْنَاهُ اَیْ مَبْنَی الْاِسْتِعَارَةِ التَّرْشِیْحِیَّةِ عَلٰی تَنَاسِی التَّشْبِیْهِ وَادِّعَاءِ اَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَهٗ نَفْسُ الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ لَا شَیْءٌ شَبِیْهٌ بِهٖ حَتّٰی اَنَّهٗ یُبْنٰی عَلٰی عُلُوِّ الْقَدْرِ الَّذِیْ یُسْتَعَارُ لَهٗ عُلُوُّ الْمَکَانِ مَا یُبْنٰی عَلٰی عُلُوِّ الْمَکَانِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: وَیَصْعَدُ حَتّٰی یَظُنَّ الْجَهُوْلُ :: بِاَنَّ لَهٗ حَاجَةً فِی السَّمَاءِ . اِسْتَعَارَ الصُّعُوْدَ لِعُلُوِّ الْقَدْرِ وَالْاِرْتِقَاءِ فِیْ مَدَارِجِ الْکَمَالِ ثُمَّ بَنٰی عَلَیْهِ مَا یُبْنٰی عَلٰی عُلُوِّ الْمَکَانِ وَالْاِرْتِقَاءِ اِلَی السَّمَاءِ مِنْ ظَنِّ الْجَهُوْلِ اَنَّ لَهٗ حَاجَةً فِی السَّمَاءِ (۳) وَفِیْ لَفْظِ الْجَهُوْلِ زِیَادَةُ مُبَالَغَةٍ فِی الْمَدْحِ لِمَا فِیْهِ مِنَ الْاِشْعَارِ اِلٰی اَنَّ هٰذَا اِنَّمَا یَظُنُّهُ الْجَهُوْلُ وَاَمَّا الْعَاقِلُ فَیَعْرِفُ اَنْ لَا حَاجَةَ فِی السَّمَاءِ لِاتِّصَافِهٖ بِسَائِرِ الْکَمَالَاتِ وَهٰذَا الْمَعْنٰی مِمَّا خَفِیَ عَلٰی بَعْضِهِمْ فَتَوَهَّمَ اَنَّ فِی الْبَیْتِ تَقْصِیْرًا فِیْ وَصْفِ عُلُوِّهٖ حَیْثُ اَثْبَتَ هٰذَا الظَّنَّ لِلْکَامِلِ فِی الْجَهْلِ بِمَعْرِفَةِ الْاَشْیَاءِ (۴) وَنَحْوُهٗ اَیْ مِثْلُ الْبِنَاءِ عَلٰی عُلُوِّ الْقَدْرِ مَا یُبْنٰی عَلٰی عُلُوِّ الْمَکَانِ لِتَنَاسِی التَّشْبِیْهِ مَا مَرَّ مِنَ التَّعَجُّبِ فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: قَامَتْ تُظَلِّلُنِیْ وَمِنْ عَجَبٍ شَمْسٌ تُظَلِّلُنِیْ مِنَ الشَّمْسِ. (۵) وَالنَّهْیُ عَنْهُ اَیْ عَنِ التَّعَجُّبِ فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: لَا تَعْجَبُوْا مِنْ بِلٰی غِلَالَتِهٖ قَدْ زُرَّ اَزْرَارُهٗ عَلَی الْقَمَرِ، اِذْ لَوْ لَمْ یُقْصَدْ تَنَاسِی التَّشْبِیْهِ وَالْکَارُهٗ لَمَا کَانَ لِلتَّعَجُّبِ وَالنَّهْیِ عَنْهُ جِهَةٌ عَلٰی مَا سَبَقَ.

ترجمہ:۔ اور ترشیح زیادہ بلیغ ہے اطلاق اور تجرید سے اور تجرید و ترشیح کے مجموعہ سے کیونکہ وہ مشتمل ہے تحقیق مبالغہ پر تشبیہ میں کیونکہ استعارہ میں مبالغہ فی التشبیہ ہے، پس اس کی ترشیح اس شی کے ساتھ جو ملائم ہو مستعار منہ کے ساتھ تحقیق ہے اس کی اور تقویت ہے اس کی ، اور مدار اس کا یعنی استعارہ ترشیحیہ کا مدار تناسی تشبیہ پر ہے اور اس دعویٰ پر کہ مستعار لہ نفس مستعار منہ ہے نہ کہ ایسی شی جو اس کے مشابہ ہو یہاں تک کہ جاری کردی جاتی ہے علو قدر پر جس کے لیے علو مکان مستعار ہے، وہی چیز جو علو مکان پر جاری کی جاتی ہے جیسے شعر''وَيَصْعَدُ حَتّٰى يَظُنَّ الْجَهُوْلَ: : بِاَنَّ لَهٗ حَاجَةً فِي السَّمَاءِ'' مستعار لیا ہے لفظ''صعود'' کو علوِ قدر اور مراتب کمال میں بلند ہونے کے لیے، پھر بناء کیا گیا اس پر وہی جو بناء کیا جاتا ہے علو مکان پر اور آسمان کی طرف ارتقاء جاہل کا گمان ہے کہ اس کی کوئی حاجت ہے آسمان میں، اور لفظ''اَلْجَهُوْل'' زیادہ مبالغہ ہے مدح میں یعنی اس میں اشارہ ہے اس طرف کہ یہ خیال صرف جاہل لوگ کرتے ہیں اور بہر حال عاقل تو وہ جانتے ہیں کہ کوئی حاجت نہیں ہے اس کی آسمان میں کیونکہ وہ متصف ہے تمام کمالات کے ساتھ، اور یہ معنی وہ ہے جو بعض حضرات پر مخفی رہا ہے، تو یہ گمان کیا کہ بیت میں ممدوح کے وصف میں تقصیر ہے، بایں حیثیت کہ شاعر نے ثابت کیا ہے یہ خیال معرفتِ اشیاء سے کامل جاہل کے لیے، اور اسی طرح ہے یعنی جو علوِ قدر پر بناء ہے وہی جو علوِ مکان پر بناء ہے تناسی تشبیہ کی وجہ سے وہ جو گذر چکا یعنی تعجب اس شعر میں''قَامَتْ تُظَلِّلُنِيْ وَمِنْ عَجَبٍ شَمْسٌ تُظَلِّلُنِيْ مِنَ الشَّمْسِ''۔ اور نہی اس سے یعنی تعجب سے اس شعر میں''لَاتَعْجَبُوْا مِنْ بِلٰى غِلَالَتِهٖ وَقَدْ زُرَّ اَزْرَارُهٗ عَلَى الْقَمَرِ'' کیونکہ اگر قصد نہ ہوتا تناسی تشبیہ کا تو نہ ہوتی تعجب اور نہی عن التعجب کی کوئی وجہ جیسا کہ گذر چکا۔

تشریح:۔ (۱) استعارہ کی مذکورہ بالا قسموں میں سے مرشحہ میں مبالغہ زیادہ پایا جاتا ہے بنسبت مطلقہ، مجردہ، اور مرشحہ و مجردہ دونوں کے مجموعہ سے، کیونکہ مرشحہ مبالغہ فی التشبیہ کی تقویت پر مشتمل ہوتا ہے، اصل مبالغہ تو خود استعارہ میں پایا جاتا ہے کیونکہ مستعار لہ کو مستعار منہ کے افراد میں شامل کر کے ان میں سے ایک فرد قرار دیا جاتا ہے، پھر مستعار منہ کے اوصاف میں سے کوئی وصف ذکر کرنے سے استعارہ میں مزید مبالغہ اور قوت پیدا ہو جاتی ہے جیسے''رَاَيْتُ اَسَدًا ذَالِبْدٍ يَرْمِيْ'' میں''ذَالِبْدِ'' مستعار منہ (اسد) کا وصف ہے جس سے اس بات کو تقویت ملتی ہے کہ رجل شجاع واقعی حیوان مفترس ہے۔

(۲) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ترشیح تشبیہ کے بھلا دینے کو ظاہر کرنے پر مبنی ہے یعنی ترشیح میں یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ یہاں سرے سے تشبیہ ہی نہیں ہے اور ادعاء مستعار لہ کو مستعار منہ کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیا جاتا ہے نہ کہ مستعار منہ سے الگ کوئی ایسی شی جو مستعار منہ کے مشابہ ہو، یہاں تک کہ مثلاً علوِ مرتبہ (جو مستعار لہ ہے) پر ایسی چیز جاری کر دی جاتی ہے جو چیز علوِ مکان (جو مستعار منہ ہے) پر جاری کی جاتی ہے۔ مصنفؒ نے بطور نمونہ پہلے ایک شعر کو ذکر کیا ہے، پھر سابق میں گذرے ہوئے دو اشعار کا حوالہ دیا ہے۔

پہلا شعر ابو تمام کا ہے، شعر:''وَيَصْعَدُ حَتّٰى يَظُنَّ الْجَهُوْلَ: : بِاَنَّ لَهٗ حَاجَةً فِي السَّمَاءِ'' (اور ممدوح چڑھتا جا رہا ہے یہاں تک کہ انتہائی جاہل شخص یہ گمان کرتا ہے کہ اسے حاجت ہے آسمان میں) جس میں شاعر نے حساً ارتقاء اور چڑھنے (جو کہ مستعار منہ

ہے) کو علو مرتبہ اور مراتب کمال میں آگے بڑھنے کے لیے استعارۃً استعمال کیا ہے، پس علو مکانی مستعار منہ ہے اور علو رتبی مستعار لہ ہے اور جامع مطلق ارتقاء ہے۔ پھر جو چیز علو مکان اور آسمان کی طرف چڑھنے پر مرتب ہوتی ہے اس کو علو مرتبہ پر مرتب کیا یعنی انتہائی جاہل کا یہ گمان کہ ممدوح کی کوئی حاجت اور ضرورت ہے آسمان میں۔ ظاہر ہے کہ انتہائی جاہل کا یہ گمان کہ ممدوح کی آسمان میں کوئی حاجت ہے یہ ایسی شی ہے جو حسی صعود (مستعار منہ) کے ساتھ مختص اور حسی صعود پر مرتب ومتفرع ہوتی ہے نہ کہ علو مرتبہ (جو مستعار لہ ہے) پر۔ لہذا اس تفریع کی وجہ سے یہ استعارہ مرشحہ ہے۔

(۳) بعض لوگوں نے لفظ "جَهُوْل" سے یہ سمجھا ہے کہ شعر میں ممدوح کی صفت علو بیان کرنے میں کوتاہی پائی جاتی ہے کیونکہ ممدوح کے لیے آسمان پر چڑھنے کا گمان ایک ایسے شخص کے لیے ثابت کیا ہے جو اشیاء کی معرفت سے کامل طور پر جاہل اور بے خبر ہے یعنی کامل جاہل ممدوح کو عالی مکان میں دیکھتا ہے نہ کہ ایک عاقل اور باریک بین شخص۔ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ یہ خیال غلط ہے، بلکہ لفظ "جَهُوْل" کی وجہ سے ممدوح کی مدح میں مبالغہ پایا جاتا ہے کیونکہ شاعر کا مطلب یہ ہے کہ ایک جاہل شخص جب ممدوح کو مراتب عالیہ میں ترقی کرتے ہوئے دیکھتا ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ ممدوح کا آسمان میں کوئی حاجت ہے۔ مگر ایک عاقل شخص کا یہ گمان نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ ممدوح چونکہ تمام ممکنہ صفات کے ساتھ متصف ہے اس لیے اسے آسمان میں کوئی حاجت اور ضرورت نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ شعر کا مذکورہ مطلب ہونے سے ممدوح کی مدح میں بہت زیادہ مبالغہ پیدا ہو جاتا ہے۔

(۴) مصنفؒ نے سابق میں گذرے ہوئے ایک شعر کا حوالہ دیا ہے یعنی "قَامَتْ تُظَلِّلُنِيْ عَلَيَّ مِنَ الشَّمْسِ:: نَفْسٌ اَعَزُّ عَلَيَّ مِنْ نَفْسِيْ:: قَامَتْ تُظَلِّلُنِيْ وَمِنْ عَجَبٍ:: شَمْسٌ تُظَلِّلُنِيْ مِنْ شَمْسٍ" (کھڑا ہو گیا مجھ پر سایہ کرنے کے لیے سورج کی گرمی سے ایسا نفس جو مجھے زیادہ عزیز ہے اپنی جان سے، کھڑا ہو گیا مجھ پر سایہ کرنے کے لیے، اور کیسی عجیب بات ہے کہ سورج مجھ پر سایہ کر رہا ہے سورج سے) شارحؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح کہ ابوتمام کے شعر میں علو مرتبہ پر ایسی شی کی بناء اور ترتب جو شی علو مکان پر مبنی ہوتی ہے مبنی ہے تشبیہ کو بھلا دینے پر اسی طرح عباد کے مذکورہ شعر میں بھی تشبیہ کو درمیان سے بھلا دیا ہے، جس میں ایک خوبصورت انسان مشبہ ہے اور سورج مشبہ بہ ہے، اور شاعر کا تعجب کرنا دلیل ہے کہ انہوں نے مشبہ (خوبصورت انسان) کو سورج کا ایک فرد قرار دیا ہے نہ کہ انسان کا، کیونکہ خوبصورت انسان کا سورج کے برابر میں کھڑا ہو کر سایہ کرنا قابل تعجب نہیں ہے، بلکہ قابل تعجب یہ ہے کہ سورج سورج کے مقابل میں آ کر سایہ کرے۔ اور یہ ترشیح مبنی ہے اس بات پر کہ شاعر نے درمیان سے تشبیہ (کہ خوبصورت شخص سورج کی طرح ہے) کو بالکل بھلا دیا ہے بلکہ خوبصورت شخص کو سورج کا ایک فرد قرار دیا ہے۔ مگر یہ مثال ترشیح کی نہیں ہے بلکہ استعارہ مجردہ کی ہے کیونکہ اس میں مستعار منہ (شَمْس) کی صفت ذکر نہیں ہے بلکہ مستعار لہ (خوبصورت شخص) کی صفت (تُظَلِّلُنِيْ) ذکر ہے۔

(۵) مصنفؒ نے گذرے ہوئے ایک اور شعر کا بھی حوالہ دیا ہے یعنی "لَا تَعْجَبُوْا مِنْ بِلٰی غِلَالَتِهٖ:: قَدْ زُرَّ اَزْرَارُهٗ عَلَی الْقَمَرِ" (تم تعجب مت کرو محبوب کے بنیان کے میلا ہونے سے، تحقیق باندھے گئے ہیں اس کے بٹن چاند پر) جس میں ممدوح

مستعارلہ (مشبہ) اور چاند مستعار منہ (مشبہ بہ) ہے اور بنیان کا بوسیدہ ہونا چاند کے خواص میں سے ہے، لہذا یہ استعارہ مرشحہ ہے۔ شاعر نے تعجب کرنے سے اس بناء پر منع کیا ہے کہ انہوں نے ممدوح اور چاند کے درمیان پائی جانے والی تشبیہ کو بھلا دیا ہے اور ممدوح کو چاند کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیا ہے، اور جب ممدوح چاند کا ایک فرد ہے تو پھر اس کے بنیان کے بوسیدہ ہونے پر تعجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ کتان کا بنیان کا حقیقی چاند پر بوسیدہ ہونا سب جانتے ہیں اس لیے قابل تعجب نہیں ہے۔ کتان ایک قسم کا باریک کپڑا ہے جس کی نسبت مشہور ہے کہ چاندنی رات میں ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتا ہے، لیکن یہ خیال درست نہیں ہے۔ شاعر کا شعر اسی غلط خیال پر بناء ہے۔

(۱) ثُمَّ اَشَارَ اِلٰی زِیَادَةِ تَقْرِیْرٍ لِهٰذَا الْكَلَامِ فَقَالَ وَاِذَا جَازَ الْبِنَاءُ عَلَی الْفَرْعِ اَیِ الْمُشَبَّهِ بِهِ مَعَ الْاِعْتِرَافِ بِالْاَصْلِ اَیِ الْمُشَبَّهِ وَذَالِکَ لِاَنَّ الْاَصْلَ فِی التَّشْبِیْهِ وَاِنْ كَانَ هُوَ الْمُشَبَّهُ بِهِ مِنْ جِهَةِ اَنَّهُ اَقْوٰی وَاَعْرَفُ اِلَّا اَنَّ الْمُشَبَّهَ هُوَ الْاَصْلُ مِنْ جِهَةِ اَنَّ الْغَرَضَ یَعُوْدُ اِلَیْهِ وَاِنَّهُ الْمَقْصُوْدُ فِی الْكَلَامِ بِالنَّفْیِ وَالْاِثْبَاتِ (۲) كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: هِیَ الشَّمْسُ مَسْكَنُهَا فِی السَّمَاءِ:: فَعَزِّ ☆ اَمْرٌ مِنْ عَزَّاهُ حَمَلَهٗ عَلَی الْعَزَاءِ وَهُوَ الصَّبْرُ الْفُؤَادَ عَزَاءً جَمِیْلًا:: فَلَنْ تَسْتَطِیْعَ اَنْتَ اِلَیْهَا اَیْ اِلَی الشَّمْسِ الصُّعُوْدَ:: وَلَنْ تَسْتَطِیْعَ اَیِ الشَّمْسُ اِلَیْکَ النُّزُوْلَا. وَالْعَامِلُ فِیْ اِلَیْهَا وَاِلَیْکَ هُوَ الْمَصْدَرُ بَعْدَهُمَا اِنْ جَوَّزْنَا تَقْدِیْمَ الظَّرْفِ عَلَی الْمَصْدَرِ وَاِلَّا فَمَحْذُوْفٌ یُفَسِّرُهُ الظَّاهِرُ فَقَوْلُهٗ هِیَ الشَّمْسُ تَشْبِیْهٌ لَا اِسْتِعَارَةٌ وَفِی التَّشْبِیْهِ اِعْتِرَافٌ بِالْمُشَبَّهِ وَمَعَ ذَالِکَ فَقَدْ بَنَی الْكَلَامَ عَلَی الْمُشَبَّهِ بِهِ اَعْنِی الشَّمْسَ وَهُوَ وَاضِحٌ فَقَوْلُهٗ وَاِذَا جَازَ الْبِنَاءُ شَرْطٌ جَوَابُهٗ قَوْلُهٗ فَمَعَ جَحْدِهِ اَیْ جَحْدِ الْاَصْلِ كَمَا فِی الْاِسْتِعَارَةِ الْبِنَاءُ عَلَی الْفَرْعِ اَوْلٰی بِالْجَوَازِ لِاَنَّهٗ قَدْ طَوٰی فِیْهَا ذِكْرَ الْمُشَبَّهِ اَصْلًا وَجَعَلَ الْكَلَامَ خُلُوًّا عَنْهُ وَنَقَلَ الْحَدِیْثَ اِلَی الْمُشَبَّهِ بِهِ. (۳) وَقَدْ وَقَعَ فِیْ بَعْضِ اَشْعَارِ الْعَجَمِ النَّهْیُ عَنِ التَّعَجُّبِ مَعَ التَّصْرِیْحِ بِاَدَاةِ التَّشْبِیْهِ وَحَاصِلُهٗ لَا تَعْجَبُوْا مِنْ قِصَرِ ذَوَائِبِهٖ فَاِنَّهَا كَاللَّیْلِ وَوَجْهُهٗ كَالرَّبِیْعِ وَاللَّیْلُ فِی الرَّبِیْعِ مَائِلَةٌ اِلَی الْقِصَرِ وَهٰذَا الْمَعْنٰی مِنَ الْغَرَابَةِ وَالْمَلَاحَةِ بِحَیْثُ لَا یَخْفٰی۔

ترجمہ:۔ پھر اشارہ کیا اس کلام کی مزید تقریر کی طرف پس کہا کہ جب جائز ہے بناء فرع پر یعنی مشبہ بہ پر باوجود اعتراف اصل کے یعنی مشبہ، اور یہ اس لیے کہ اصل تشبیہ اگرچہ وہ مشبہ بہ ہے اس جہت سے کہ وہ قوی اور زیادہ معروف ہے مگر مشبہ اصل ہے اس جہت سے کہ غرض تشبیہ اسی کی طرف لوٹتی ہے اور کلام میں مقصود وہی ہوتا ہے نفی اور اثبات کے اعتبار سے، جیسے شاعر کے قول میں '' هِیَ الشَّمْسُ مَسْكَنُهَا فِی السَّمَاءِ:: فَعَزِّ '' یہ ''عَزَّاہ'' سے ہے بمعنی ابھار دیا عزاء یعنی صبر پر ''الْفُؤَادَ عَزَاءً جَمِیْلًا:: فَلَنْ تَسْتَطِیْعَ اَنْتَ اِلَیْهَا'' یعنی سورج کی طرف ''الصُّعُوْدَ: وَلَنْ تَسْتَطِیْعَ'' یعنی سورج ''اِلَیْکَ النُّزُوْلَا'' اور عامل ''اِلَیْهَا'' اور ''اِلَیْکَ'' میں وہ مصدر ہے جو ان کے بعد ہے اگر جائز مانیں ظرف کی تقدیم مصدر پر، ورنہ تو محذوف ہے جس کی تفسیر اسم ظاہر کر رہا ہے، پس اس کا قول ''هِیَ الشَّمْسُ'' تشبیہ ہے نہ کہ استعارہ اور تشبیہ میں اعتراف ہے مشبہ کا پھر بناء کیا ہے کلام کو مشبہ بہ یعنی شمس پر اور وہ واضح ہے، پس ماتن کا قول ''وَاِذَا جَازَ الْبِنَاءُ'' شرط ہے جواب اس کا اس کا قول ''فَمَعَ جَحْدِهِ'' ہے یعنی اصل کے انکار کے ساتھ جیسے استعارہ میں بناء

علی الفرع ہے، بطریق اولیٰ جائز ہوگی، کیونکہ لپیٹ دیا گیا ہے اس میں مشبہ کا ذکر بالکل، اور کر دیا کلام کو اس کے ذکر سے خالی، اور نقل کر دی گئی بات مشبہ بہ کی طرف، اور واقع ہوئی عجم کے بعض اشعار میں نہی عن التعجب باوجود اداۃ تشبیہ کی تصریح کے، اور حاصل اس کا یہ ہے کہ تعجب نہ کرو محبوب کے گیسو کے چھوٹا ہونے سے کیونکہ وہ رات کی طرح ہے اور اس کا چہرہ موسم ربیع کی طرح ہے اور رات موسم ربیع میں مائل ہوتی ہے چھوٹی ہونے کی طرف، اور اس معنی میں غرابت اور ملاحت ایسی ہے جو مخفی نہیں۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ نے سابق میں کہا تھا کہ ترشیح میں مبالغہ کی وجہ تشبیہ کا نسیان ہے یعنی مشبہ کو مشبہ بہ کا ایک فرد قرار دیا جاتا ہے جس کی وجہ سے استعارہ مرشحہ میں مبالغہ پیدا ہو جاتا ہے، یہاں سے اسی بات کی مزید تحقیق کرنا چاہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ باب تشبیہ میں فرع (مشبہ بہ) پر کلام کو بناء کرنا جائز ہے۔ درمیان میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ باب تشبیہ میں مشبہ بہ فرع اور مشبہ اصل ہے کیونکہ تشبیہ میں مشبہ اگر چہ بایں وجہ اصل ہے کہ وہ وجہ شبہ کے اعتبار سے زیادہ قوی اور مشہور ہوتا ہے، مگر دو وجوہ سے مشبہ اصل ہے، ایک یہ کہ تشبیہ کی غرض (جیسے بیانِ حال، بیان مقدار، اور امکان وغیرہ) مشبہ کی طرف لوٹتی ہے، دوسری یہ کہ کلام میں نفی اور اثبات بھی مشبہ کی طرف لوٹتے ہیں مثلاً ''زَیْدٌ کَالْاَسَدِ'' کہنے سے مقصود مشبہ (زید) کے لیے اسد کی مشابہت ثابت کرنا ہے، لہٰذا ان دو وجوہ کی بناء پر مشبہ اصل ہے اور مشبہ بہ فرع ہے۔

پس مصنفؒ کے کلام کا مقصد یہ ہے کہ جب تشبیہ میں کلام کو فرع (مشبہ بہ) پر بناء کرنا جائز ہے یعنی تشبیہ میں تناسی تشبیہ کی بناء پر فرع (مشبہ بہ) کے مناسبات کو ذکر کرنا جائز ہے باوجود کہ تشبیہ میں مشبہ کا اعتراف (ذکر) کیا جاتا ہے تو استعارہ میں تو کلام کو مشبہ بہ پر بناء کرنا (یعنی مشبہ بہ کے مناسبات کو ذکر کرنا اور تشبیہ کو بھلا دینا) بطریقہ اولیٰ جائز ہونا چاہیے کیونکہ استعارہ میں تو اصل (مشبہ) کا انکار کیا جاتا ہے کیونکہ استعارہ میں مشبہ کے ذکر کو لپیٹ دیا جاتا ہے اور کلام کو مشبہ سے خالی کر دیا جاتا ہے اور بات مشبہ بہ کی طرف نقل ہو جاتی ہے تشبیہ کو درمیان سے بالکل بھلا دیا جاتا ہے۔

(۲) درمیان میں مصنفؒ نے باب تشبیہ میں کلام کو فرع (مشبہ بہ) پر بناء کرنے (یعنی مشبہ بہ کے مناسبات کو ذکر کرنے) کی مثال کے لیے عباس بن احنف کا شعر ذکر کیا ہے۔ شعر: ''هِيَ الشَّمْسُ مَسْكَنُهَا فِي السَّمَاءِ:: فَعَزِّ الْفُؤَادَ عَزَاءً جَمِيْلًا:: فَلَنْ تَسْتَطِيْعَ اَنْتَ اِلَيْهَا الصُّعُوْدَ:: وَلَنْ تَسْتَطِيْعَ اِلَيْكَ النُّزُوْلَ'' (وہ محبوبہ سورج ہے اس کا ٹھکانہ آسمان میں ہے، پس تو صبر دلا دل کو صبر جمیل، کیونکہ تو ہرگز طاقت نہیں رکھتا ہے اس کی طرف چڑھنے کی، اور وہ ہرگز طاقت نہیں رکھتی ہے تیری طرف اترنے کی) جس میں ''هِيَ شَمْسٌ'' میں تشبیہ بلیغ ہے کیونکہ ادات تشبیہ محذوف ہے تقدیری عبارت ہے ''هِيَ كَالشَّمْسِ''۔ استعارہ نہیں ہے کیونکہ استعارہ میں طرفین کو اس طرح ذکر نہیں کیا جاتا ہے کہ دونوں کے ذکر سے تشبیہ مفہوم ہو، حالانکہ یہاں مشبہ (هِيَ) اور مشبہ بہ (شَمْسٌ) دونوں ذکر ہیں۔ اور تشبیہ میں مشبہ کا اعتراف (ذکر) کیا جاتا ہے جیسا کہ مذکورہ شعر میں مشبہ ''هِيَ'' ضمیر مذکور ہے، پھر بھی کلام کو مشبہ بہ پر بناء کیا ہے یعنی مشبہ بہ (شَمْسٌ) کے مناسبات (مَسْكَنُهَا فِي السَّمَاءِ) کو ذکر کیا ہے اور تشبیہ کو درمیان سے بھلا دیا ہے۔

اور استعارہ میں تو مشبہ کے وجود سے انکا کیا جاتا ہے اس میں تو تشبیہ کو بھلا کر کلام کو مشبہ بہ پر بناء کرنا بطریقہ اولیٰ جائز ہوگا۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے لفظ ''عــز'' کی تحقیق کی ہے کہ یہ ''عــزاہ'' سے ماخوذ ہے اور ''عــزاہ'' بمعنی اس کو صبر پر ابھار دیا۔ پس ''عزّ الفواد الخ'' کا معنی ہے ''اپنے دل کو صبر پر ابھار دو''۔ ''الیھا'' اور ''الیک'' کے عامل میں اختلاف ہے بعض حضرات جو مصدر پر اس کے ایسے معمول کی تقدیم جائز سمجھتے ہیں جو معمول ظرف ہو وہ کہتے ہیں کہ ''الیھــــــا'' کا عامل ''الصّعُود'' مصدر ہے، اور ''الیک'' کا عامل ''النزول'' ہے۔ اور جو حضرات مصدر کے معمول کی تقدیم مصدر پر مطلقاً جائز نہیں سمجھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ان کا عامل ان سے پہلے محذوف ہے اور ان کے بعد مذکور مصدر (الصّعود اور النّزول) اس مقدر عامل کے لیے تفسیر واقع ہے اصل عبارت اس طرح ہے ''فَلَنْ تَستَطِیعَ اَنْ تَصعدَ اِلَیھا الصّعُودَ وَلَنْ تَستَطِیعَ الشَّمسُ اَنْ تنزِلَ اِلَیکَ النُّزُولَ''۔

(۳) شارحؒ فرماتے ہیں کہ ایک عجمی شاعر کے شعر میں اصل (مشبہ) اور ادات تشبیہ دونوں مذکور ہیں پھر بھی کلام کو فرع (مشبہ بہ) پر بناء کیا ہے یعنی مشبہ بہ کے مناسبات کو ذکر کر کے تشبیہ کو درمیان سے بھلا دیا ہے جس کی وجہ سے شعر کے معنی میں اور بھی زیادہ غرابت اور ظرافت پیدا ہوئی ہے جو مخفی نہیں۔ اور اسی تناسی تشبیہ ہی کی وجہ سے مخاطب کو محبوبہ کے بالوں کے چھوٹے ہونے پر تعجب کرنے سے روک دیا ہے ورنہ تو تعجب سے روکنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ عجمی کے شعر سے فارسی شاعر کا یہ شعر مراد ہے۔ شعر: ''**آن زلف مشکبار بران روی چون نگار: گر کوته است کوتھی لزوے عجب مدار: شب در بہار میل کنندسوئے کوتھی: آں زلف چون شب آمد و آں روئے چوں بہار**'' شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ اگر میری محبوبہ کے گیسو کچھ چھوٹے ہیں تو اس پر تعجب مت کرو کیونکہ اس کے گیسو اندھیری رات کی طرح ہیں اور اس کا روشن چہرہ فصل بہار کی طرح ہے اور موسم بہار کی راتیں چھوٹی ہوتی ہیں۔ جس میں محبوبہ کے گیسو اور اس کا چہرہ مشبہ ہے اور اندھیری رات اور فصل بہار مشبہ بہ ہے وجہ شبہ گیسو کا رات کی طرح کالا ہونا اور چہرے کا فصل ربیع کی طرح تروتازہ ہونا ہے۔ اور مشبہ بہ کا مناسب موسم بہار میں رات کا چھوٹے ہونے کی طرف مائل ہونا ہے۔

(۱) وَاَمَّا الْمَجَازُ الْمُرَکَّبُ فَهُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِیْمَا شُبِّهَ بِمَعْنَاهُ الْاَصْلِیِّ اَیِ الْمَعْنَی الَّذِیْ یَدُلُّ عَلَیْهِ ذٰلِکَ اللَّفْظُ بِالْمُطَابَقَةِ، تَشْبِیْهَ التَّمْثِیْلِ وَهُوَ مَا یَکُوْنُ وَجْهُهٗ مُنْتَزَعًا مِنْ مُتَعَدِّدٍ وَاحْتَرَزَ بِهٰذَا عَنِ الْاِسْتِعَارَةِ فِی الْمُفْرَدِ لِلْمُبَالَغَةِ فِی التَّشْبِیْهِ کَمَا یُقَالُ لِلْمُتَرَدِّدِ فِیْ اَمْرٍ اِنِّیْ اَرَاکَ تُقَدِّمُ رِجْلًا وَتُؤَخِّرُ اُخْرٰی شُبِّهَ صُوْرَةُ تَرَدُّدِهٖ فِیْ ذٰلِکَ الْاَمْرِ بِصُوْرَةِ تَرَدُّدِ مَنْ قَامَ لِیَذْهَبَ فَتَارَةً یُرِیْدُ الذَّهَابَ فَیُقَدِّمُ رِجْلًا وَتَارَةً لَا یُرِیْدُ فَیُؤَخِّرُ اُخْرٰی فَاسْتُعْمِلَ فِی الصُّوْرَةِ الْاُوْلٰی الْکَلَامُ الدَّالُّ بِالْمُطَابَقَةِ عَلَی الصُّوْرَةِ الثَّانِیَةِ وَوَجْهُ الشَّبَهِ وَهُوَ الْاِقْدَامُ تَارَةً وَالْاِحْجَامُ اُخْرٰی مُنْتَزَعٌ عَنْ عِدَّةِ اُمُوْرٍ کَمَا تَرٰی. (۲) وَهٰذَا الْمَجَازُ الْمُرَکَّبُ یُسَمَّی التَّمْثِیْلَ لِکَوْنِ وَجْهِهٖ مُنْتَزَعًا مِنْ مُتَعَدِّدٍ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِسْتِعَارَةِ لِاَنَّهٗ قَدْ ذُکِرَ فِیْهِ الْمُشَبَّهُ بِهٖ وَاُرِیْدَ الْمُشَبَّهُ کَمَا هُوَ شَانُ الْاِسْتِعَارَةِ وَقَدْ یُسَمَّی التَّمْثِیْلَ مُطْلَقًا مِنْ غَیْرِ تَقْیِیْدٍ بِقَوْلِنَا عَلٰی سَبِیْلِ الْاِسْتِعَارَةِ (۳) وَیَمْتَازُ عَنِ التَّشْبِیْهِ بِاَنْ یُقَالَ لَهٗ تَشْبِیْهُ تَمْثِیْلٍ اَوْ تَشْبِیْهٌ تَمْثِیْلِیٌّ (۴) وَفِیْ تَخْصِیْصِ الْمَجَازِ الْمُرَکَّبِ بِالْاِسْتِعَارَةِ نَظَرٌ لِاَنَّهٗ کَمَا اَنَّ الْمُفْرَدَاتِ مَوْضُوْعَةٌ بِحَسْبِ الشَّخْصِ فَالْمُرَکَّبَاتُ مَوْضُوْعَةٌ بِحَسْبِ النَّوْعِ فَاِذَا اسْتُعْمِلَ الْمُرَکَّبُ فِیْ غَیْرِ مَا وُضِعَ لَهٗ فَلَا بُدَّ مِنْ اَنْ یَکُوْنَ ذٰلِکَ بِعَلَاقَةٍ فَاِنْ کَانَتْ هِیَ الْمُشَابَهَةُ فَاِسْتِعَارَةٌ وَاِلَّا فَغَیْرُ اِسْتِعَارَةٍ وَهُوَ کَثِیْرٌ فِی الْکَلَامِ کَالْجُمَلِ الْخَبَرِیَّةِ الَّتِیْ لَمْ تُسْتَعْمَلْ فِی الْاِخْبَارِ.

(۵) وَمَتٰی فَشَا اسْتِعْمَالُهٗ اَیِ الْمَجَازِ الْمُرَکَّبِ کَذٰلِکَ اَیْ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِسْتِعَارَةِ سُمِّیَ مَثَلًا وَلِهٰذَا اَیْ وَلِکَوْنِ الْمَثَلِ تَمْثِیْلًا فَشَا اسْتِعْمَالُهٗ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِسْتِعَارَةِ لَا تُغَیَّرُ الْاَمْثَالُ لِاَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ یَجِبُ اَنْ یَکُوْنَ لَفْظُ الْمُشَبَّهِ بِهِ الْمُسْتَعْمَلُ فِی الْمُشَبَّهِ فَلَوْ غُیِّرَ الْمَثَلُ لَمَا کَانَ لَفْظُ الْمُشَبَّهِ بِهٖ بِعَیْنِهٖ فَلَا یَکُوْنُ اِسْتِعَارَةً فَلَا یَکُوْنُ مَثَلًا (۶) وَلِهٰذَا لَا یُلْتَفَتُ فِی الْاَمْثَالِ اِلٰی مَضَارِبِهَا تَذْکِیْرًا وَتَانِیْثًا وَاِفْرَادًا وَتَثْنِیَةً وَجَمْعًا بَلْ اِنَّمَا یُنْظَرُ اِلٰی مَوَارِدِهَا کَمَا یُقَالُ لِلرَّجُلِ الَّذِیْ طَلَبَ شَیْئًا ضَیَّعَهٗ قَبْلَ ذٰلِکَ بِالصَّیْفِ ضَیَّعْتِ اللَّبَنَ بِکَسْرِ تَاءِ الْخِطَابِ لِاَنَّهٗ فِی الْاَصْلِ لِامْرَاَةٍ.

ترجمہ:۔ اور بہر حال مجاز مرکب تو وہ وہ لفظ ہے جو مستعمل ہو اس معنی میں جس کی تشبیہ دی گئی ہو اصلی معنی کے ساتھ یعنی وہ معنی جس پر دلالت کرتا ہے یہ لفظ مطابقۃ، بطریق تشبیہ تمثیل اور وہ وہ ہے جس میں ہو وجہ شبہ منتزع متعدد سے، اور احتراز کیا اس قید کے ذریعہ اس استعارہ سے جو مفرد میں ہو، تشبیہ میں مبالغہ کے لیے، جیسا کہ کہا جائے کسی امر میں متردد سے "اِنِّیْ اَرَاکَ تُقَدِّمُ رِجْلًا وَتُؤَخِّرُ اُخْرٰی" تشبیہ دی گئی ہے اس امر میں اس کے تردد کی صورت کو اس شخص کے تردد کی صورت کے ساتھ جو کھڑا ہو جانے کے لیے، تو کبھی ارادہ کرتا ہے جانے کا تو آگے بڑھاتا ہے قدم، اور کبھی نہیں چاہتا ہے تو قدم پیچھے ہٹاتا ہے پس استعمال کیا گیا پہلی صورت میں وہ کلام جو دال ہے مطابقۃ دوسری صورت پر، اور وجہ شبہ وہ اقدام ہے کبھی اور رکنا ہے کبھی، منتزع ہے چند امور سے جیسے کہ آپ دیکھ رہا ہے۔ اور اس مجاز مرکب کا نام رکھا جاتا ہے تمثیل کیونکہ اس کی وجہ شبہ منتزع ہوتی ہے متعدد سے علیٰ سبیل الاستعارہ، کیونکہ ذکر کیا گیا ہے اس میں مشبہ بہ اور مراد لیا گیا ہے مشبہ جیسا کہ یہی شان ہے استعارہ کی، اور کبھی نام رکھا جاتا ہے مطلق تمثیل بغیر تقیید کے ہمارے

قول "عَلٰی سَبِیْلِ الْاِسْتِعَارَۃِ" کے ساتھ اور ممتاز ہو گا تشبیہ سے بایں طور کہ کہا جائے اس کو تشبیہ تمثیل یا تشبیہ تمثیلی، اور خاص کرنے میں مجاز مرکب کو استعارہ کے ساتھ نظر ہے کیونکہ جس طرح کہ مفردات بحسب الشخص موضوع ہیں اسی طرح مرکبات بھی موضوع ہیں بحسب النوع، پس مرکبات موضوع ہیں نوع کے اعتبار سے پس جب استعمال کیا جائے گا مرکب کو غیر موضوع لہ میں تو ضروری ہے کہ ہو یہ کسی علاقہ کی وجہ سے، پس اگر وہ علاقہ مشابہت کا ہو تو استعارہ ہے ورنہ غیر استعارہ ہے اور یہ بکثرت ہے کلام میں، جیسے وہ خبر یہ جملے جو مستعمل نہ ہوں اخبار میں، اور جب شائع ہو جائے اس کا استعمال یعنی مجاز مرکب کا اس طرح یعنی بطریق استعارہ تو نام رکھا جاتا ہے اس کا مثل، اور اسی وجہ سے یعنی کہ مثل وہ تمثیل ہے جو عام ہو اس کا استعمال علی سبیل الاستعارہ تو تغیر نہیں کیا جاتا ہے مثلوں میں کیونکہ استعارہ کے لیے ضروری ہے کہ لفظ مشبہ بہ مستعمل ہو مشبہ میں، پس اگر متغیر کر دیا جائے مثل کو تو نہ رہے گا لفظ مشبہ بہ بعینہ، پس نہ ہوگا استعارہ، پس مثل بھی نہ ہوگا، اور اسی وجہ سے التفات نہیں کیا جاتا ہے مثلوں میں مواقع استعمال کی طرف تذکیر، تانیث، افراد، تثنیہ اور جمع ہونے کے اعتبار سے بلکہ دیکھا جاتا ہے ان کے موارد کی طرف جیسے کہا جائے اس شخص سے جس نے ایسی شی طلب کی ہو جس کو وہ اس سے پہلے ہی ضائع کر چکا ہو "بِالصَّیْفِ ضَیَّعْتِ اللَّبَنَ" تاءِ خطاب کے کسرہ کے ساتھ، کیونکہ یہ خطاب دراصل ایک عورت سے کیا گیا ہے۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ کی عبارت "وَاَمَّا الْمَجَازُ الْمُرَکَّبُ الخ" معطوف ہے "اَمَّا الْمُفْرَدُ فَهُوَ الْکَلِمَۃُ الخ" پر۔ یعنی مجاز کی دو قسمیں ہیں، مجاز مفرد، مجاز مرکب۔ اب تک مجاز مفرد اور اس کی دو قسموں (مجاز مرسل اور استعارہ) کی تفصیل بیان فرما رہے تھے، اب یہاں سے مجاز کی دوسری قسم یعنی مجاز مرکب کی تعریف اور تقسیم کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

مجاز مرکب وہ مرکب لفظ ہے جسے اس معنی (مجازی معنی) میں بغرض مبالغہ فی التشبیہ استعمال کیا گیا ہو جس معنی کی اس لفظ کے اصلی معنی کے ساتھ تشبیہ تمثیل کے طور پر دی گئی ہو۔ اصلی معنی سے مراد وہ معنی ہے جس پر مذکورہ لفظ مطابقۃً دلالت کرے یعنی لفظ کا حقیقی اور موضوع لہ معنی۔

مطلب یہ ہے کہ چند امور سے اخذ شدہ مرکب ہیئت کو اسی طرح دوسری مرکب ہیئت کے ساتھ تشبیہ دی جائے، پھر دعوی کیا جائے کہ ہیئت مشبہ، مشبہ بہ کی جنس سے ہے، اور ہیئت مشبہ بہ کو ذکر کیا جائے اور ہیئت مشبہ مراد لی جائے، جیسے اپنے کسی کام کے انجام کے بارے میں متردد شخص کے بارے میں کہا جائے "اِنِّیْ اَرَاکَ تُقَدِّمُ رِجْلًا وَتُؤَخِّرُ اُخْرٰی" جو شخص اپنے کسی کام کے انجام کے بارے میں متردد ہوتا ہے کبھی اپنے اس کام کے بارے میں عزم کر کے اس کی طرف بڑھتا ہے اور کبھی اس سے رک جاتا ہے اس کے اس تردد سے ماخوذ صورت اور ہیئت مشبہ ہے، اور وہ شخص جو اپنی جگہ سے حرکت کرنا چاہتا ہے ایک پاؤں کو آگے بڑھاتا ہے پھر پشیمان ہو کر دوبارہ اسی پاؤں کو پیچھے کی طرف لوٹاتا ہے اس کے اس تردد سے ماخوذ ماہیت اور صورت مشبہ بہ ہے، اور وجہ شبہ کبھی آگے بڑھنے اور کبھی پیچھے ہٹنے سے ماخوذ ہیئت مرکبہ ہے جو متعدد امور سے ماخوذ ہے۔ پس قائل نے اپنے اس کلام کو پہلی صورت اور ہیئت میں استعمال کیا جو کلام دوسری صورت اور ہیئت پر مطابقۃً دلالت کرتا ہے، لہذا یہ مجاز مرکب ہے۔

(۲) مجاز مرکب کو تمثیل علی سبیل الاستعارہ کہتے ہیں، اسے تمثیل اس لیے کہتے ہیں کہ اس کی وجہ شبہ متعدد امور سے ماخوذ ہے اور اسے علی سبیل الاستعارہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ذکر مشبہ بہ کا ہے اور مراد مشبہ ہے، اور استعارہ کی یہی شان ہوتی ہے کہ اس میں ذکر مشبہ بہ کا ہوتا ہے اور مراد مشبہ ہوتا ہے۔ اور کبھی اسے صرف تمثیل بھی کہتے ہیں علی سبیل الاستعارہ کی قید نہیں لگاتے ہیں۔

(۳) سوال یہ ہے کہ تشبیہ کی ایک قسم کو بھی تمثیل کہتے ہیں تو تمثیل علی سبیل الاستعارہ کا نام صرف تمثیل رکھنے کی صورت میں تو اس تمثیل اور تشبیہ والی تمثیل میں التباس آتا ہے؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ اس بارے میں اصطلاح یہ ہے کہ جہاں تمثیل بلا قید ذکر ہو تو اس سے استعارہ مذکورہ مراد ہوتا ہے، اور جہاں تشبیہ والی تمثیل مراد ہوتی ہے وہاں اس کے ساتھ لفظ تشبیہ ذکر کیا جاتا ہے کہتے ہیں تشبیہ تمثیل یا تشبیہ تمثیلی۔

(۴) شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ نے مجاز مرکب کی تعریف کرتے ہوئے کہا ''اَلْمَجَازُ الْمُرَكَّبُ هُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ الخ ''جس میں مسند اور مسند الیہ دونوں معرفہ ہیں، اور قاعدہ ہے کہ ان دونوں کی تعریف حصر کا فائدہ دیتی ہے، پس یہاں حصر کا مطلب یہ ہوگا کہ مجاز مرکب صرف استعارہ میں پایا جاتا ہے غیر میں نہیں پایا جاتا ہے۔ حالانکہ یہ حقیقت کے خلاف ہے کیونکہ مجاز مرکب میں کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ اس میں مشابہت کا علاقہ نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ مرکبات بھی مفردات کی طرح موضوع ہوتے ہیں، البتہ مفردات میں وضع شخصی ہوتی ہے یعنی وضع خاص لفظ کے ساتھ مربوط ہوتی ہے خواہ معنی اس کا جزئی ہو جیسے لفظ زید، اور یا کلی ہو جیسے لفظ انسان موضوع ہے حیوان ناطق کے لیے۔ اور مرکبات میں وضع نوعی ہوتی ہے یعنی واضع کی نظر میں کوئی خاص لفظ نہیں ہوتا ہے بلکہ قانون کلی کو پیش نظر رکھتا ہے مثلاً اسمیہ جملوں کو ثبوت اور دوام کے لیے وضع کیا ہے، اور افعال کو حدث پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا ہے، پس مفرد کی طرح جب مرکب غیر موضوع لہ معنی میں استعمال ہوتا ہے تو یہ مجاز ہوگا مثلاً جملہ ماضویہ زمانہ مستقبل کے لیے استعمال ہو تو یہ مجاز ہوگا جیسے ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ﴾ [سورۂ واقعہ: ۱] (جب واقع ہو جائے واقع ہونے والی) میں فعل ماضی بمعنی مستقبل ہے۔ اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ مجاز میں علاقہ کا ہونا ضروری ہے تو اگر علاقہ مشابہت کا ہو تو ایسا مجاز مفرد میں استعارہ کہلاتا ہے اور مرکب میں تمثیل علی سبیل الاستعارہ کہلاتا ہے، اور اگر علاقہ مشابہت کا نہ ہو تو مفرد میں ایسے مجاز کو مجاز مرسل کہتے ہیں، اور مرکب میں چاہیے کہ اسے مجاز مرسل مرکب کا نام دیا جائے۔

اور اس طرح کے مرکبات کی تعداد بہت زیادہ ہے جو غیر موضوع لہ معنی میں استعمال ہوتے ہیں مگر ان میں علاقہ مشابہت کا نہیں پایا جاتا ہے جیسا کہ وہ خبریہ جملے جو خبر دینے کے لیے مستعمل نہ ہوں بلکہ تحسر اور افسوس کے اظہار کے لیے ہوں جیسے حضرت مریم کی ماں نے کہا تھا ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾ [سورۂ آل عمران: ۳۶] (اے رب! میں نے تو اس کو لڑکی جنی) ظاہر ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کو خبر دینا مقصود نہیں ہے کیونکہ وہ تو علیم وخبیر ہیں، بلکہ تحسر اور افسوس کا اظہار مقصود ہے، لہذا یہ مجاز مرسل مرکب ہے استعارہ نہیں ہے کیونکہ علاقہ مشابہت کا نہیں ہے بلکہ علاقہ لزوم کا ہے اس لیے کہ اظہار افسوس اخبار کے لیے لازم ہے۔ پس مصنفؒ کے کلام سے

جو مرکبات کا استعارہ میں انحصار مفہوم ہوتا ہے وہ درست نہیں ہے۔

(۵) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مجاز مرکب بالاستعارہ کا استعمال جب تک کہ کثرت سے نہ ہوا ہو تو اسے اسی نام (مجاز مرکب بالاستعارہ) کے ساتھ یاد کیا جاتا ہے۔ پھر جب اس کا استعمال کثرت سے ہونا شروع ہو جائے حتیٰ کہ عوام بھی اس کا استعمال کرنا شروع کر دے تو پھر اسے ''مَثَل'' کہتے ہیں جس کو عرف میں ''ضَربُ المَثَل'' کہتے ہیں۔ پس جب یہ ثابت ہوا کہ ''مَثَل'' اصل میں وہی تمثیل ہے جس کا علیٰ سبیل الاستعارہ استعمال کثرت سے ہوا ہے تو اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اس میں معمولی تغیر و تبدل بھی نہ لایا جائے بلکہ پہلی مرتبہ یہ جس طرح استعمال ہوا ہے بعینہ اسی طرح اسے نقل کیا جائے کیونکہ جب یہ اصل میں استعارہ ہے تو استعارہ میں ضروری ہے کہ لفظ مشبہ بہ مشبہ میں مستعمل ہو، پس اگر ''مَثَــــــل'' میں تغیر و تبدل لایا جائے تو مثل بعینہ مشبہ بہ کا لفظ نہ ہوگا جو مشبہ میں مستعمل ہو، لہٰذا استعارہ بھی نہ ہوگا کیونکہ استعارہ میں مشبہ بہ کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور مشبہ مراد ہوتا ہے، تو مثل بھی نہ ہوگی کیونکہ مثل اصل میں استعارہ ہے۔

(۶) اور مثل میں تغیر و تبدل نہ لانے کی وجہ یہ ہے کہ امثال میں ان کے موجودہ محل استعمال کی طرف التفات نہیں کیا جاتا ہے یعنی محل استعمال کی تذکیر، تانیث، افراد، تثنیہ اور جمع کا اعتبار نہ کیا جائے گا بلکہ اس کی اصل جائے ورود اور جائے استعمال کو دیکھا جائے گا، وہاں اگر لفظ مؤنث ہو تو اب بھی اسے مؤنث استعمال کیا جائے گا اگرچہ اب مذکر کے لیے مستعمل ہو، جیسا کہ مشہور ہے کہ ایک جوان عورت (دسوس بنت لقیط ابن زرارہ) نے ایک بوڑھے سرمایہ دار شخص (عمرو بن عولیس) سے نکاح کیا تھا، عورت نے اس کے بڑھاپے سے تنگ آکر گرمی کے موسم میں اس سے طلاق کا مطالبہ کر دیا، بوڑھے نے طلاق دیدی۔ عورت نے جا کر ایک تنگ دست و فقیر جوان (عمرو بن معبد بن زرارہ) سے نکاح کیا، پھر سردی کے موسم میں قحط سے تنگ آکر اپنے سابقہ بوڑھے شوہر کے پاس آئی اور اس سے کچھ دودھ مانگا، بوڑھے نے کہا ''فِي الصَّيفِ ضَيَّعتِ اللَّبَنَ'' گرمی کے موسم میں تو نے دودھ کو ضائع کر دیا۔ عورت نے اپنے جوان شوہر پر ہاتھ رکھ کر کہا ''مَذقٌ هٰذا خَيرٌ مِنْ لَبَنِ ذَالِكَ'' اس جوان کا تھوڑا سا پانی ملا ہوا دودھ اور اس کا جمال و جوانی اس بوڑھے اور اس کے بہت سے دودھ سے بہتر ہے۔ اب یہ ضرب المثل ہے اب اسے ہر اس شخص کے لیے بولا جاتا ہے جس نے کوئی چیز ضائع کر دی ہو اور اب اسی شی کو آپ سے طلب کر رہا ہو، تو اگرچہ یہ شخص مذکر ہو پھر بھی اس کے لیے صیغہ مونث (ضَيَّعتِ) استعمال کیا جائے گا کیونکہ یہ جملہ اپنے مورد (پہلی مرتبہ استعمال کی جگہ) میں مؤنث کے لیے استعمال ہوا ہے۔

(۱) فَصْلٌ فِیْ بَیَانِ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْکِنَایَةِ وَالْاِسْتِعَارَةِ التَّخْیِیْلِیَّةِ

وَلَمَّا کَانَتَا عِنْدَ الْمُصَنِّفِ اَمْرَیْنِ مَعْنَوِیَّیْنِ غَیْرَ دَاخِلَیْنِ فِیْ تَعْرِیْفِ الْمَجَازِ اَوْرَدَلَهُمَا فَصْلًا عَلٰی حِدَةٍ لِیَسْتَوْفِیَ الْمَعَانِیَ الَّتِیْ یُطْلَقُ عَلَیْهَا لَفْظُ الْاِسْتِعَارَةِ (۲) فَقَالَ قَدْ یُضْمَرُ التَّشْبِیْهُ فِی النَّفْسِ اَیْ فِیْ نَفْسِ مَعْنَی اللَّفْظِ اَوْنَفْسِ الْمُتَکَلِّمِ فَلَا یُصَرَّحُ بِشَیْئٍ مِنْ اَرْکَانِهٖ سِوَی الْمُشَبَّهِ ☆ وَاَمَّا وُجُوْبُ ذِکْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ فَاِنَّمَا هِیَ فِی التَّشْبِیْهِ الْمُصْطَلَحِ وَقَدْ عَرَفْتَ اَنَّهٗ غَیْرُ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْکِنَایَةِ وَیَدُلُّ عَلَیْهِ اَیْ عَلٰی ذَالِکَ التَّشْبِیْهِ الْمُضْمَرِ فِی النَّفْسِ بِاَنْ یُثْبَتَ لِلْمُشَبَّهِ اَمْرٌ مُخْتَصٌّ بِالْمُشَبَّهِ بِهٖ مِنْ غَیْرِ اَنْ یَکُوْنَ هُنَاکَ اَمْرٌ مُتَحَقِّقٌ حِسًّا اَوْعَقْلًا یُطْلَقُ عَلَیْهِ اِسْمُ ذَالِکَ الْاَمْرِ فَیُسَمَّی التَّشْبِیْهُ الْمُضْمَرُ فِی النَّفْسِ اِسْتِعَارَةً بِالْکِنَایَةِ اَوْمَکْنِیًّا عَنْهَا اَمَّا الْکِنَایَةُ فَلِاَنَّهٗ لَمْ یُصَرَّحْ بِهٖ بَلْ اِنَّمَا دَلَّ عَلَیْهِ بِذِکْرِ خَوَاصِّهٖ وَلَوَازِمِهٖ وَاَمَّا الْاِسْتِعَارَةُ فَمُجَرَّدُ تَسْمِیَةٍ خَالِیَةٍ عَنِ الْمُنَاسَبَةِ. (۳) وَیُسَمّٰی اِثْبَاتُ ذَالِکَ الْاَمْرِ الْمُخْتَصِّ بِالْمُشَبَّهِ بِهٖ لِلْمُشَبَّهِ اِسْتِعَارَةً تَخْیِیْلِیَّةً لِاَنَّهٗ قَدْ اُسْتُعِیْرَ لِلْمُشَبَّهِ ذَالِکَ الْاَمْرُ الَّذِیْ یَخْتَصُّ بِالْمُشَبَّهِ بِهٖ وَبِهٖ یَکُوْنُ کَمَالُ الْمُشَبَّهِ بِهٖ اَوْقِوَامُهٗ فِیْ وَجْهِ الشَّبَهِ لِیُخَیَّلَ اَنَّ الْمُشَبَّهَ مِنْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ (۴) کَمَا فِیْ قَوْلِ الْهُذَلِیِّ شعر: وَاِذَا الْمَنِیَّةُ اَنْشَبَتْ اَیْ اَعْلَقَتْ اَظْفَارَهَا :: اَلْفَیْتَ کُلَّ تَمِیْمَةٍ لَاتَنْفَعُ. اَلتَّمِیْمَةُ الْخَرَزَةُ الَّتِیْ تُجْعَلُ مُعَاذَةً اَیْ اِذَا اَعْلَقَ الْمَوْتُ مِخْلَبَهٗ فِیْ شَیْئٍ لِیَذْهَبَ بِهٖ بَطَلَتْ عِنْدَهُ الْحِیَلُ شَبَّهَ الْهُذَلِیُّ فِیْ نَفْسِهِ الْمَنِیَّةَ بِالسَّبُعِ فِیْ اِغْتِیَالِ النُّفُوْسِ بِالْقَهْرِ وَالْغَلَبَةِ مِنْ غَیْرِ تَفْرِقَةٍ بَیْنَ نَفَّاعٍ وَضَرَّارٍ وَلَارِقَّةٍ لِمَرْحُوْمٍ وَلَابُقْیَا عَلٰی ذِیْ فَضِیْلَةٍ فَاَثْبَتَ لَهَا اَیْ لِلْمَنِیَّةِ الْاَظْفَارَ الَّتِیْ لَایُکْمَلُ ذَالِکَ الْاِغْتِیَالُ فِیْهِ اَیْ فِی السَّبُعِ بِدُوْنِهَا تَحْقِیْقًا لِلْمُبَالَغَةِ فِی التَّشْبِیْهِ فَتَشْبِیْهُ الْمَنِیَّةِ بِالسَّبُعِ اِسْتِعَارَةٌ بِالْکِنَایَةِ وَاِثْبَاتُ الْاَظْفَارِ لَهَا اِسْتِعَارَةٌ تَخْیِیْلِیَّةٌ. (۵) وَکَمَا فِیْ قَوْلِ الْآخَرِ شعر: وَلَئِنْ نَطَقْتُ بِشُکْرِ بِرِّکَ مُفْصِحًا :: فَلِسَانُ حَالِیْ بِالشِّکَایَةِ اَنْطَقُ، شَبَّهَ الْحَالَ بِاِنْسَانٍ مُتَکَلِّمٍ فِی الدَّلَالَةِ عَلَی الْمَقْصُوْدِ وَهُوَ اِسْتِعَارَةٌ بِالْکِنَایَةِ فَاَثْبَتَ لَهَا اَیْ لِلْحَالِ اللِّسَانَ الَّذِیْ بِهٖ قِوَامُهَا اَیْ قِوَامُ الدَّلَالَةِ فِیْهِ اَیْ الْاِنْسَانِ الْمُتَکَلِّمِ وَهٰذَا الْاِثْبَاتُ اِسْتِعَارَةٌ تَخْیِیْلِیَّةٌ.

ترجمه: یہ فصل استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخیلیہ کے بیان میں ہے۔ اور چونکہ یہ دونوں مصنفؒ کے نزدیک امور معنوی ہیں داخل نہیں ہیں مجاز کی تعریف میں اس لیے لے آیا ان کے لیے علیحدہ فصل، تا کہ ان تمام معانی کا استیفاء کر سکے جن پر اطلاق ہوتا ہے لفظ استعارہ کا، پس کہا کبھی مضمر رکھا جاتا ہے تشبیہ کو نفس میں، یعنی نفس معنی لفظ میں یا نفس متکلم میں پس تصریح نہیں کی جاتی ان کے ارکان میں سے کسی کی سوا مشبہ کے، اور بہر حال ضروری ہونا مشبہ بہ کے ذکر کا تو وہ تشبیہ اصطلاحی میں ہے، اور آپ جان چکے کہ تشبیہ اصطلاحی غیر ہے استعارہ بالکنایہ کا اور دلالت کرائی جاتی ہے اس پر یعنی اس تشبیہ مضمر فی النفس پر یوں کہ ثابت کر دیا جاتا ہے مشبہ کے لیے ایک ایسا امر جو مختص ہو مشبہ بہ کے ساتھ بغیر اس کے کہ ہو وہاں کوئی امر متحقق حساً یا عقلاً جس پر اطلاق کیا جائے اس امر کے نام کا، پس نام

رکھا جاتا ہے تشبیہ مضمر فی النفس کا استعارہ بالکنایہ یا مکنیہ عنہا، بہر حال کنایہ تو اس لیے کہ اس کی تصریح نہیں کی گئی ہے بلکہ دلالت کرائی گئی ہے اس پر اس کے خواص اور لوازم کے ذکر سے، اور بہر حال استعارہ تو یہ محض نام رکھنا ہے جو خالی ہے مناسبت سے اور نام رکھا جاتا ہے اس امر کا جو مختص ہے مشبہ بہ کے ساتھ مشبہ کے لیے استعارہ تخییلیہ کیونکہ مستعار لیا گیا ہے مشبہ کے لیے وہ امر جو مختص ہے مشبہ بہ کے ساتھ اور اسی سے ہوتا ہے کمال مشبہ بہ کا یا قوام اس کا وجہ شبہ میں تا کہ یہ خیال کیا جائے کہ مشبہ جنس مشبہ بہ سے ہے جیسے ہذلی کے قول میں ہے، "وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ" یعنی گاڑ دے "أَظْفَارَهَا:: أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ" تمیمہ وہ پتھر جس کو تعویذ بنالیا جائے یعنی جب موت گاڑ دے اپنے پنجے کسی شی میں تا کہ اس کو ختم کر دے تو بے کار ہو جاتے ہیں اس وقت تمام حیلے، تشبیہ دی ہے ہذلی نے اپنے دل میں موت کو درندہ کے ساتھ جانوں کو ہلاک کرنے میں قہر اور غلبہ کے ساتھ بغیر فرق کیے نافع اور مضر کے اور بغیر مہربانی کیے قابل رحم پر اور بغیر رحم کیے صاحب فضیلت پر، پس ثابت کیا ہے اس کے لیے یعنی موت کے لیے ایسے "أَظْفَار" کہ نہیں تام ہو سکتا ہے یا اچانک ہلاک کرنا اس میں یعنی درندہ میں ان کے بغیر مبالغہ کو ثابت کرنے کے لیے تشبیہ میں، پس تشبیہ دینا موت کو درندہ کے ساتھ استعارہ بالکنایہ ہے اور اثبات "أَظْفَار" اس کے لیے استعارہ تخییلیہ ہے۔ اور جیسے دوسرے کے قول میں ہے "وَلَئِنْ نَطَقْتُ بِشُكْرِ بِرِّكَ مُفْصِحًا:: فَلِسَانُ حَالِي بِالشِّكَايَةِ أَنْطَقُ" شاعر نے حال کو انسان متکلم کے ساتھ تشبیہ دی ہے مقصود پر دلالت کرنے میں اور یہ استعارہ بالکنایہ ہے، پھر ثابت کیا اس کے لیے یعنی حال کے لیے زبان کو جس کی وجہ سے قوام ہے اس کا یعنی دلالت کا قوام ہے انسان متکلم میں اور یہ اثبات استعارہ تخییلیہ ہے۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ نے اس سے پہلے استعارہ تصریحیہ اور اس کی فروعات کی تفصیل بیان فرمائی۔ اب اس فصل میں دیگر دو استعارات یعنی استعارہ مکنیہ اور استعارہ تخییلیہ کی تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے، پس چاہیے تھا کہ ان دو کو بھی استعارہ تصریحیہ کی طرح مجاز کے عنوان کے تحت ذکر کرتے؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک یہ دو استعارات امور معنویہ کے قبیل سے ہیں یعنی متکلم کے نفس کے ساتھ قائم افعال ہیں، جبکہ مجاز الفاظ کے عوارض میں سے ہے، لہذا یہ دو مجاز میں شامل نہیں ہیں اس لیے ان کو علیحدہ ذکر کیا۔ ان دو کی تفصیل یہاں اس لیے ذکر کی ہے تا کہ لفظ استعارہ کا جن امور پر علی سبیل الاشتراک اطلاق ہوتا ہے ان سب کی تفصیل سامنے آجائے، اور وہ امور جن پر استعارہ کا اطلاق ہوتا ہے تین ہیں یعنی استعارہ تصریحیہ، تخییلیہ اور مکنیہ۔ جن میں سے استعارہ تصریحیہ کی تفصیل گذر چکی ہے بقیہ دو کی تفصیل یہاں بیان کی جائے گی۔

(۲) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ استعارہ مکنیہ میں تشبیہ مضمر فی النفس ہوتی ہے یعنی متکلم اپنے دل میں ایک شی کو دوسری شی کیساتھ تشبیہ دیتا ہے اور مشبہ کے سوا تشبیہ کے دیگر تمام ارکان (مشبہ بہ، ادات اور وجہ شبہ) کو ذکر نہیں کرتا ہے، البتہ اپنے نفس میں مضمر تشبیہ پر اس طرح دلالت کراتا ہے کہ مشبہ بہ کے ساتھ مختص امر کو مشبہ کے لیے ثابت کرتا ہے، اور مشبہ میں کوئی ایسا امر حساً یا عقلاً متحقق نہیں ہوتا ہے کہ

جس پر مشبہ بہ کے ساتھ مختص امر کا اطلاق ہو سکے، تو اس قسم کی مضمر فی النفس تشبیہ کو استعارہ بالکنایہ یا مکنیہ عنہا کہتے ہیں۔ اس قسم کی تشبیہ کو مکنیہ کہنے کی وجہ تو یہ ہے کہ اس میں تشبیہ صریح نہیں ہوتی ہے کنائی ہوتی ہے یوں کہ مشبہ بہ کے کسی خاصہ اور لازم کو ذکر کر کے تشبیہ پر دلالت کرائی جاتی ہے۔ باقی اسے استعارہ کہنے کی کوئی خاص وجہ نہیں ہے لہذا یہ بغیر کسی مناسبت کے نام ہے کیونکہ مصنفؒ کے نزدیک اس میں تشبیہ مضمر فی النفس ہوتی ہے ایک شی استعارۃً بمعنی دوسری شی نہیں ہے کہ اسے استعارہ کہا جائے۔

☆ "قوله اَمَّا وُجُوبُ ذِكْرِ الْمُشَبَّهِ الخ" سے شارحؒ سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ باب تشبیہ میں گذر چکا کہ تشبیہ میں مشبہ بہ کو ذکر کرنا واجب ہے، پھر ماتنؒ کا یہ کہنا کیسا صحیح ہوگا کہ استعارہ مکنیہ میں مشبہ کے علاوہ دیگر ارکان ذکر نہ ہوں گے؟ جواب یہ ہے کہ مشبہ بہ کا ذکر تشبیہ اصطلاحی میں واجب ہے، مطلق تشبیہ میں ضروری نہیں ہے، اور تشبیہ اصطلاحی وہ ہے جو علی وجہ الاستعارہ نہ ہو بلکہ اس میں ادات کے ذریعہ تشبیہ پر دلالت کرائی جاتی ہے اور مشبہ بہ اپنے حقیقی معنی میں ہوتا ہے، اور تشبیہ علی وجہ الاستعارہ میں مشبہ بہ اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہوتا ہے بلکہ بمعنی مشبہ ہوتا ہے۔

(۳) اور مشبہ بہ کے ساتھ مختص امر کو مشبہ کے لیے ثابت کرنے کو استعارہ تخییلیہ کہتے ہیں، استعارہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کے ساتھ مختص امر کو عاریۃً مشبہ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، اور تخییلیہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جو امر مشبہ بہ کے ساتھ خاص تھا اس کو مشبہ میں عاریۃً استعمال کر کے سامع کو یہ خیال دلانا چاہتا ہے کہ مشبہ مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ مشبہ بہ کے ساتھ مختص امر کی وجہ سے مشبہ بہ وجہ شبہ میں کامل ہوتا ہے چنانچہ آنے والے دو شعروں میں سے پہلے شعر میں مذکورہ امر کی وجہ سے مشبہ بہ وجہ شبہ میں کامل ہے، اور یا مشبہ بہ میں وجہ شبہ کا حصول اور وجود اسی امر کے ساتھ مربوط ہوتا ہے چنانچہ دوسرے شعر میں مشبہ بہ میں وجہ شبہ کا حصول اسی امر کے ساتھ مربوط ہے، تفصیل آگے آرہی ہے۔

(۴) ابو ذویب ہذلی کا شعر ہے جو انہوں نے اپنے پانچ بیٹوں کے ایک دن میں ہلاک ہونے پر پڑا ہے، **شعر** "وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا :: أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ" (اور جب موت گاڑ دے اپنے ناخن، تو تُو پائے گا ہر تعویذ کو کہ فائدہ نہیں دیتا) یعنی جب موت اپنے ناخن کسی شی میں گاڑ دے تا کہ اس کو ہلاک کر دے تو اس کو بچانے کے لیے کئے گئے تمام حیلے اور منصوبے ناکام ہو جاتے ہیں۔ دیکھیں ہذلی نے دل ہی دل میں موت کو درندہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے، اور وجہ شبہ نفوس کو اس فرق کے بغیر کہ کون مفید ہے اور کون مضر ہے قہراً و غلبۃً اس طرح ہلاک کرنا ہے کہ نہ مستحق رحم پر دل نرم ہو اور نہ فضیلت والے پر رحم آئے۔ پھر مشبہ (موت) کے لیے مشبہ بہ (درندہ) کا خاصہ (اَظْفَار) ثابت کیا ہے جو کہ استعارہ تخییلیہ ہے اور "اَظْفَار" درندہ کا ایسا خاصہ ہے جس کے بغیر درندہ میں صفت اہلاک کمال کو نہیں پہنچتی ہے۔ پھر "اَظْفَار" کو موت کے لیے ثابت کیا ہے تا کہ تشبیہ میں مبالغہ ثابت ہو۔ پس موت کو درندہ کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہے اور "اَظْفَار" کو موت کے لیے ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے۔

"تَمِيمَةٌ" دورِ جاہلیت میں ایک قسم کے دریائی کیڑے کے ہڈی کی مانند خول سے تعویذ بناتے تھے اور بچوں کے گلے

میں لٹکا دیتے تھے تاکہ ان کے گمان کے مطابق بچہ نظر بد اور جنات کے اثر سے محفوظ رہے۔"معاذة، تعویذ، عوذة" تینوں کا ایک معنی ہے۔

(۵) دوسری مثال ایک نامعلوم شاعر کا شعر ہے۔ شعر: "وَلَئِنْ نَطَقْتُ بِشُكْرِ بِرِّكَ مُفْصِحًا :: فَلِسَانُ حَالِيْ بِالشِّكَايَةِ أَنْطَقُ" (اور اگر میں بولوں تیرے احسان کے شکر کے ساتھ فصیح انداز سے، تو میرے حال کی زبان تیری شکایت کرنے میں زیادہ بولنے والی ہے) جس میں حال کو انسان متکلم کے ساتھ تشبیہ دی ہے، حال مشبہ ہے اور مذکور ہے اور انسان متکلم مشبہ بہ ہے جو ذکر نہیں ہے، لہذا یہ استعارہ مکنیہ ہے، اور وجہ شبہ انسان متکلم اور حال میں سے ہر ایک کا مقصود پر دلالت کرنا ہے۔ پھر حال کے لیے لسان (زبان) کو ثابت کیا جس کے ذریعہ سے انسان متکلم سے دلالت کا حصول ہوتا ہے، پس لسان کو حال کے لیے ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے۔

ف:۔ دونوں مثالوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی مثال میں مشبہ کے لیے مشبہ بہ کے جس لازم کو ثابت کیا ہے وہ ایسا ہے کہ جس کی وجہ سے مشبہ بہ کو وجہ شبہ میں کمال حاصل ہوتا ہے، اور دوسری مثال میں مشبہ کے لیے مشبہ بہ کے جس لازم (لسان) کو ثابت کیا ہے وہ ایسا ہے کہ مشبہ بہ میں وجہ شبہ کا حصول اور وجود اسی کے ساتھ مربوط ہے۔

"قوامها فيه" میں "فِيْ" بمعنی "مِنْ" ہے اور ضمیر مجرور انسان متکلم کی طرف راجع ہے یعنی لسان وہ شی ہے جس کی وجہ سے انسان متکلم سے دلالت وجود پاتی ہے۔

(۱) فَعَلٰى هٰذَا كُلٌّ مِنْ لَفْظَيِ الْاَظْفَارِ وَالْمَنِيَّةِ حَقِيْقَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ فِيْ مَعْنَاهَا الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَلَيْسَ فِي الْكَلَامِ مَجَازٌ لُغَوِيٌّ وَالْاِسْتِعَارَةُ بِالْكِنَايَةِ وَالْاِسْتِعَارَةُ التَّخْيِيْلِيَّةُ فِعْلَانِ مِنْ اَفْعَالِ الْمُتَكَلِّمِ مُتَلَازِمَانِ اِذِ التَّخْيِيْلِيَّةُ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ قَرِيْنَةً لِلْمَكْنِيَّةِ اَلْبَتَّةَ وَالْمَكْنِيَّةُ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ قَرِيْنَتُهَا تَخْيِيْلِيَّةً اَلْبَتَّةَ (۲) فَمِثْلُ قَوْلِنَا اَظْفَارُ الْمَنِيَّةِ الشَّبِيْهَةِ بِالسَّبُعِ اَهْلَكَتْ فُلَانًا يَكُوْنُ تَرْشِيْحًا لِلتَّشْبِيْهِ كَمَا اَنَّ اَطْوَلَكُنَّ فِيْ قَوْلِهٖ ﷺ اَسْرَعُكُنَّ لُحُوْقًا بِيْ اَطْوَلُكُنَّ يَدًا اَيْ نِعْمَةً تَرْشِيْحٌ لِلْمَجَازِ هٰذَا.

ترجمه:۔ پس اس تفسیر پر ہر ایک لفظ یعنی اظفار اور منیہ حقیقت جو مستعمل ہے اپنے موضوع لہ معنی میں اور نہیں ہے کلام میں مجاز لغوی، اور استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ ہر دو متکلم کے افعال میں سے دو فعل ہیں جو آپس میں متلازم ہیں کیونکہ تخییلیہ میں ضروری ہے کہ ہو قرینہ مکنیہ کے، اور مکنیہ کے لیے ضروری ہے کہ ہو اس کا قرینہ تخییلیہ پس ہمارا قول "اَظْفَارُ الْمَنِيَّةِ الشَّبِيْهَةِ بِالسَّبُعِ اَهْلَكَتْ فُلَانًا" ترشیح تشبیہ ہے جیسا کہ "اَطْوَلُكُنَّ" حضور ﷺ کے ارشاد "اَسْرَعُكُنَّ لُحُوْقًا بِيْ اَطْوَلُكُنَّ يَدًا" میں، یعنی نعمت، ترشیح للمجاز ہے، تحقیق یہی ہے۔

تشریح:۔ (۱) شارحؒ نے مصنفؒ کے مسلک کے مطابق ماقبل پر تفریع کرتے ہوئے دو باتوں کو ثابت کیا ہے۔ (۱) کہ مذکورہ بالا دو استعاروں میں مجاز لغوی نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ "مَنِيَّة" اور "اَظْفَار" میں سے ہر ایک اپنے موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے۔ (۲) کہ

استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ دونوں متکلم کے افعال ہیں کیونکہ مکنیہ میں دل ہی دل میں تشبیہ دینا متکلم کا فعل ہے، اور تخییلیہ میں مشبہ بہ کے لازم کو مشبہ کے لیے ثابت کیا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ بھی متکلم کا فعل ہے۔ اور دونوں افعال میں تلازم ہے ایک دوسرے کے بغیر نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ ضروری ہے کہ تخییلیہ مکنیہ کے لیے قرینہ ہو، لہذا تخییلیہ کے بغیر مکنیہ نہیں پایا جاسکتا ہے۔ اور مکنیہ کے لیے ضروری ہے کہ اس کا قرینہ تخییلیہ ہو پس تخییلیہ کے بغیر مکنیہ کا وجود معلوم نہیں ہوسکتا ہے، لہذا مکنیہ بغیر تخییلیہ کے نہیں پایا جاسکتا ہے۔

(۲) سوال یہ ہے کہ مکنیہ اور تخییلیہ میں تلازم کا قول درست نہیں ہے کیونکہ کبھی تخییلیہ بغیر مکنیہ کے پایا جاتا ہے جیسے ''اَظْفَارُ الْمَنِيَّةِ الشَّبِيهَةِ بِالسَّبُعِ اَنْشَبَتْ بِفُلَانٍ'' میں موت کو درندہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے پھر مشبہ بہ (درندہ) کا خاصہ (اَظْفَار) کو موت کے لیے ثابت کیا ہے، تو اس قول میں استعارہ مکنیہ نہیں پایا جارہا ہے کیونکہ اس میں صراحۃً تشبیہ پائی جارہی ہے حالانکہ استعارہ میں تشبیہ صراحۃً نہیں پائی جاتی ہے، البتہ تخییلیہ پایا جارہا ہے کیونکہ مشبہ بہ (سَبُع) کے لازم (اَظْفَار) کو مشبہ (موت) کے لیے ثابت کیا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ان دونوں میں تلازم نہیں پایا جاتا ہے؟

جواب یہ ہے کہ اس قول میں تخییلیہ نہیں بلکہ ترشیح پائی جارہی ہے کیونکہ مشبہ بہ کے لازم کو مشبہ کے لیے ثابت کرنا اگر مکنیہ کے لیے قرینہ کے طور پر ہو تو اسے تخییلیہ کہتے ہیں ورنہ تو ترشیح ہے، اور یہاں چونکہ مکنیہ کے قرینہ کے طور پر نہیں ہے لہذا یہ تخییلیہ نہیں ہے ترشیح ہے، جیسا کہ پیغمبر ﷺ نے اپنی ازواج مطہرات سے کہا ''اَسْرَعُكُنَّ لُحُوقًا بِي اَطْوَلُكُنَّ يَدًا'' جس میں ''يَد'' مجاز مرسل کے طور پر بمعنی نعمت ہے کیونکہ نعمت کا صدور ''يَد'' سے ہوتا ہے، اور ''اَطْوَل'' ماخوذ ہے ''طُوْل'' (بضم الطاء) بمعنی درازے جو ''يَد'' کے مناسبات میں سے ہے، پس یہ ترشیح للمجاز المرسل ہے تخییل نہیں ہے۔ یاد رہے کہ ترشیح مجاز میں پائی جاتی ہے، ترشیحیہ تشبیہ میں بھی پائی جاتی ہے اور استعارہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ ''هٰذَا اَيِ التَّحْقِيقُ هٰذَا'' اس صورت میں ''هٰذَا'' مبتداء محذوف کے لیے خبر ہے۔ اور یا اصل میں ''اِفْهَمْ هٰذَا'' ہے اس صورت میں یہ فعل محذوف کے لیے مفعول ہے۔

(۱) وَلٰكِنْ تَفْسِيرُ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ بِمَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ شَيْءٌ لَا مُسْتَنَدَ لَهٗ فِي كَلَامِ السَّلَفِ وَلَا هُوَ مَبْنِيٌّ عَلٰى مُنَاسَبَةٍ لُغَوِيَّةٍ وَمَعْنَاهَا الْمَاخُوذُ مِنْ كَلَامِ السَّلَفِ هُوَ اَنْ لَا يُصَرَّحَ بِذِكْرِ الْمُسْتَعَارِ بَلْ بِذِكْرِ رَدِيفِهٖ وَلَازِمِهِ الدَّالِّ عَلَيْهِ فَالْمَقْصُودُ بِقَوْلِنَا اَظْفَارُ الْمَنِيَّةِ اِسْتِعَارَةُ السَّبُعِ لِلْمَنِيَّةِ كَاسْتِعَارَةِ الْاَسَدِ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ اِلَّا اَنَّا لَمْ نُصَرِّحْ بِذِكْرِ الْمُسْتَعَارِ اَعْنِي السَّبُعَ بَلِ اقْتَصَرْنَا عَلٰى ذِكْرِ لَازِمِهٖ وَهُوَ الْاَظْفَارُ لِيَنْتَقِلَ مِنْهُ اِلَى الْمَقْصُودِ كَمَا هُوَ شَانُ الْكِنَايَةِ فَالْمُسْتَعَارُ هُوَ لَفْظُ السَّبُعِ الْغَيْرُ الْمُصَرَّحِ بِهٖ وَالْمُسْتَعَارُ مِنْهُ هُوَ الْحَيَوَانُ الْمُفْتَرِسُ وَالْمُسْتَعَارُ لَهٗ هُوَ الْمَنِيَّةُ (۲) قَالَ صَاحِبُ الْكَشَّافِ اِنَّ مِنْ اَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ وَلَطَائِفِهَا اَنْ يَسْكُتُوا عَنْ ذِكْرِ الشَّيْءِ الْمُسْتَعَارِ ثُمَّ يَرْمُزُوا اِلَيْهِ بِذِكْرِ شَيْءٍ مِنْ لَوَازِمِهٖ وَرَوَادِفِهٖ فَيُنَبِّهُوا بِذٰلِكَ الرَّمْزِ عَلٰى مَكَانِهٖ نَحْوُ شُجَاعٌ يَفْتَرِسُ اَقْرَانَهٗ فَفِيهِ تَنْبِيهٌ عَلٰى اَنَّ الشُّجَاعَ اَسَدٌ هٰذَا كَلَامُهٗ وَهُوَ صَرِيحٌ فِي اَنَّ الْمُسْتَعَارَ هُوَ اسْمُ الْمُشَبَّهِ بِهِ الْمَتْرُوكُ صَرِيحًا الْمَرْمُوزُ اِلَيْهِ بِذِكْرِ لَوَازِمِهٖ (۳) وَسَيَجِيءُ الْكَلَامُ عَلٰى مَا ذَكَرَهُ السَّكَّاكِيُّ

ترجمہ:۔ لیکن استعارہ بالکنایہ کی وہ تفسیر جو مصنفؒ نے ذکر کی ایسی ہے کہ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے اسلاف کے کلام میں اور نہ وہ مبنی ہے مناسبت لغویہ پر اور اس کا جو معنی ماخوذ ہے سلف کے کلام سے وہ یہ ہے کہ تصریح نہ کی جائے مستعار کے ذکر کی بلکہ ذکر کیا جائے اس کے ردیف اور لازم کو جو اس پر دال ہے، پس مقصود ہمارے قول "اَظْفَارُ الْمَنِیَّةِ" سے استعارہ ہے سبع کا موت کے لیے جیسے اسد کا استعارہ رجل شجاع کے لیے مگر ہم نے تصریح نہیں کی مستعار یعنی سبع کے ذکر کی، بلکہ اقتصار کیا اس کے لازم یعنی اظفار کے ذکر پر تا کہ انتقال ہو اس سے مقصود کی طرف جیسا کہ یہی شان ہے کنایہ کی، پس مستعار لفظ سبع ہے جس کی تصریح نہیں کی گئی ہے اور مستعار منہ حیوان مفترس ہے اور مستعار لہ موت ہے، کہا ہے صاحب کشاف نے کہ اسرار بلاغت اور اس کے لطائف میں سے یہ ہے کہ خاموشی اختیار کرے شیٔ مستعار کے ذکر سے، پھر اشارہ کیا جائے اس کی طرف اس کے لوازم اور روادف میں سے کسی شیٔ سے پس تنبیہ کی جائے اس سے اس کے مکان پر جیسے "شُجَاعٌ یَفْتَرِسُ اَقْرَانَه" کہ اس میں تنبیہ ہے اس پر کہ شجاع اسد ہے، یہ ان کا کلام ہے، اور یہ صریح ہے اس میں کہ مستعار نام ہے مشبہ بہ کا جو متروک ہے صراحۃً، اشارہ کیا جاتا ہے اس کی طرف اس کے لوازم کے ذکر سے اور عنقریب آئے گا کلام جو ذکر کیا ہے سکاکیؒ نے۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ نے استعارہ مکنیہ کی جو تعریف کی ہے، شارحؒ نے اس پر دو اعتراض کئے ہیں (۱) کہ علماء سلف نے استعارہ مکنیہ کی جو تعریف کی ہے مصنفؒ کی یہ تعریف اس کے مطابق نہیں ہے۔ (۲) کہ مصنفؒ کی تعریف کسی مناسبت لغویہ پر بھی مبنی نہیں ہے کیونکہ تشبیہ مضمر فی النفس کی صورت میں لفظ کا اپنے موضوع لہ معنی سے غیر موضوع لہ معنی کی طرف منقول نہیں ہوتا ہے کہ اس کا نام استعارہ رکھنا مناسب ہو۔

علماء سلف نے استعارہ مکنیہ کی اس طرح تعریف کی ہے کہ مکنیہ وہ ہے جس میں مستعار کو ذکر نہیں کیا جاتا ہے البتہ اس کا ایسا لازم ذکر کیا جاتا ہے جو مستعار پر دال ہوتا ہے مثلاً "اَظْفَارُ الْمَنِیَّةِ نَشَبَتْ بِزَیْدٍ" میں مستعار "اَلسَّبُع" ہے اور "اَظْفَارُ" اس کے لوازم میں سے ہے، خود مستعار مذکور نہیں ہے البتہ اس کے لازم (اَظْفَار) سے اس کا ارادہ کیا گیا ہے جیسا کہ "رَاَیْتُ اَسَدًا فِی الْحَمَّامِ" میں لفظ "اَسَدًا" استعارۃً بمعنی رجل شجاع ہے۔ لیکن "اَظْفَارُ الْمَنِیَّةِ نَشَبَتْ بِزَیْدٍ" اور "رَاَیْتُ اَسَدًا فِی الْحَمَّامِ" میں فرق یہ ہے کہ پہلی مثال میں مستعار (اَلسَّبُع) ذکر نہیں ہے البتہ اس کے مدلول (حیوان مفترس) کے لازم (اَظْفَار) کو ذکر کیا ہے تا کہ اس سے اس شیٔ کی طرف انتقال ہو جس کا استعارہ مقصود ہے یعنی "اَلسَّبُع" کی طرف، جیسا کہ کنایہ کی یہی شان ہوتی ہے کہ اس میں لازم سے ملزوم کی طرف انتقال پایا جاتا ہے۔ جبکہ دوسری مثال میں مستعار (اَسَد) ذکر ہے، اسی فرق کو شارحؒ نے "اِلَّا اَنَّا لَمْ نُصَرِّحْ الخ" سے بیان کیا ہے۔ باقی مستعار اور مستعار منہ میں فرق لفظ اور معنی میں ہے مثلاً مثال مذکور میں لفظ "السَّبُع" مستعار ہے جو صراحۃً ذکر نہیں ہے البتہ اس کے مدلول (حیوان مفترس) کا لازم اس سے کنایہ ہے، اور مستعار منہ حیوان مفترس ہے اور مستعار لہ موت ہے۔

(۲) شارحؒ سلف کے مذہب کی تائید علامہ زمخشری کی عبارت سے کرنا چاہتے ہیں جس سے یہ اشارہ بھی کرنا چاہتے ہیں کہ سلف سے زمخشری اور ان سے پہلے گذرے ہوئے علماء اور ان کے ہم عمر علماء مراد ہیں۔ زمخشری کہتے ہیں کہ اس فن کے اسرار اور لطائف میں سے یہ ہے کہ فصیح بلیغ لوگ لفظ مستعار کے ذکر سے سکوت اختیار کرتے ہیں پھر اس کے لوازم اور مناسبات میں سے کوئی شی ذکر کرتے ہیں جس سے مستعار کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اس طرح وہ لوازم کے ذریعہ مستعار کے مکان (وجود) پر متنبہ کرتے ہیں جیسے "شُجَاعٌ یَفْتَرِسُ اَقْرَانَہ" جس میں مستعار لفظ "اَسَد" ہے جو کہ ذکر نہیں ہے اور اس کے لازم یعنی افتراس کو ذکر کیا ہے اور لفظ شجاع سے اسد مراد ہے قرینہ "یَفْتَرِسُ" ہے۔ پس زمخشری کا مذکورہ کلام اس بات میں صریح ہے کہ مستعار مشبہ بہ کا نام ہے جو صراحۃً مذکور نہیں ہے البتہ اس کے لوازم کو ذکر کر کے اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جیسا کہ علماء سلف کا کلام ماقبل میں ہم ذکر کر چکے۔

(۳) سوال یہ ہے کہ شارحؒ نے یہاں علماء سلف کے مذہب پر اکتفاء کیا ہے علامہ سکاکیؒ کا مذہب کیوں ذکر نہیں کیا ہے؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ سکاکی کے مذہب کی تفصیل آگے آرہی ہے یہاں اسے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

(۱) وَكَذَاقَوْلُ زُهَيْرٍ شِعْرٌ: صَحَا ☆ اَیْ سَلَامَجَازٌ مِنَ الصَّحْوِ خِلَافُ السُّكْرِ اَلْقَلْبُ عَنْ سَلْمٰى وَاَقْصَرَ بَاطِلُهٗ. يُقَالُ اَقْصَرَ عَنِ الشَّيْءِ اِذَااَقْلَعَ عَنْهُ اَیْ تَرَكَهٗ وَامْتَنَعَ عَنْهُ اَیْ اِمْتَنَعَ بَاطِلُهٗ عَنْهُ وَتَرَكَهٗ بِحَالِهٖ وَعُرِّيَ اَفْرَاسُ الصِّبٰى وَرَوَاحِلُه. (۲) اَرَادَ زُهَيْرٌ اَنْ يُبَيِّنَ اَنَّهٗ تَرَكَ مَاكَانَ يَرْتَكِبُهٗ زَمَنَ الْمَحَبَّةِ مِنَ الْجَهْلِ وَالْغَيِّ وَاَعْرَضَ عَنْ مُعَاوَدَتِهٖ فَبَطَلَتْ اٰلَاتُهٗ اَلضَّمِيْرُ فِیْ مُعَاوَدَتِهٖ وَاٰلَاتِهٖ لِمَاكَانَ يَرْتَكِبُهٗ فَشَبَّهَ زُهَيْرٌ فِیْ نَفْسِهِ الصِّبٰى بِجِهَةٍ مِنْ جِهَاتِ الْمَسِيْرِ كَالْحَجِّ وَالتِّجَارَةِ قُضِيَ مِنْهَا اَیْ مِنْ تِلْكَ الْجِهَةِ الْوَطَرُ فَاُهْمِلَتْ اٰلَاتُهَا وَوَجْهُ الشَّبَهِ اَلْاِشْتِغَالُ التَّامُّ وَرُكُوْبُ الْمَسَالِكِ الصَّعْبَةِ فِيْهِ غَيْرَ مُجَالٍ بِمَهْلَكَةٍ وَلَامُحْتَرِزٍ عَنْ مَعْرَكَةٍ وَهٰذَاالتَّشْبِيْهُ الْمُضْمَرُ فِی النَّفْسِ اِسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ فَاَثْبَتَ لَهٗ اَیْ لِلصِّبٰى بَعْضَ مَايَخْتَصُّ بِتِلْكَ الْجِهَةِ اَعْنِی الْاَفْرَاسَ وَالرَّوَاحِلَ الَّتِیْ بِهَاقِوَامُ جِهَةِ الْمَسِيْرِ وَالسَّفَرِ فَاِثْبَاتُ الْاَفْرَاسِ وَالرَّوَاحِلِ اِسْتِعَارَةٌ تَخْيِيْلِيَّةٌ (۳) فَالصِّبٰى عَلٰى هٰذَاالتَّقْدِيْرِ مِنَ الصَّبْوَةِ بِمَعْنَى الْمَيْلِ اِلَى الْجَهْلِ وَالْفُتُوَّةِ يُقَالُ صَبَايَصْبُوْصَبْوَةً وَصُبُوًّااَیْ مَالَ اِلَى الْجَهْلِ وَالْفُتُوَّةِ كَذَافِی الصِّحَاحِ لَامِنَ الصِّبَاءِ بِالْفَتْحِ يُقَالُ صَبِیَ صِبَاءً مِثْلُ سَمِعَ سِمَاعًااَیْ لَعِبَ مِنَ الصِّبْيَانِ (۴) وَيَحْتَمِلُ اَنَّهٗ اَیْ زُهَيْرٌ اَرَادَبِالْاَفْرَاسِ وَالرَّوَاحِلِ دَوَاعِیَ النُّفُوْسِ وَشَهْوَاتِهَاوَالْقُوَى الْحَاصِلَةَ لَهَافِیْ اِسْتِيْفَاءِ اللَّذَّاتِ اَوْ اَرَادَبِهَاالْاَسْبَابَ الَّتِیْ قَلَّمَاتَتَاَخَّذُ فِی اتِّبَاعِ الْغَيِّ اِلَّااَوَانَ الصِّبٰى وَعُنْفُوَانَ الشَّبَابِ مِثْلُ الْمَالِ وَالْمَنَالِ وَالْاَعْوَانِ فَتَكُوْنُ الْاِسْتِعَارَةُ اَیْ اِسْتِعَارَةُ الْاَفْرَاسِ وَالرَّوَاحِلِ تَحْقِيْقِيَّةً لِتَحَقُّقِ مَعْنَاهَاعَقْلًااِذَااُرِيْدَبِهَاالدَّوَاعِیْ وَحِسًّااِذَااُرِيْدَبِهَااَسْبَابُ اِتِّبَاعِ الْغَيِّ مِنَ الْمَالِ وَالْمَنَالِ (۵) مَثَّلَ الْمُصَنِّفُ بِثَلَاثَةِ اَمْثِلَةٍ اَلْاَوَّلُ مَايَكُوْنُ التَّخْيِيْلِيَّةُ اِثْبَاتُ مَابِهٖ كَمَالُ الْمُشَبَّهِ بِهٖ وَالثَّانِیْ مَايَكُوْنُ اِثْبَاتُ مَابِهٖ قِوَامُ الْمُشَبَّهِ بِهٖ وَالثَّالِثُ مَايَحْتَمِلُ التَّخْيِيْلِيَّةَ وَالتَّحْقِيْقِيَّةَ.

ترجمہ:۔ اور اسی طرح زہیر کا یہ شعر ہے "صَحَا" بمعنی سلا مجازاً صحو سے ہے جو خلاف ہے نشہ کا "اَلْقَلْبُ عَنْ سَلْمٰی وَاَقْصَرَ بَاطِلُهٗ" "اَقْصَرَ عَنِ الشَّیْئِ" اس وقت کہا جاتا ہے جب اس سے دور ہو یعنی اس کو ترک کر دے اور رک جائے اس سے یعنی رک گیا عشق کا خیال اس سے اور چھوڑ دیا اس کو اپنے حال پر "وَعُرِّیَ اَفْرَاسُ الصِّبٰی وَرَوَاحِلُهٗ" زہیر نے ارادہ کیا ہے کہ یہ بیان کرے کہ میں ان چیزوں کو چھوڑ دیا جن کا ارتکاب کرتا تھا میں محبت کے زمانے میں یعنی جہالت اور گمراہی اور اعراض کیا اس کی طرف لوٹنے سے پس معطل ہو گئے اس کے آلات، "مُعَاوَدَتِهٖ" اور "آلاتہ" کی ضمیر راجع ہے ان چیزوں کی طرف جن کا وہ ارتکاب کرتا تھا، پس تشبیہ دی زہیر نے اپنے دل میں صبیٰ کو سفر کی جہات مثلاً حج اور تجارت وغیرہ میں ایسی جہت کے ساتھ جس سے غرض پوری ہو گئی ہو یعنی اس جہت سے اس کی ضروری پوری ہو گئی، پس اس نے معطل چھوڑ دئے اس کے اسباب، اور وجہ شبہ پورے طور پر مشغول ہونا اور سوار ہو جانا ہے سفر کے دشوار گذار راستوں میں ہلاکت کی پرواہ اور امورِ شاقہ سے احتراز کئے بغیر اور یہ تشبیہ مضمر فی النفس استعارہ بالکنایہ ہے پھر ثابت کیا ہے اس کے لیے یعنی صبیٰ کے لیے وہ امور جو مختص ہیں اس جہت کے ساتھ یعنی افراس اور رواحل کو جن سے قوام ہوتا ہے چلنے اور جہتِ سفر کا، پس ثابت کرنا افراس اور رواحل کو استعارہ تخییلیہ ہے، پس صبیٰ اس تقدیر پر صبوۃ سے ہے بمعنی جہالت اور حصول لذات کی طرف میلان، کہا جاتا ہے "صَبَا، يَصْبُوْ، صَبْوَةً وَصُبُوًّا" یعنی جہالت اور لذت کی طرف مائل ہوا اسی طرح صحاح نامی کتاب میں ہے، نہ کہ "الصباء" بالفتح سے کہا جاتا ہے "صَبِیَ صَبَاءً" جیسے "سَمِعَ سَمَاعاً" بمعنی بچوں کے ساتھ کھیلنا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ انہوں نے یعنی زہیر نے ارادہ کیا افراس اور رواحل سے دواعی نفوس اور شہوات نفوس کا اور ان قوی کا جو نفوس کو حاصل ہوتی ہیں لذتوں کو حاصل کرنے میں، یا ارادہ کیا ہے ان سے ان اسباب کا جو بہت کم اختیار کئے جاتے ہیں گمراہی کے اتباع میں مگر بچپنی اور نئی جوانی کے زمانے میں جیسے مال ومتاع اور مددگار، پس ہوگا استعارہ یعنی افراس ورواحل کا استعارہ تحقیقیہ تحقق معنی کی بناء پر عقلاً جب ارادہ کیا گیا ہو اس سے دواعی کا اور حساً اگر ارادہ کیا گیا ہو ان سے گمراہی کے اتباع کے اسباب کا یعنی مال ومتاع، مثالیں دی ہیں مصنفؒ نے تین مثالیں، اول وہ جس میں اس امر کا اثبات ہے جس سے مشبہ بہ کا کمال ہے دوسرے وہ جس میں اس کا اثبات ہے، جس سے مشبہ بہ کا قوام ہے اور تیسرے وہ جس میں تخییلیہ اور تحقیقیہ ہر دو کا احتمال ہے۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ ماقبل میں استعارہ مکنیہ اور تخییلیہ کی دو مثالیں ذکر کر چکے ہیں۔ یہاں سے ایک اور مثال کو ذکر کرنا چاہتے ہیں، اس تیسری مثال کو ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں تین استعارات کا احتمال ہے یعنی مکنیہ، تخییلیہ اور تصریحیہ۔ زہیر بن ابی سلمیٰ کا شعر ہے، **شعر**: "صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلْمٰی وَاَقْصَرَ بَاطِلُهٗ:: وَعُرِّیَ اَفْرَاسُ الصِّبٰی وَرَوَاحِلُهٗ" (ہوش میں آیا دل سلمیٰ کی محبت سے اور رک گیا اس کی طرف میلان سے، اور ننگے کر دیئے گئے جہالت کے گھوڑے اور اس کے اونٹ) مصنف "اَرَادَ زُهَيْر" سے استعارہ مکنیہ اور تخییلیہ کی وضاحت فرماتے ہیں، اور "وَيَحْتَمِلُ اَنَّهٗ الخ" سے استعارہ تصریحیہ کی وضاحت کرتے ہیں۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے شعر کے الفاظ کی تحقیق کی ہے، فرماتے ہیں "صَحٰی" مشتق ہے "صَحْو" سے جو نشہ کے

بعد ہوش میں آنے کو کہتے ہیں اور اس کا مجازی معنی "سَلا" ہے یعنی عشق کا زائل ہونا۔ "اَلْقَلْبُ" کا الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے "اَیْ قَلْبِیْ"۔ اور "عَنْ سَلْمٰی" بتقدیر مضاف ہے "اَیْ عَنْ حُبِّ سَلْمٰی"۔ "اَقْصَرَ" فعل ہے اور "بَاطِلُهُ" اس کا فاعل ہے، اہل لغت اس فعل کے بارے میں کہتے ہیں کہ اگر اس کا فاعل قدرت اور ارادہ کا مالک ہو تو یہ ہمزہ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے جیسے "اَقْصَرْتُ عَنِ الشَّیْءِ" (میں شی سے رُک گیا)۔ اور اگر اس کا فاعل قدرت اور ارادہ کا مالک نہ ہو تو پھر اسے بغیر ہمزہ ذکر کیا جاتا ہے جیسے "قَصُرْتُ عَنِ الشَّیْءِ" (میں شی سے رُک گیا)۔ چونکہ مذکورہ شعر میں اس کا فاعل (بَاطِلُه) قدرت نہیں رکھتا ہے اس لیے یہاں مجازاً "اَقْصَرَ" بمعنی "قَصُرَ" ہے۔ شارحؒ نے "اَیْ تَرَکَهُ وَامْتَنَعَ عَنْهُ" سے اس کا اصلی معنی بیان کیا ہے، اور "اِمْتَنَعَ بَاطِلُهُ عَنْهُ" سے مجازی معنی بیان کیا ہے۔ "بَاطِلُه" سے مراد دل کا خواہشات کی طرف مائل ہونا ہے۔ اور "عُرِّیَ" فعل مجہول ہے بمعنی ننگا کر دیا گیا، اس کا نائب فاعل "اَلْقَلْب" ہے اور دوسرا مفعول "اَفْرَاسَ الصِّبٰی وَرَوَاحِلَه" ہے۔ اور یا "اَفْرَاسُ الصِّبٰی وَرَوَاحِلُه" نائب فاعل ہے۔ "اَفْرَاس" جمع ہے "فَرَس" کی، اور "رَوَاحِل" جمع ہے "رَاحِلَة" کی بمعنی قوی اونٹ، جس سے حالتِ سفر میں استفادہ کیا جاتا ہے، اور تاء مبالغہ کے لیے ہے۔

(۲) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شاعر کی غرض یہ ہے کہ جوانی اور محبت کے زمانے میں جن جہالتوں اور بے راہ رویوں کا میں ارتکاب کرتا تھا ان کو میں نے ترک کر دیا اور ان کی طرف لوٹنے سے اعراض کر دیا، پس ان کے آلات معطل ہو گئے یعنی جوانی کی جہالتوں کے تمام اسباب (جاہ، دولت، آوارہ قسم کے دوست) معطل ہو گئے۔ شاعر نے دل ہی دل میں اپنی حالت صِبا کی تشبیہ دی ہے ایک طرح کے ایسے سفر کے ساتھ جس سے مسافر کی ضرورت پوری ہو کر اس کا مقصد حاصل ہو جائے تو سفر کے آلات معطل ہو جاتے ہیں مثلاً حج یا تجارت کا سفر ہے جس کے لیے سواری اور زادِ راہ وغیرہ کی ضرورت ہوتی ہے، پھر سفر سے واپسی کے بعد ان آلات کی ضرورت نہیں رہتی ہے۔ پس حالتِ صِبا مشبہ اور حالتِ سفر مشبہ بہ ہے اور وجہ شبہ چند امور سے مرکب ہے، دونوں (حالت صِبا اور سفر) میں کامل طور پر مشغول ہونا، اور دونوں میں سخت اور مشکل راستوں پر خوفِ ہلاکت کے بغیر چلنا، اور کسی معرکہ سے احتراز نہ کرنا۔ چونکہ اس میں تشبیہ مضمر فی النفس ہے لہٰذا یہ استعارہ بالکنایہ ہے۔ پھر مشبہ (حالتِ صِبا) کے لیے بعض ایسے امور کو ثابت کیا ہے جو حالتِ سفر کے ساتھ خاص ہیں مثلاً گھوڑے، اونٹ وغیرہ جن کی وجہ سے جہتِ سفر کو قوام (وجود) حاصل ہوتا ہے، پس صِبا کے لیے افراس اور رواحل کو ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے۔

ف:۔ سوال یہ ہے کہ نوعِ سفر کا وجود تو گھوڑوں اور اونٹوں کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ گھوڑوں اور اونٹوں کے بغیر مسافت طے کی جاتی ہے، پس مناسب یہ تھا کہ اس طرح کہتے کہ گھوڑوں اور اونٹوں سے سفر کو کمال حاصل ہوتا ہے نہ یہ کہ ان کی وجہ سے سفر کو قوام حاصل ہوتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہماری بات اس سفر میں ہے جس میں مسافت سرعت کے ساتھ طے ہو۔ ظاہر ہے کہ ایسا سفر گھوڑوں اور اونٹوں کے بغیر عادۃً نہیں ہوتا ہے۔

(۳) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق "صِبا" ماخوذ ہے "صَبْوَة" سے اور "صَبْوَة" بمعنی جہالت اور لذتوں کی طرف مائل ہونا، کہا جاتا ہے "صَبَا، یَصْبُوْ، صَبْوَةً وَصُبُوًّا" یعنی جہالت اور لذت کی طرف مائل ہوا، صحاح نامی لغت کی کتاب میں اسی طرح ذکر ہے۔ باقی یہ "صَبا" (صاد کے فتحہ کے ساتھ) سے ماخوذ نہیں ہے، کہا جاتا ہے "صَبِیَ صَبَاءً" "سَمِعَ سَمَاعًا" کی طرح ہے بمعنی بچوں کے ساتھ کھیلنا۔

ف:۔ سوال یہ ہے کہ "صِبی" مذکورہ شعر میں "صَبا" سے کیوں ماخوذ نہیں ہے؟ جواب کہ "صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلْمٰی الخ" اس بات پر دال ہے کہ شاعر کا حال محبت اور عشق کا ہے بچوں کے ساتھ کھیلنے کا نہیں کیونکہ یہ معنی "صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلْمٰی الخ" کے ساتھ مناسب نہیں ہے۔

مذکورہ شعر میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس میں استعارہ تصریحیہ ہو، اور استعارہ تصریحیہ وہ ہے جس میں مشبہ بہ مذکور ہو اور مشبہ کو کلام سے حذف کر دیا ہو۔ اور ماقبل میں گذر چکا کہ استعارہ مصرحہ دو قسم پر ہے (۱) کبھی مجازی معنی استعارہ میں حسًا ثابت ہوتا ہے جیسے "رَأَیْتُ أَسَدًا یَرْمِیْ" جس میں مجازی معنی رجل شجاع ہے جو محسوس بالبصر ہے۔ (۲) اور کبھی مجازی معنی عقلًا ثابت ہوتا ہے جیسے ﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ﴾ میں مشبہ اسلام کے نورانی احکام ہیں جو کہ عقلی ہیں اور مشبہ بہ راہ راست ہے جو کہ مذکور ہے۔

(٤) مصنفؒ فرماتے ہیں زہیر کے شعر میں ان دونوں قسموں کا احتمال ہے، پس اگر زہیر نے افراس اور رواحل سے نفس کو فعل پر ابھارنے والی صفات، نفس کی شہوتیں اور نفس کو حاصل وہ قوتیں جن سے وہ لذتوں کو حاصل کرتا ہے کا ارادہ کیا ہو یعنی نفس کی شہوتیں وغیرہ مشبہ ہوں اور افراس و رواحل مشبہ بہ ہوں اور وجہ شبہ مقصود تک پہنچنا ہو تو یہ استعارہ تصریحیہ تحقیقیہ عقلیہ ہے کیونکہ مشبہ (نفس کے دواعی وغیرہ) اس صورت میں عقلی ہے۔

اور اگر زہیر نے افراس و رواحل سے ان اسباب کا ارادہ کیا ہو جن اسباب کو بندہ گمراہی کی پیروی کے لیے نہیں لیتا ہے مگر اس زمانے میں جس میں جہالت اور نادانی کی طرف میلان پایا جاتا ہے اور جوانی کی ابتداء ہوتی ہے اور وہ اسباب مال، مقصود حاصل کرنے کے مواقع، اور مطلوب حاصل کرنے میں مدد دینے والے لوگ ہیں۔ پس اسباب جہالت (مال، منال وغیرہ) مشبہ ہے اور افراس و رواحل مشبہ بہ ہے اور وجہ شبہ مقصود کی تحصیل پر اعانت ہے۔ مشبہ بہ مذکور ہے اور مشبہ محذوف ہے اور محسوسات کے قبیل سے ہے، لہذا یہ استعارہ تصریحیہ حسیہ ہے کیونکہ مشبہ (مال، منال وغیرہ) محسوس بالبصر ہے۔

"قَلَّمَا" بمعنی قلیل یا بمعنی نفی ہے۔ اور "مَنَال" اسم مکان ہے "نیل" سے ماخوذ ہے بمعنی مقصود تک پہنچنے کا محل۔ "اعوان" بمعنی مددگار۔ مصنفؒ کی عبارت میں تحقیقیہ سے مراد مصرحہ ہے اسے تحقیقیہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا معنی محقق ہوتا ہے، پھر اگر دواعی یعنی افراس و رواحل مراد ہوں تو اس کا معنی عقلًا محقق ہوگا، اور اگر گمراہی کے اسباب یعنی مال و منال مراد ہوں تو اس کا معنی حسًا محقق ہوگا۔

(۵) شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے استعارہ مکنیہ کی تین مثالیں اس لیے ذکر کی ہیں کہ ان تینوں میں تھوڑا سا فرق ہے۔ پہلی مثال (اِذَا الْمَنِيَّةُ الخ) میں تخییلیہ (جو مشبہ بہ کے لازم کو مشبہ کے لیے ثابت کرنا ہے) ایسی شئی کا اثبات ہے جس سے مشبہ بہ کو وجہ شبہ (اَظْفَار) میں کمال حاصل ہوتا ہے کیونکہ درندہ کو ''اَظْفَار'' کی وجہ سے اہلاک میں کمال حاصل ہوتا ہے۔ اور دوسری مثال (وَلَئِنْ نَطَقَتْ الخ) میں تخییلیہ ایسی شئی کا اثبات ہے جس کی وجہ سے مشبہ بہ کو قوام اور وجود حاصل ہوتا ہے یعنی ''لِسَان'' کی وجہ سے انسان متکلم میں دلالت علی المقصود حاصل ہوتا ہے۔ اور تیسری مثال (صَحَا الْقَلْبُ الخ) میں استعارہ تخییلیہ اور تحقیقیہ دونوں کا احتمال ہے جیسا کہ گذر چکا۔

(۱) **فَصْلٌ** فِيْ مَبَاحِثَ مِنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ وَالْاِسْتِعَارَةِ التَّخْيِيْلِيَّةِ وَقَعَتْ فِي الْمِفْتَاحِ مُخَالِفَةً لِمَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ وَالْكَلَامُ عَلَيْهَا (۲) عَرَّفَ السَّكَّاكِيُّ الْحَقِيْقَةَ اللُّغَوِيَّةَ اَيْ غَيْرَ الْعَقْلِيَّةِ بِالْكَلِمَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِيْمَا وُضِعَتْ هِيَ لَهُ مِنْ غَيْرِ تَاوِيْلٍ فِي الْوَضْعِ وَاحْتَرَزَ بِالْقَيْدِ الْاَخِيْرِ وَهُوَ قَوْلُهُ مِنْ غَيْرِ تَاوِيْلٍ فِي الْوَضْعِ عَنِ الْاِسْتِعَارَةِ عَلٰى اَصَحِّ الْقَوْلَيْنِ (۳) وَهُوَ الْقَوْلُ بِاَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ مَجَازٌ لُغَوِيٌّ لِكَوْنِهَا مُسْتَعْمَلَةً فِيْ غَيْرِ الْمَوْضُوْعِ لَهُ الْحَقِيْقِيِّ فَيَجِبُ الْاِحْتِرَازُ عَنْهَا وَاَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِاَنَّهَا مَجَازٌ عَقْلِيٌّ وَاللَّفْظُ مُسْتَعْمَلٌ فِيْ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيِّ فَلَا يَصِحُّ الْاِحْتِرَازُ عَنْهَا فَاِنَّهَا اَيْ اِنَّمَا وَقَعَ الْاِحْتِرَازُ بِهٰذَا الْقَيْدِ عَنِ الْاِسْتِعَارَةِ لِاَنَّهَا مُسْتَعْمَلَةٌ فِيْمَا وُضِعَتْ لَهُ بِتَاوِيْلٍ وَهُوَ اِدِّعَاءُ دُخُوْلِ الْمُشَبَّهِ فِي الْمُشَبَّهِ بِهٖ بِجَعْلِ اَفْرَادِهٖ قِسْمَيْنِ مُتَعَارَفًا وَغَيْرَ مُتَعَارَفٍ۔

ترجمہ:۔ یہ فصل حقیقت اور مجاز، استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ کی ان مباحث میں ہے جو واقع ہوئی ہیں مفتاح العلوم میں مخالف اس کے جو مصنفؒ نے ذکر کی ہیں اور ان پر کلام کرنے کے سلسلہ میں ہے، تعریف کی ہے سکاکیؒ نے حقیقت لغویہ کی یعنی غیر عقلیہ کی، کہ وہ وہ کلمہ ہے جو مستعمل ہو موضوع لہ معنی میں بغیر تاویل کے وضع میں، اور احتراز کیا آخری قید کے ذریعہ، اور وہ ان کا قول ''مِنْ غَيْرِ تَاوِيْلٍ فِي الْوَضْعِ'' ہے استعارہ سے دو قولوں میں سے اصح قول کے مطابق، اور وہ قول یہ ہے کہ استعارہ مجاز لغوی ہے کیونکہ وہ مستعمل ہے موضوع لہ حقیقی کے غیر میں، پس ضروری ہے احتراز اس سے، اور بہر حال اس قول کے مطابق کہ استعارہ مجاز عقلی ہے اور لفظ مستعمل ہے اپنے لغوی معنی میں پس نہیں ہے صحیح احتراز اس سے، کیونکہ وہ یعنی واقع ہوا ہے احتراز اس قید کے ذریعہ استعارہ سے کیونکہ وہ مستعمل ہے موضوع لہ تاویل میں، اور وہ دعوی کرنا ہے دخول مشبہ کا مشبہ بہ کی جنس میں اس کے افراد کی دو قسمیں متعارف اور غیر متعارف کرنے کے ساتھ۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ نے اس فصل کے عنوان کے تحت ان بعض مباحث کو ذکر کیا ہے جو حقیقت، مجاز، استعارہ مکنیہ، استعارہ تخییلیہ کے بارے میں مصنفؒ کے ذکر کردہ مباحث کے برخلاف علامہ سکاکیؒ نے اپنی کتاب ''مِفْتَاحُ الْعُلُوْم'' میں ذکر کی ہیں۔ اور پھر ان پر واقع ہونے والے اعتراضات کو ذکر کیا ہے۔ عبارت میں ''مِنْ'' برائے تبعیض ہے اور ''اَلْكَلَامُ عَلَيْهَا'' عطف ہے ''مباحث'' پر، یعنی یہ فصل مذکورہ مباحث اور ان پر کلام (واقع ہونے والے اعتراضات) کے بارے میں ہے۔

(۲) حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، لغوی اور عقلی۔ لغوی کا تعلق لفظ اور وضع کے ساتھ ہے یعنی وہ لفظ جو موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو وہ حقیقت ہے اور جو غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو وہ مجاز ہے۔ اور اسناد اگر ما ہو لہ کی طرف ہو تو حقیقت عقلیہ ہے ورنہ مجاز عقلی ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکیؒ نے حقیقت لغویہ کی اس طرح تعریف کی ہے کہ "حقیقت لغویہ وہ کلمہ ہے جو اپنے موضوع لہ حقیقی معنی میں مستعمل ہو بغیر وضع تاویلی کے"۔ لفظ "اَلْکَلِمَۃُ" سے غیر الفاظ اور مہملات خارج ہو گئے اور "اَلْمُسْتَعْمَلَۃُ" سے وہ کلمہ خارج ہوا جو وضع تو ہو چکا ہو مگر اب تک مستعمل نہ ہوا ہو، اور "فِیْمَا وُضِعَتْ" سے مجاز اور غلط خارج ہو گئے، اور "مِنْ غَیْرِ تَاوِیْلٍ فِیْ الْوَضْعِ" سے اصح قول کے مطابق استعارہ خارج ہوا۔

(۳) استعارہ کے بارے میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ استعارہ مجاز لغوی ہے یعنی لفظ میں تصرف کر کے غیر موضوع لہ معنی میں استعمال کیا گیا ہے کیونکہ استعارہ موضوع لہ حقیقی معنی (مشبہ بہ) میں مستعمل نہیں بلکہ غیر موضوع لہ معنی (مشبہ) میں مستعمل ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ استعارہ مجاز عقلی ہے یعنی عقلی تصرف کر کے مثلاً غیر اسد کو اسد قرار دیا ہے جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے۔ تو اگر استعارہ مجاز لغوی ہے اور صحیح بھی یہی ہے کہ استعارہ مجاز لغوی ہے تو حقیقت لغوی کی تعریف سے اسے خارج کرنا ضروری ہے، پس مصنفؒ نے "مِنْ غَیْرِ تَاوِیْلٍ فِیْ الْوَضْعِ" سے استعارہ کو خارج کر دیا ہے کیونکہ حقیقت لغویہ میں وضع حقیقی ہوتی ہے جبکہ استعارہ مجازی معنی میں وضع تاویلی کی بنیاد پر استعمال ہوتا ہے مثلاً "رَاَیْتُ اَسَداً یَرْمِیْ" میں رجل شجاع اسد کا تاویلی معنی ہے یعنی استعارہ کے افراد کی دو قسمیں بنائی، متعارف اور غیر متعارف، متعارف حیوان مفترس ہے اور غیر متعارف رجل شجاع ہے پس رجل شجاع کو اسد کا فرد قرار دے کر اسد کو اس میں استعمال کیا ہے تو رجل شجاع اسد کا تاویلی موضوع لہ معنی ہے اسد بطور استعارہ اس میں استعمال ہوا ہے۔

اور اگر استعارہ مجاز عقلی ہے تو چونکہ اس صورت میں لفظ استعارہ (مثلاً لفظ اسد) اپنے موضوع لہ لغوی معنی (مثلاً رجل شجاع) میں مستعمل ہے کیونکہ رجل شجاع ادعاءً اسد کا ایک فرد ہے لہٰذا یہ اسد کا حقیقی معنی ہے اس لیے اسے حقیقت لغوی سے خارج کرنا درست نہیں۔ لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ استعارہ بہر حال غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے۔

(۱) وَعَرَّفَ السَّکَّاکِیُّ الْمَجَازَ اللُّغَوِیَّ بِالْکَلِمَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِیْ غَیْرِ مَاهِیَ مَوْضُوْعَةٌ لَهُ بِالتَّحْقِیْقِ اِسْتِعْمَالاً فِیْ

☆الْغَیْرِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی نَوْعِ حَقِیْقَتِهَا مَعَ قَرِیْنَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ اِرَادَةِ مَعْنَاهَا فِیْ ذٰلِکَ النَّوْعِ وَقَوْلُهُ بِالنِّسْبَةِ مُتَعَلِّقٌ بِالْغَیْرِ وَاللَّامُ فِیْ الْغَیْرِ لِلْعَهْدِ اَیِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِیْ مَعْنًی غَیْرِ الْمَعْنَی الَّذِیْ اَلْکَلِمَةُ مَوْضُوْعَةٌ فِیْ اللُّغَةِ اَوِ الشَّرْعِ اَوِ الْعُرْفِ غَیْرًا بِالنِّسْبَةِ اِلٰی نَوْعِ حَقِیْقَةِ تِلْکَ الْکَلِمَةِ حَتّٰی لَوْ کَانَ نَوْعُ حَقِیْقَتِهَا لُغَوِیًّا تَکُوْنُ الْکَلِمَةُ قَدِ اسْتُعْمِلَتْ فِیْ غَیْرِ مَعْنَاهَا اللُّغَوِیِّ فَیَکُوْنُ مَجَازًا لُغَوِیًّا وَعَلٰی هٰذَا الْقِیَاسِ (۲) وَلَمَّا کَانَ قَوْلُهُ اِسْتِعْمَالاً فِیْ الْغَیْرِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی نَوْعِ حَقِیْقَتِهَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا فِیْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ مَعَ کَوْنِ هٰذَا اَوْضَحَ وَاَدَلَّ عَلَی الْمَقْصُوْدِ اَقَامَهُ الْمُصَنِّفُ مَقَامَهُ آخِذًا بِالْحَاصِلِ مِنْ کَلَامِ السَّکَّاکِیِّ فَقَالَ فِیْ غَیْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ بِالتَّحْقِیْقِ فِیْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ مَعَ قَرِیْنَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ اِرَادَتِهِ اَیْ اِرَادَةِ مَعْنَاهَا فِیْ ذٰلِکَ الْاِصْطِلَاحِ (۳) وَاَتَی السَّکَّاکِیُّ بِقَیْدِ التَّحْقِیْقِ حَیْثُ قَالَ مَوْضُوْعَةٌ لَهُ بِالتَّحْقِیْقِ لِتَدْخُلَ فِیْهِ اَیْ فِیْ تَعْرِیْفِ الْمَجَازِ الْاِسْتِعَارَةُ الَّتِیْ هِیَ مَجَازٌ لُغَوِیٌّ عَلٰی مَا مَرَّ مِنْ اَنَّهَا مُسْتَعْمَلَةٌ فِیْمَا وُضِعَتْ لَهُ بِالتَّاوِیْلِ لَا بِالتَّحْقِیْقِ فَلَوْ لَمْ یُقَیِّدِ الْوَضْعَ بِالتَّحْقِیْقِ لَمْ تَدْخُلْ هِیَ فِیْ التَّعْرِیْفِ لِاَنَّهَا لَیْسَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِیْ غَیْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ بِالتَّاوِیْلِ (۴) وَظَاهِرُ عِبَارَةِ الْمِفْتَاحِ هٰهُنَا فَاسِدٌ لِاَنَّهُ قَالَ وَقَوْلِیْ بِالتَّحْقِیْقِ اِحْتِرَازٌ عَنْ اَنْ لَا یَخْرُجَ الْاِسْتِعَارَةُ وَظَاهِرٌ اَنَّ الْاِحْتِرَازَ اِنَّمَا هُوَ عَنْ خُرُوْجِ الْاِسْتِعَارَةِ لَا عَنْ عَدَمِ خُرُوْجِهَا فَیَجِبُ اَنْ یَکُوْنَ لَا زَائِدَةً اَوْ یَکُوْنَ الْمَعْنٰی اِحْتِرَازًا لِئَلَّا یَخْرُجَ الْاِسْتِعَارَةُ.

ترجمہ:۔اور تعریف کی ہے سکاکیؒ نے مجاز لغوی کی اس کلمہ کے ساتھ جو مستعمل ہو تحقیقی موضوع لہ کے غیر میں، اور یہ استعمال فی الغیر حقیقت کلمہ کی نوع کی بنسبت ہو ساتھ ساتھ قرینہ مانعہ ہو کلمہ کے معنی کے ارادہ سے اس نوع میں، اور ان کا قول " بِالنِّسْبَةِ " متعلق ہے "بالغیر" کے ساتھ، اور لام "الغیر" میں عہدی ہے، یعنی مستعمل ہو ایسے معنی میں جو غیر ہو اس معنی کا جس کے لیے وہ کلمہ موضوع ہو لغت میں یا شریعت میں یا عرف میں ایسا غیر جو اس کلمہ کی حقیقت کی نوع کی بنسبت ہو، حتی کہ اگر اس کی حقیقت کی نوع لغوی ہو تو مستعمل ہوگا وہ کلمہ معنی لغوی کے غیر میں، پس ہوگا مجاز لغوی، وعلی ہذا القیاس، اور جب تھا سکاکیؒ کا قول "اِسْتِعْمَالاً فِیْ الْغَیْرِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی نَوْعِ حَقِیْقَتِهَا" بمنزلہ ہمارے قول "فِیْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ" باوجود کہ یہ ثانی زیادہ واضح ہے اور مقصود پر زیادہ دلالت کرتا ہے تو قائم کر دیا مصنفؒ نے اس کو اس کی جگہ میں لیتے ہوئے حاصل معنی کو سکاکیؒ کے کلام کا، پس کہا تحقیقی موضوع لہ کے غیر میں اس اصطلاح کے اعتبار سے جس میں خطاب ہو رہا ہو ایسے قرینہ کے ساتھ جو مانع ہو اس کے ارادہ سے یعنی اس کے اس معنی کے ارادہ سے جو اس اصطلاح میں ہے، اور لائی ہے سکاکیؒ نے "التحقیق" کی قید کیونکہ انہوں نے کہا ہے "مَوْضُوْعَةٌ لَهُ بِالتَّحْقِیْقِ" تا کہ داخل ہو جائے اس میں یعنی تعریف مجاز میں استعارہ جو مجاز لغوی ہے جیسا کہ گذر چکا، کہ استعارہ میں کلمہ مستعمل ہے موضوع لہ تاویلی میں نہ کہ تحقیقی میں، پس اگر مقید نہ کیا جائے وضع کو تحقیق کے ساتھ تو داخل نہ ہوگا استعارہ تعریف میں کیونکہ وہ مستعمل

نہیں ہے غیر موضوع لہ میں تاویل کیساتھ، اور ظاہر عبارت مفتاح کی یہاں فاسد ہے کیونکہ انہوں نے کہا ہے "وَقَوْلِیْ بِالتَّحْقِیْقِ اِحْتِرَازٌ عَنْ اَنْ لَایَخْرُجَ الْاِسْتِعَارَۃُ" اور ظاہر ہے کہ احتراز تو خروج استعارہ سے ہے نہ کہ عدم خروج استعارہ سے پس ضروری ہے کہ لا زائدہ ہو یا معنی ہو "اِحْتِرَازٌ لِئَلَّا یَخْرُجَ الْاِسْتِعَارَۃُ"۔

تشریح:۔(۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکیؒ نے مجاز لغوی کی اس طرح تعریف کی ہے کہ "مجاز لغوی وہ کلمہ ہے جو اس اصطلاح میں جس کے مطابق کلام ہورہا ہے تحقیقی طور پر غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو اور اسی اصطلاح کے مطابق کلمہ کا جو موضوع لہ معنی ہے اس کے مراد ہونے سے مانع کوئی قرینہ بھی موجود ہو"۔ متن میں ماتنؒ نے جو تعریف نقل کی ہے یہ بعینہ علامہ سکاکیؒ کی تعریف نہیں ہے بلکہ ان کی تعریف کا حاصل ہے۔ البتہ شارحؒ نے درمیان میں علامہ سکاکیؒ کی تعریف کو بعینہ نقل کیا ہے کہ "اَلْکَلِمَۃُ الْمُسْتَعْمَلَۃُ فِیْ غَیْرِ مَاھِیَ لَہٗ بِالتَّحْقِیْقِ اِسْتِعْمَالًا فِی الْغَیْرِ بِالنِّسْبَۃِ اِلٰی نَوْعِ حَقِیْقَتِھَا مَعَ قَرِیْنَۃٍ مَانِعَۃٍ عَنْ اِرَادَۃِ مَعْنَاھَا فِیْ ذٰلِکَ النَّوْعِ" کہ مجاز لغوی وہ کلمہ ہے جو تحقیقی طور پر غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو اس طرح استعمال فی الغیر کہ وہ مغایر ہو اس کی حقیقت کی نوع کے اعتبار سے، اور ایسا قرینہ بھی ہو جو مانع ہو کلمہ کا وہ معنی مراد لینے سے جو اسی نوع میں وہ معنی اس کا حقیقی معنی ہو۔

☆ "اَلْغَیْرِ بِالنِّسْبَۃِ اِلٰی نَوْعِ حَقِیْقَتِھَا" میں نوع کی اضافت "حَقِیْقَتِھَا" کی طرف بیانی ہے۔ یعنی مستعمل فیہ معنی کلمہ کے اس معنی سے مغایر ہو جو معنی لفظ کا حقیقی معنی ہو اس اصطلاح کے مطابق جس کے مطابق کلام ہورہا ہو۔ اور "بِالنِّسْبَۃِ" جار مجرور متعلق ہے "اَلْغَیْرِ" کے ساتھ۔ اور "اَلْغَیْرِ" بمعنی مغائر ہے، اور اس کا الف لام عہدی ہے معہود غیر موضوع لہ معنی ہے۔ خلاصہ یہ کہ کلمہ اس معنی میں مستعمل ہو جو معنی اس معنی کا غیر ہو جس معنی کے لیے کلمہ موضوع ہے اور یہ مغائرت اس لفظ کی حقیقت کی نوع کے اعتبار سے ہو (یعنی اس اصطلاح کے اعتبار سے غیر ہو جس کے مطابق کلام ہورہا ہو)، پس اگر اس کی حقیقت کی نوع لغت ہو تو لغت کے اعتبار سے غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو، اور اگر اس کی حقیقت کی نوع شرع ہو تو شرع کے اعتبار سے غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو، اور اگر اس کی حقیقت کی نوع عرف ہو تو عرف کے اعتبار سے غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو۔ مثلاً لفظ صلوۃ اہل لغت کے نزدیک بمعنی دعاء ہے پس جب صلوۃ بمعنی ارکان مخصوصہ مستعمل ہو تو اہل لغت کے نزدیک یہ مجاز لغوی ہوگا۔ اسی طرح لفظ صلوۃ اہل شرع کے نزدیک بمعنی ارکان مخصوصہ ہے تو اگر بمعنی دعاء مستعمل ہو تو اہل شرع کے نزدیک یہ مجاز ہے کیونکہ ان کی اصطلاح میں یہ لفظ صلوۃ کا غیر موضوع لہ معنی ہے۔ اسی طرح لفظ فعل نحاۃ کے عرف میں "کَلِمَۃٌ تَدُلُّ عَلٰی مَعْنًی فِیْ نَفْسِہٖ مُقْتَرِنٌ بِاَحَدِ الْاَزْمِنَۃِ الثَّلٰثَۃِ" کو کہتے ہیں تو اگر فعل بمعنی حدث مستعمل ہو تو نحاۃ کے عرف یہ مجاز ہے۔

(۲) سوال یہ ہے کہ علامہ سکاکیؒ نے مجاز لغوی کی جن الفاظ سے تعریف کی ہے ماتنؒ نے بعینہ ان کے الفاظ کو کیوں نقل نہیں کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ علامہ سکاکیؒ کی تعریف میں "اِسْتِعْمَالًا فِی الْغَیْرِ بِالنِّسْبَۃِ اِلٰی نَوْعِ حَقِیْقَتِھَا" (ایسا استعمال فی الغیر جو لفظ کی حقیقت کی نوع کے اعتبار سے مغائر ہو) ایسا جملہ ہے جو مقصود کی ادائیگی میں زیادہ واضح نہیں ہے اس لیے ماتنؒ نے اس کا مطلب "فِیْ

اِصْطِلاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ " سے بیان کیا ہے جو مقصود پر دلالت کرنے میں سکاکیؒ کے مذکورہ جملہ سے زیادہ واضح ہے، اس لیے ماتنؒ نے اپنے ان الفاظ میں " اَلْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ بِالتَّحْقِيقِ فِي اِصْطِلاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ مَعَ قَرِيْنَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ اِرَادَتِهِ " علامہ سکاکیؒ کی عبارت کا حاصل ذکر کیا۔

(۳) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکیؒ نے تعریف میں لفظ " بِالتَّحْقِيقِ " اس لیے ذکر کیا ہے تاکہ مجاز کی تعریف میں استعارہ داخل ہو جائے کیونکہ ماقبل میں گذر چکا کہ استعارہ تاویلی موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے نہ کہ تحقیقی موضوع لہ میں، پس اگر مجاز کی تعریف میں " بِالتَّحْقِيقِ " کی قید نہ لگاتے تو استعارہ مجاز کی تعریف میں داخل نہ ہوتا کیونکہ استعارہ ایسا نہیں کہ تاویلی موضوع لہ معنی میں بھی مستعمل نہیں ہے بلکہ تاویلی موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے، پس چونکہ استعارہ فی الجملہ موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے لہٰذا صرف " فِي غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ " کہنے سے استعارہ مجاز میں داخل نہ ہوگا اس لیے " بِالتَّحْقِيقِ " کی قید بڑھائی کہ مجاز وہ ہے کہ تحقیقی موضوع لہ معنی میں مستعمل نہ ہو، پھر عام ہے خواہ سرے سے موضوع لہ معنی میں مستعمل نہ ہو جیسے اہل لغت کے نزدیک " صَلٰوة " بمعنی نماز، یا موضوع لہ میں تو مستعمل ہو مگر تحقیقی موضوع لہ میں مستعمل نہ ہو بلکہ تاویلی موضوع لہ میں مستعمل ہو جیسا کہ استعارہ ہے۔

(۴) علامہ سکاکیؒ نے اپنی کتاب (مفتاح العلوم) میں مجاز کی تعریف کرنے کے بعد اس کے فوائد قیود بیان کیے ہیں۔ انہوں نے لفظ " بِالتَّحْقِيقِ " کے بارے میں کہا ہے کہ یہ مجاز کی تعریف سے عدم خروج استعارہ سے احتراز ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ بظاہر سکاکیؒ کی یہ عبارت درست نہیں ہے کیونکہ اوپر معلوم ہوا کہ یہ قید استعارہ کو تعریف مجاز میں داخل کرنے کے لیے ہے لہٰذا یہ قید خروج استعارہ سے احتراز ہے نہ کہ عدم خروج استعارہ سے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ سکاکیؒ کی عبارت کی دو توجیہات ہو سکتی ہیں (۱) ایک یہ کہ " اِحْتِرَازًا عَنْ اَنْ لَا يَخْرُجَ الْاِسْتِعَارَةَ " میں " لا " زائد ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ اَهْلُ الْكِتَابِ﴾ [سورۂ حدید: ۲۹] (تاکہ نہ جانے اہل کتاب) جس میں " لا " زائد ہے۔ اس صورت میں عبارت کا مطلب صحیح ہوگا کہ یہ قید خروج استعارہ سے احتراز ہے۔ (۲) دوسری توجیہ یہ ہے کہ کچھ عبارت مقدر ہے اصل عبارت اس طرح ہے " اِحْتِرَازًا لِئَلَّا يَخْرُجَ الْاِسْتِعَارَةُ " کہ یہ قید خروج استعارہ سے احتراز کے لیے ہے تاکہ استعارہ نہ نکلے۔ اس توجیہ کے مطابق بھی عبارت کا معنی صحیح ہو جائے گا۔ مگر پہلی توجیہ میں " لا " کو زائد قرار دینا اور دوسری توجیہ میں عبارت کو مقدر ماننا خلاف اصل ہے۔

ف: بعض نسخوں میں " احتراز " منصوب اور بعض میں مرفوع ہے، دونوں صحیح ہیں، منصوب ہونا اس لیے صحیح ہے کہ مفعول لہ ہے اور مرفوع ہونا اس لیے صحیح ہے کہ مبتداء کے لیے خبر ہے۔

(۱) وَرُدَّ مَاذَكَرَهُ السَّكَاكِيُّ بِأَنَّ الْوَضْعَ وَمَا يُشْتَقُّ مِنْهُ كَالْمَوْضُوعِ مَثَلًا إِذَا أُطْلِقَ لَا يَتَنَاوَلُ الْوَضْعَ بِتَأْوِيلٍ لِأَنَّ السَّكَاكِيَّ نَفْسَهُ قَدْ فَسَّرَ الْوَضْعَ بِتَعْيِينِ اللَّفْظِ بِإِزَاءِ الْمَعْنَى بِنَفْسِهِ قَالَ وَقَوْلِي بِنَفْسِهِ اِحْتِرَازٌ عَنِ الْمَجَازِ الْمُعَيَّنِ بِإِزَاءِ مَعْنَاهُ بِقَرِينَةٍ وَلَا شَكَّ أَنَّ دَلَالَةَ الْأَسَدِ عَلَى الرَّجُلِ الشُّجَاعِ إِنَّمَا هُوَ بِالْقَرِينَةِ فَحِينَئِذٍ لَا حَاجَةَ إِلَى تَقْيِيدِ الْوَضْعِ فِي تَعْرِيفِ الْحَقِيقَةِ بِعَدَمِ التَّأْوِيلِ وَفِي تَعْرِيفِ الْمَجَازِ بِالتَّحْقِيقِ (۲) اَللّٰهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقْصَدَ زِيَادَةُ الْإِيضَاحِ لَا تَتْمِيمُ الْحَدِّ وَيُمْكِنُ الْجَوَابُ بِأَنَّ السَّكَاكِيَّ لَمْ يَقْصُدْ أَنَّ مُطْلَقَ الْوَضْعِ بِالْمَعْنَى الَّذِي ذَكَرَهُ يَتَنَاوَلُ الْوَضْعَ بِالتَّأْوِيلِ بَلْ مُرَادُهُ أَنَّهُ قَدْ عَرَضَ لِلَفْظِ الْوَضْعِ اِشْتِرَاكٌ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَذْكُورِ وَبَيْنَ الْوَضْعِ بِالتَّأْوِيلِ فِي الْاِسْتِعَارَةِ فَقَيَّدَهُ بِالتَّحْقِيقِ لِيَكُونَ قَرِينَةً عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْوَضْعِ مَعْنَاهُ الْمَذْكُورُ لَا الْمَعْنَى الَّذِي يُسْتَعْمَلُ فِيهِ أَحْيَانًا وَهُوَ الْوَضْعُ بِالتَّأْوِيلِ (۳) وَبِهَذَا يَخْرُجُ الْجَوَابُ عَنْ سُؤَالٍ آخَرَ وَهُوَ أَنْ يُقَالَ لَوْ سُلِّمَ تَنَاوُلُ الْوَضْعِ لِلْوَضْعِ بِالتَّأْوِيلِ فَلَا تَخْرُجُ الْاِسْتِعَارَةُ أَيْضًا لِأَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهَا أَنَّهَا مُسْتَعْمَلَةٌ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ فِي الْجُمْلَةِ أَعْنِي الْوَضْعَ بِالتَّحْقِيقِ إِذْ غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ أَنَّ الْوَضْعَ يَتَنَاوَلُ الْوَضْعَ بِالتَّحْقِيقِ وَالتَّأْوِيلِ لَكِنْ لَا جِهَةَ لِتَخْصِيصِهِ بِالْوَضْعِ بِالتَّأْوِيلِ فَقَطْ حَتَّى يَخْرُجَ الْاِسْتِعَارَةُ الْبَتَّةَ (۴) وَرُدَّ أَيْضًا مَا ذَكَرَهُ بِأَنَّ التَّقْيِيدَ بِاصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ أَوْ مَا يُؤَدِّي مَعْنَاهُ كَمَا لَا بُدَّ مِنْهُ فِي تَعْرِيفِ الْمَجَازِ لِيَدْخُلَ فِيهِ نَحْوُ لَفْظِ الصَّلٰوةِ إِذَا اسْتَعْمَلَهُ الشَّارِعُ فِي الدُّعَاءِ مَجَازًا كَذٰلِكَ لَا بُدَّ مِنْهُ فِي تَعْرِيفِ الْحَقِيقَةِ أَيْضًا لِيَخْرُجَ عَنْهُ نَحْوُ هَذَا اللَّفْظِ لِأَنَّهُ مُسْتَعْمَلٌ فِيمَا وُضِعَ لَهُ فِي الْجُمْلَةِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَا وُضِعَ لَهُ فِي هَذَا الْاِصْطِلَاحِ (۵) وَيُمْكِنُ الْجَوَابُ بِأَنَّ قَيْدَ الْحَيْثِيَّةِ مُرَادٌ فِي تَعْرِيفِ الْأُمُورِ الَّتِي تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْاِعْتِبَارَاتِ وَالْإِضَافَاتِ وَلَا يَخْفَى أَنَّ الْحَقِيقَةَ وَالْمَجَازَ كَذٰلِكَ لِأَنَّ الْكَلِمَةَ الْوَاحِدَةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى الْوَاحِدِ قَدْ تَكُونُ حَقِيقَةً وَقَدْ تَكُونُ مَجَازًا بِحَسَبِ وَضْعَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَالْمُرَادُ أَنَّ الْحَقِيقَةَ هِيَ الْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِيمَا هِيَ مَوْضُوعَةٌ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لَهُ (۶) لَا سِيَّمَا أَنَّ تَعْلِيقَ الْحُكْمِ بِالْوَصْفِ مُفِيدٌ لِهَذَا الْمَعْنَى كَمَا يُقَالُ الْجَوَادُ لَا يُخَيِّبُ سَائِلَهُ أَيْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ جَوَادٌ وَحِينَئِذٍ يَخْرُجُ عَنِ التَّعْرِيفِ مِثْلُ لَفْظِ الصَّلٰوةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي عُرْفِ الشَّرْعِ فِي الدُّعَاءِ لِأَنَّ اِسْتِعْمَالَهُ فِي الدُّعَاءِ لَيْسَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ لِلدُّعَاءِ بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّ الدُّعَاءَ جُزْءٌ مِنَ الْمَوْضُوعِ لَهُ.

ترجمہ:۔ اور ردّ کر دیا گیا وہ جس کو ذکر کیا ہے سکاکیؒ نے بایں طور کہ وضع اور جو اس سے مشتق ہو مثلاً موضوع، جب مطلق بولا جائے تو شامل نہیں ہوتا ہے وضع تاویلی کو کیونکہ سکاکیؒ نے خود تفسیر کی ہے وضع کی، کہ لفظ کو بذاتہ معین کرنا معنی کے مقابلے میں، اور کہا ہے کہ میرا قول ''بنفسہ'' احتراز ہے مجاز سے جو معین ہوتا ہے معنی کے مقابلے میں بواسطہ قرینہ، اور کوئی شک نہیں کہ اسد کی دلالت رجل شجاع پر قرینہ کی وجہ سے ہے، پس اس وقت ضرورت نہیں وضع کو مقید کرنے کی تعریف حقیقت میں عدم تاویل کے ساتھ، اور مجاز کی تعریف میں تحقیق کی قید کی، الا یہ کہ قصد ہو مزید وضاحت کا نہ کہ تکمیل حد۔ اور ممکن ہے جواب کہ سکاکیؒ نے قصد نہیں کیا ہے کہ مطلق وضع اس معنی

کے لحاظ سے جواس نے ذکر کیا ہے شامل ہے وضع بالتاویل کو بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ عارض ہو گیا لفظ وضع کو اشتراک معنی مذکور اور وضع تاویلی کے درمیان استعارہ میں پس اس نے مقید کر دیا تحقیق کے ساتھ تا کہ ہو جائے قرینہ اس بات پر کہ وضع سے مراد معنی مذکور ہے نہ کہ وہ جس میں وہ استعمال ہوتا ہے کبھی کبھی اور وہ وضع تاویلی ہے، اور اس سے نکل آتا ہے ایک دوسرے سوال کا جواب اور وہ یہ کہ کہا جائے کہ اگر تسلیم کیا جائے وضع کا شمول وضع تاویلی کو تو بھی خارج نہیں ہوتا ہے استعارہ، کیونکہ صادق آتا ہے اس پر کہ وہ مستعمل ہے غیر موضوع لہ معنی فی الجملہ یعنی وضع بالتحقیق میں، کیونکہ غایۃ مافی الباب یہ ہے کہ وضع شامل ہے وضع تحقیقی اور وضع تاویلی کو لیکن کوئی وجہ نہیں ہے اس کو صرف وضع تاویلی کے خاص کرنے کی کہ خارج ہو جائے استعارہ قطعی طور پر، اور رد کر دیا گیا ہے وہ جواس نے ذکر کیا ہے کہ تقیید "بِاصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ" یا کوئی اور لفظ جواس معنی ادا کرے یہ جیسا کہ مجاز کی تعریف میں ضروری ہے تا کہ داخل ہو اس میں لفظ صلوۃ جب اس کو استعمال کرے شارع دعاء مجازاً، اسی طرح ضروری ہے تعریف حقیقت میں بھی تا کہ نکلے اس سے اس جیسا لفظ کیونکہ یہ مستعمل ہے موضوع لہ معنی میں فی الجملہ، اگر چہ وہ نہیں ہے جس کے لیے یہ وضع کیا گیا ہے اس اصطلاح میں، اور ممکن ہے جواب یوں کہ قیدِ حیثیت مراد ہوتی ہے ان امور کی تعریفات میں جو مختلف ہوتی ہیں اعتبارات اور اضافات کے اختلاف سے، اور یہ مخفی نہیں کہ حقیقت اور مجاز بھی ایسے ہی ہیں کیونکہ ایک کلمہ ایک معنی کے لحاظ سے کبھی حقیقت ہوتا ہے اور کبھی مجاز ہوتا ہے دو مختلف وضعوں کے لحاظ سے، پس مراد یہ ہے کہ حقیقت وہ کلمہ ہے جو مستعمل ہو اس معنی میں جس کے لیے وہ موضوع ہے اس حیثیت سے کہ اس کے لیے موضوع ہے بالخصوص یہ کہ معلق کرنا حکم کو وصف کے ساتھ فائدہ دیتا ہے اس معنی کا جیسے کہا جائے "اَلْجَوَادُ لَا يُخَيِّبُ سَائِلَهٗ" یعنی اس حیثیت سے کہ وہ سخی ہے، اور اس وقت نکل جائے گا تعریف سے مثلاً لفظ صلوۃ کہ مستعمل ہو شریعت کے عرف میں دعاء میں، کیونکہ اس کا استعمال دعاء میں اس حیثیت سے نہیں ہے کہ موضوع ہے دعاء کے لیے بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ دعاء جزء ہے موضوع لہ کا۔

تشـــــــریـــــــح :۔ (۱) مصنفؒ نے علامہ سکاکی کی تعریفِ حقیقت و مجاز پر اعتراض کیا ہے کہ علامہ سکاکیؒ نے مجاز لغوی کی تعریف میں لفظ "بِالتَّحْقِيْقِ" بڑھایا ہے تا کہ استعارہ مجاز لغوی کی تعریف میں داخل ہو، اور حقیقت لغویہ میں لفظ "مِنْ غَيْرِ تَاوِيْلٍ فِي الْوَضْعِ" بڑھایا تا کہ استعارہ حقیقت لغویہ کی تعریف سے خارج ہو۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان دو قیدوں کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ استعارہ کا مجاز کی تعریف میں دخول اور حقیقت کی تعریف سے خروج ان دو قیدوں پر موقوف نہیں ہے اس لیے کہ لفظ "وُضِعَتْ" دونوں تعریفوں میں تحقیق اور تاویل کی قید کے بغیر مطلقاً ذکر ہے اور لفظ "وُضِعَتْ" جب مطلقاً ذکر ہو تو اس سے فردِ کامل یعنی وضع تحقیقی مراد ہوگی، وضع تاویلی کو شامل نہ ہوگا، لہذا مجاز کی تعریف میں "بِالتَّحْقِيْقِ" کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ تعریف میں جس وضع کی نفی ہے وہ وضع تحقیقی ہے وضع تاویلی کی نفی نہیں ہے اور استعارہ میں وضع تاویلی پائی جاتی ہے اس لیے استعارہ مجاز لغوی کی تعریف سے خارج نہیں اسی طرح حقیقت لغویہ کی تعریف میں سے استعارہ کو خارج کرنے کے لیے قید "مِنْ غَيْرِ تَاوِيْلٍ فِي الْوَضْعِ" کی ضرورت نہیں کیونکہ حقیقت لغویہ کی تعریف میں وضع سے وضع تحقیقی مراد ہے، اور استعارہ اگر چہ موضوع ہے مگر اس میں وضع تحقیقی نہیں بلکہ تاویلی ہے۔

مصنفؒ نے اپنے الفاظ میں اس طرح بیان فرمایا ہے کہ لفظ وضع اور اس سے مشتق شدہ دیگر الفاظ مثلاً "مَوْضُوْع، وُضِعَتْ" وغیرہ جب مطلق ذکر ہوں تو وضع تاویلی کو شامل نہیں، اصولاً وضع صرف وضع تحقیقی کو شامل ہے کیونکہ علامہ سکاکیؒ نے خود وضع کی اس طرح تعریف کی ہے "اَلْوَضْعُ تَعْيِيْنُ اللَّفْظِ بِإِزَاءِ الْمَعْنٰى بِنَفْسِهٖ" یعنی لفظ کو اپنے معنی کے مقابلے میں متعین کرنا تا کہ وہ بغیر قرینہ بنفسہ اپنے معنی پر دلالت کرے۔ اور پھر "بِنَفْسِهٖ" قید کا فائدہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ میرا یہ قول (بِنَفْسِهٖ) اس مجاز سے احتراز کے لیے ہے جو قرینہ کی بناء پر معنی کے مقابلے میں متعین ہو یعنی بناء بر قرینہ مجاز جس معنی کے لیے متعین ہے وضع کی تعریف اس کو شامل نہیں ہے، اور اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ لفظ اسد کی دلالت رجل شجاع پر قرینہ کی وجہ سے ہے جو کہ استعارہ ہے، لہٰذا وضع کی تعریف استعارہ کو شامل نہیں ہے، پس حقیقت لغویہ کی تعریف میں وضع کو "مِنْ غَيْرِ تَاوِيْلٍ فِي الْوَضْعِ" کی قید کے ساتھ مقید کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور نہ مجاز کی تعریف میں "بِالتَّحْقِيْقِ" کی ضرورت ہے۔

(۲) شارحؒ نے علامہ سکاکیؒ کی جانب سے دو جواب دئے ہیں (۱) ایک یہ کہ تسلیم ہے کہ وضع کی تعریف وضع تاویلی کو شامل نہیں ہے لہٰذا حقیقت لغویہ کی تعریف میں "مِنْ غَيْرِ تَاوِيْلٍ فِي الْوَضْعِ" اور مجاز لغوی کی تعریف میں "بِالتَّحْقِيْقِ" قید تکمیل تعریف کے لیے نہیں ہے بلکہ مزید وضاحت کرنا مقصود ہے، پس سکاکیؒ کے قول "وَقَوْلِيْ بِالتَّحْقِيْقِ لِلْاِحْتِرَازِ الخ" کا معنی ہے "لِزِيَادَةِ الْاِحْتِرَازِ الْحَاصِلِ بِالْوَضْعِ"، لہٰذا اس قید کو بلا ضرورت کہنا درست نہیں ہے۔

(۲) دوسرا جواب منعی ہے کہ سکاکی کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مطلق وضع اپنی اس تعریف کے اعتبار سے جو سکاکیؒ نے ذکر کی ہے وضع تاویلی کو بھی شامل ہے بلکہ سکاکیؒ کی غرض یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ وضع جب مطلق ذکر ہو تو وہ وضع تاویلی کو شامل نہ ہوگا کیونکہ وضع کو اشتراک عارض ہوا ہے یعنی وضع معنی مذکور (تَعْيِيْنُ اللَّفْظِ بِإِزَاءِ الْمَعْنٰى بِنَفْسِهٖ) اور استعارہ میں موجود وضع تاویلی دونوں میں مشترک ہے اس لیے علامہ سکاکیؒ نے "بِالتَّحْقِيْقِ" کی قید بڑھائی تا کہ یہ قرینہ ہو کہ تعریف میں مذکور لفظ "وُضِعَتْ" کا مذکورہ معنی مراد ہے نہ وہ معنی جس میں وہ کبھی کبھار عروض اشتراک کی وجہ سے استعمال ہوتا ہے یعنی وضع تاویلی۔ لہٰذا سکاکی کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مطلق وضع اپنے اس معنی کے اعتبار سے جو سکاکیؒ نے ذکر کیا ہے وضع تاویلی کو بھی شامل ہے۔

(۴) شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس دوسرے جواب سے ایک اور سوال کا بھی جواب نکل آتا ہے، سوال یہ ہے کہ اول تو ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ وضع مطلق، تاویلی وضع کو بھی شامل ہے کیونکہ شی جب مطلق ذکر ہو تو اس سے فرد کامل مراد ہوتا ہے، لہٰذا جب ہم نے مجاز کی اس طرح تعریف کی کہ مجاز وہ ہے جو غیر موضع لہ معنی میں مستعمل ہو اور غیر موضع لہ معنی سے غیر موضوع لہ تحقیقی معنی مراد ہے کیونکہ وضع کا فرد کامل وضع تحقیقی ہے، تو استعارہ میں چونکہ وضع تحقیقی نہیں بلکہ تاویلی ہے لہٰذا استعارہ مجاز میں داخل ہے اسے "بِالتَّحْقِيْقِ" قید کے ذریعہ داخل کرنے کی ضرورت نہیں۔

لیکن اگر تسلیم کیا جائے کہ مجاز کی تعریف میں غیر موضوع لہ معنی سے تحقیقی اور تاویلی دونوں اوضاع کی نفی مراد ہے یعنی مراد یہ

ہو کہ کلمہ نہ تحقیقی موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو اور نہ تاویلی میں، تو بھی استعارہ مجاز کی تعریف سے خارج نہ ہوگا کیونکہ استعارہ پر یہ صادق ہے کہ فی الجملہ غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے یعنی وضع تحقیقی کے اعتبار سے غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے اگر چہ وضع تاویلی کے اعتبار سے موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے اور یہ اس لیے کہ مجاز کی تعریف میں وضع کو عام قرار دینے سے زیادہ سے زیادہ یہ بات لازم آتی ہے کہ وضع، تحقیقی اور تاویلی دونوں اوضاع کو شامل ہو جس میں وضع تحقیقی کے اعتبار سے تو استعارہ خارج نہ ہوگا البتہ تاویلی وضع کے اعتبار سے خارج ہو جائے گا لہذا دونوں اوضاع کے اعتبار سے فی الجملہ یہ کہنا صحیح ہے کہ استعارہ غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے، ہاں اگر قطعی طور پر صرف تاویلی وضع مراد ہوتی کہ مجاز وہ ہے جو تاویلی موضوع لہ معنی میں مستعمل نہ ہو تو پھر بے شک استعارہ خارج ہو جاتا کیونکہ استعارہ تاویلی موضوع لہ معنی میں مستعمل ہوتا ہے، لیکن یہاں چونکہ منفی موضوع لہ معنی سے خاص کر تاویلی موضوع لہ معنی کی نفی مراد لینے کی کوئی وجہ نہیں اس لیے قطعی طور پر صرف تاویلی موضوع لہ معنی کی نفی مراد نہیں لہذا استعارہ قطعی طور پر خارج نہ ہوگا۔

سوال یہ ہے کہ مجاز کی تعریف میں جس طرح کہ تاویلی موضوع لہ معنی کی نفی قطعی طور پر مراد نہیں اسی طرح خاص کر تحقیقی موضوع لہ معنی کی نفی مراد لینے کی بھی کوئی وجہ نہیں اس لیے استعارہ مجاز کی تعریف میں قطعی طور پر داخل بھی نہ ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ مجاز کی تعریف میں خاص کر تحقیقی وضع کی نفی مراد ہونے کی وجہ موجود ہے، وہ یہ کہ وضع جب مطلق ذکر ہو تو وہ تحقیقی وضع میں حقیقت ہے اس لیے وضع تحقیقی ہی مراد ہوگی۔

(٤) مصنفؒ کا علامہ سکاکیؒ پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آپ نے مجاز کی تعریف میں "فِیْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ" کی قید لگائی ہے یا وہ عبارت جس کا معنی "فِیْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ" ہو جیسا کہ سکاکیؒ کی تعریف میں "بِالنِّسْبَةِ اِلٰی نَوْعِ حَقِيْقَتِهَا" ہے۔ اور یہ قید مجاز کی تعریف میں اس لیے لگائی ہے تاکہ لفظ صلوۃ مثلاً جب صاحب شریعت بمعنی دعاء استعمال کرے تو یہ مجاز میں داخل ہو کیونکہ شریعت کی اصطلاح میں لفظ صلوۃ کا موضوع لہ معنی ارکان مخصوصہ ہے دعاء اس کا موضوع لہ معنی نہیں ہے، لہذا اس وقت لفظ صلوۃ شریعت کی اصطلاح میں غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہونے کی وجہ سے مجاز ہے۔ اسی طرح حقیقت کی تعریف میں بھی یہ قید ضروری ہے تاکہ حقیقت کی تعریف سے یہی لفظ صلوۃ جب شارع دعاء کے معنی میں استعمال کرے خارج ہو کیونکہ فی الجملہ (اہل لغت کے نزدیک) تو یہ لفظ موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے اگر چہ شریعت کی اصطلاح میں غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے، پس حقیقت کی تعریف سے خارج کرنے کی ضرورت ہے، لہذا حقیقت کی تعریف میں بھی "فِیْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ" قید ضروری ہے، جبکہ سکاکیؒ نے یہ قید نہیں لگائی ہے۔

(٥) شارحؒ نے علامہ سکاکیؒ کی جانب سے دفاع کرتے ہوئے مصنفؒ کے اعتراض کا جواب دیا ہے۔ جواب سے پہلے مقدمہ کے طور پر جاننا ضروری ہے کہ امور دو قسم پر ہیں، اضافی اور حقیقی۔ امور اضافی وہ ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں جیسے ابوت (باپ ہونا) بنوت (بیٹا ہونا) کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے یعنی ایک فرد باپ بھی ہو سکتا ہے اور بیٹا بھی ہو سکتا ہے، اپنے باپ کی نسبت

سے بیٹا ہے اور اپنے بیٹے کی نسبت سے باپ ہے البتہ ایک شخص کی نسبت سے باپ اور بیٹا دونوں نہیں ہو سکتا ہے، اسی وجہ سے اضافی امور کی تعریف میں حیثیت کی قید ضروری ہے، مثلاً مذکورہ مثال میں ایک شخص کا باپ ہونا اس حیثیت سے ہے کہ اس کا بیٹا ہے اور بیٹا ہونا اس حیثیت سے ہے کہ اس کا باپ ہے، اور اگر حیثیت کی قید نہ ہو تو تناقض پیدا ہو جائے گا کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک شخص کی نسبت سے باپ بھی ہو اور بیٹا بھی ہو، اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ "لَوْلَا الْاِعْتِبَارَاتُ لَبَطَلَتِ الْحَقَائِقُ" اعتبارات سے حیثیات مراد ہیں اور حقائق سے امورِ اضافیہ کی تعریفیں مراد ہیں۔

اور امورِ حقیقیہ ایک دوسرے کے ساتھ متباین امور کو کہتے ہیں جو ایک فرد میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں، اسی لیے ان کی تعریفات میں حیثیت کی قید کی ضرورت نہیں ہے۔

اس مقدمہ کو جاننے کے بعد مصنف کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز امورِ اضافیہ میں سے ہیں کیونکہ ایک کلمہ ایک اصطلاح میں حقیقت ہوتا ہے اور اسی حالت میں دوسری اصطلاح کے اعتبار سے مجاز ہوتا ہے مثلاً لفظِ صلوٰۃ اہل لغت کی اصطلاح میں بمعنی دعاء حقیقت ہے اور بمعنی ارکانِ مخصوصہ مجاز ہے۔ لیکن یہی کلمہ شریعت کی اصطلاح میں بمعنی دعاء مجاز ہے اور بمعنی ارکان مخصوصہ حقیقت ہے۔ پس صلوٰۃ بمعنی دعاء حقیقت بھی ہے اور مجاز بھی ہے، البتہ دو مختلف اوضاع کے اعتبار سے ہے اسی طرح صلوٰۃ بمعنی ارکان مخصوصہ حقیقت بھی ہے اور مجاز بھی ہے۔ پس جب حقیقت اور مجاز امورِ اضافیہ میں سے ہیں تو ان میں حیثیت کی قید معتبر ہے، اسی وجہ سے علامہ سکاکی نے "فِیْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ" حقیقت کی تعریف میں نہیں لایا ہے کیونکہ سکاکی کی مراد یہ ہے کہ حقیقت وہ کلمہ ہے جو اپنے موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو اس حیثیت سے کہ یہ کلمہ اسی معنی کے لیے موضوع ہے نہ کہ دوسری حیثیت سے جس کے اعتبار سے یہ معنی مجاز بنتا ہے، پس صلوٰۃ بمعنی دعاء اہل لغت کی اصطلاح میں حقیقت ہے اسی حیثیت سے مجاز نہیں ہے۔

(۶) قولہ لاسِیَّمَا الخ یہ عبارت مذکورہ جواب کی تائید میں لائی گئی ہے۔ مگر اس سے پہلے اس قاعدہ کو جاننا ضروری ہے کہ جب کوئی حکم کسی وصف کے ساتھ معلق ہو تو اس سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ اس حکم کی علت اس وصف کا مصدر ہے مثلاً "اَلْجَوَادُ لَا یُخَیِّبُ سَائِلَهٗ" (سخی اپنے سائل کو محروم نہیں کرتا ہے) جس میں محروم نہ کرنا حکم ہے اور معلق ہے جواد پر، لہٰذا اجواد کا مصدر یعنی "جُوْد" محروم نہ کرنے کی علت ہے، یا جیسے "اَکْرِمِ الْعَالِمَ" میں "اَکْرِمْ" حکم ہے اور "اَلْعَالِمَ" وصف ہے، پس اس حکم اکرام کو اس وصف کے ساتھ معلق کرنے سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اس وصف کا مصدر یعنی علم اس حکم کے لیے علت ہے معنی ہوگا "عالم کا اکرام کر اس کے علم کی وجہ سے"۔

یہی قاعدہ سکاکی کی تعریف میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ انہوں نے حقیقت کی تعریف اس طرح کی ہے "اَلْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِیْمَا وُضِعَتْ لَهٗ" جس میں "اَلْمُسْتَعْمَلَةُ" حکم ہے اور "وُضِعَتْ" وصف ہے جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ کلمہ جس معنی میں مستعمل ہے وہ وضع ہی کی وجہ سے ہے، پس جب حیثیت کی قید حقیقت کی تعریف میں معتبر ہے تو لفظ صلوٰۃ مثلاً جب عرف شرع میں بمعنی دعاء مستعمل ہو حقیقت کی تعریف سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ ان کی اصطلاح کے مطابق لفظ صلوٰۃ بمعنی دعاء استعمال ہونا اس حیثیت سے نہیں ہے کہ

لفظ صلوٰۃ دعاء کے لیے موضوع ہے بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ دعاء اس کے موضوع لہ معنی (ارکان مخصوصہ) کا جزء ہے۔

(۱) وَقَدْ يُجَابُ بِأَنَّ قَيْدَ اصْطِلَاحِ التَّخَاطُبِ مُرَادٌ فِي تَعْرِيفِ الْحَقِيقَةِ لٰكِنَّهُ اكْتَفٰى بِذِكْرِهٖ فِي تَعْرِيفِ الْمَجَازِ لِكَوْنِ الْبَحْثِ عَنِ الْحَقِيقَةِ غَيْرَ مَقْصُوْدٍ بِالذَّاتِ فِي هٰذَا الْفَنِّ وَبِأَنَّ اللَّامَ فِي الْوَضْعِ لِلْعَهْدِ اَيِ الْوَضْعُ الَّذِي وَقَعَ بِهِ التَّخَاطُبُ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى هٰذَا الْقَيْدِ (۲) وَفِي كِلَيْهِمَا نَظَرٌ. (۳) وَاعْتُرِضَ اَيْضًا عَلٰى تَعْرِيْفِ الْمَجَازِ بِاَنَّهٗ يَتَنَاوَلُ الْغَلَطَ لِاَنَّ الْفَرَسَ فِي خُذْ هٰذَا الْفَرَسَ مُشِيْرًا اِلٰى كِتَابٍ بَيْنَ يَدَيْهِ مُسْتَعْمَلٌ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهٗ وَالْاِشَارَةُ اِلَى الْكِتَابِ قَرِيْنَةٌ عَلٰى اَنَّهٗ لَمْ يُرِدْ بِالْفَرَسِ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِيَّ۔

ترجمہ:۔ اور کبھی جواب دیا جاتا ہے یوں کہ اصطلاح تخاطب کی قید مراد ہے حقیقت کی تعریف میں لیکن اکتفا کر دیا اس کے ذکر پر مجاز کی تعریف میں کیونکہ حقیقت کی بحث غیر مقصود بالذات ہے اس فن میں، اور بایں طور کہ "الوضع" میں لام برائے عہد ہے یعنی وہ وضع جس کے ساتھ تخاطب ہو رہا ہے، پس ضرورت نہیں ہے اس قید کی، اور ان دونوں میں نظر ہے، اور یہ بھی اعتراض کیا گیا ہے مجاز کی تعریف پر کہ وہ شامل ہے غلط کو کیونکہ فرس "خُذْ هٰذَا الْفَرَسَ" میں اشارہ کرتے ہوئے اپنے سامنے کتاب کی طرف، مستعمل ہے غیر موضوع لہ معنی میں، اور اشارہ کرنا کتاب کی طرف قرینہ ہے اس پر کہ مراد فرس سے اس کا حقیقی معنی نہیں ہے۔

تشریح:۔ (۱) شارحؒ نے علامہ سکاکیؒ کی جانب سے دفاع کرتے ہوئے دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ سکاکیؒ نے مجاز کی تعریف میں "فِي اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ" کی قید ذکر کی ہے اسی پر اعتماد کرتے ہوئے حقیقت کی تعریف میں اس قید کو ذکر نہیں کیا ہے۔ باقی اس کا عکس نہیں کیا یعنی اس قید کو حقیقت کی تعریف میں ذکر کرتے اور مجاز کی تعریف میں اسی پر اعتماد کرتے ہوئے ترک کر دیتے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فن بیان میں بحث مجاز اصل ہے اور حقیقت کی بحث اس فن میں مقصود نہیں ہے، لہٰذا کامل تعریف اور تمام قیودات مجاز ہی میں ذکر کرنا مناسب ہے۔

شارحؒ نے تیسرا جواب یہ دیا ہے کہ حقیقت کی تعریف میں لفظ "اَلْوَضْع" کا الف لام عہدی ہے جس سے معہود وضع کی طرف اشارہ ہے یعنی وہ وضع جس کے مطابق خطاب ہو رہا ہے۔ پس مذکورہ الف لام سے قید "فِي اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ" کی طرف اشارہ ہو گیا، لہٰذا اسے مستقل ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ دوسرا اور تیسرا دونوں جواب قابل اعتراض ہیں۔ دوسرے جواب پر یہ اعتراض ہے کہ تعریف مستقل ہونی چاہیے یعنی کسی دوسری تعریف پر اعتماد کئے بغیر جامع اور مانع ہونی چاہیے، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ حقیقت کی تعریف میں قید "فِي اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ" ذکر ہو۔ تیسرے جواب پر یہ اعتراض ہے کہ علامہ سکاکیؒ نے حقیقت کی تعریف اس طرح کی ہے "اَلْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِيْمَا وُضِعَتْ لَهٗ مِنْ غَيْرِ تَاْوِيْلٍ فِي الْوَضْعِ" جس میں "اَلْوَضْع" کے الف لام عہدی سے "مَا وُضِعَتْ لَهٗ" کی طرف اشارہ ہے، اور "مَا وُضِعَتْ لَهٗ" مطلق وضع پر دلالت کرتا ہے نہ کہ اس وضع پر جس کے مطابق خطاب

ہو رہا ہے، لہذا الف لام سے اعم کی طرف اشارہ ہے، اور اعم اخص پر دلالت نہیں کرتا ہے۔

فائدہ:۔ شارحؒ کا جواب اول اور اس کی تائید جو اپنی عبارت "لا سیما الخ" سے انہوں نے کی ہے یہ بھی مخدوش ہے، کیونکہ مناسب یہ ہے کہ تعریف ہر طرح سے واضح اور جلی ہو جبکہ حیثیت کی قید یا تعلیق الحکم بالوصف والا قاعدہ کی وجہ سے تو تعریف میں معرف سے زیادہ ابہام پیدا ہو جاتا ہے، اسی اشکال کی طرف شارحؒ کی عبارت "وَیُمْکِنُ اَنْ یُقَالَ" سے بھی اشارہ ملتا ہے۔

(۳) شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے اپنی ایضاح نامی کتاب میں علامہ سکاکی کی تعریفِ مجاز پر یہ اعتراض بھی کیا ہے کہ سکاکی کی تعریف غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ اس تعریف میں غلط داخل ہو رہا ہے مثلاً کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے "خُذْ هٰذَا الْفَرَسَ" کہنے کی صورت میں لفظ فرس غیر موضوع لہ معنی یعنی کتاب میں مستعمل ہے اور "هٰذَا" سے کتاب کی طرف اشارہ کرنا قرینہ ہے کہ فرس کا حقیقی معنی مقصود نہیں ہے بلکہ کتاب مقصود ہے، پس فرس بمعنی کتاب پر سکاکیؒ کی تعریفِ مجاز صادق ہے، حالانکہ یہ مجاز نہیں ہے بلکہ غلط ہے۔

فائدہ:۔ مجاز اور غلط دونوں کا استعمال غیر موضوع لہ معنی میں ہوتا ہے، البتہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ مجاز میں موضوع لہ اور غیر موضوع لہ معنی میں مناسبت پائی جاتی ہے، جبکہ غلط میں موضوع لہ معنی کے ساتھ مناسبت نہیں پائی جاتی ہے۔

(۱) وَقَسَّمَ السَّكَّاكِيُّ الْمَجَازَ اللُّغَوِيَّ الرَّاجِعَ اِلٰى مَعْنَى الْكَلِمَةِ الْمُتَضَمِّنَ لِلْفَائِدَةِ اِلٰى اِسْتِعَارَةٍ وَّغَيْرِهَا بِاَنَّهٗ اِنْ تَضَمَّنَ الْمُبَالَغَةَ فِي التَّشْبِيْهِ فَاِسْتِعَارَةٌ وَّاِلَّا فَغَيْرُ اِسْتِعَارَةٍ (۲) وَعَرَّفَ الْاِسْتِعَارَةَ بِاَنْ تَذْكُرَ اَحَدَ طَرَفَيِ التَّشْبِيْهِ وَتُرِيْدَ بِهٖ اَيْ بِالطَّرَفِ الْمَذْكُوْرِ الْاٰخَرَ اَيِ الطَّرَفَ الْمَتْرُوْكَ مُدَّعِيًا دُخُوْلَ الْمُشَبَّهِ فِيْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ كَمَا تَقُوْلُ فِي الْحَمَّامِ اَسَدٌ وَاَنْتَ تُرِيْدُ بِهِ الرَّجُلَ الشُّجَاعَ مُدَّعِيًا اَنَّهٗ مِنْ جِنْسِ الْاَسَدِ فَتُثْبِتَ لَهٗ مَا يَخُصُّ الْمُشَبَّهَ بِهٖ وَهُوَ اسْمُ جِنْسِهٖ وَكَمَا تَقُوْلُ اَنْشَبَتِ الْمَنِيَّةُ اَظْفَارَهَا وَاَنْتَ تُرِيْدُ بِالْمَنِيَّةِ السَّبُعَ بِادِّعَاءِ السَّبُعِيَّةِ لَهَا فَتُثْبِتَ لَهَا مَا يَخُصُّ السَّبُعَ الْمُشَبَّهَ بِهٖ وَهُوَ الْاَظْفَارُ وَيُسَمّٰى الْمُشَبَّهُ بِهٖ سَوَاءٌ كَانَ هُوَ الْمَذْكُوْرَ اَوِ الْمَتْرُوْكَ مُسْتَعَارًا مِنْهُ وَيُسَمّٰى اِسْمُ الْمُشَبَّهِ بِهٖ مُسْتَعَارًا وَيُسَمّٰى الْمُشَبَّهُ مُسْتَعَارًا لَهٗ (۳) وَقَسَّمَهَا اَيِ الْاِسْتِعَارَةَ اِلَى الْمُصَرَّحِ بِهَا وَالْمَكْنِيِّ عَنْهَا وَعَنٰى بِالْمُصَرَّحِ بِهَا اَنْ يَّكُوْنَ الطَّرَفُ الْمَذْكُوْرُ مِنْ طَرَفَيِ التَّشْبِيْهِ هُوَ الْمُشَبَّهَ بِهٖ وَجَعَلَ مِنْهَا اَيْ مِنَ الْاِسْتِعَارَةِ الْمُصَرَّحِ بِهَا تَحْقِيْقِيَّةً وَّتَخْيِيْلِيَّةً (۴) وَاِنَّمَا لَمْ يَقُلْ وَقَسَّمَهَا اِلَيْهِمَا لِاَنَّ الْمُتَبَادِرَ اِلَى الْفَهْمِ مِنَ التَّحْقِيْقِيَّةِ وَالتَّخْيِيْلِيَّةِ مَا يَكُوْنُ عَلَى الْجَزْمِ وَهُوَ قَدْ ذَكَرَ قِسْمًا اٰخَرَ سَمَّاهُ الْمُحْتَمِلَةَ لِلتَّحْقِيْقِ وَالتَّخْيِيْلِ كَمَا ذُكِرَ فِيْ بَيْتِ زُهَيْرٍ۔

ترجمہ:۔ اور تقسیم کیا ہے سکاکیؒ نے مجاز لغوی کو جو راجع ہو معنی کلمہ کی طرف اور متضمن فائدہ ہو استعارہ اور غیر استعارہ کی طرف کہ وہ اگر متضمن ہو مبالغہ فی التشبیہ کو تو استعارہ ہے ورنہ غیر استعارہ ہے، اور تعریف کی استعارہ کی بایں طور کہ ذکر کیا جائے تشبیہ کی طرفین میں سے ایک اور مراد لے اس سے یعنی مذکور طرف سے دوسری طرف، یعنی متروک طرف، دعویٰ کرتے ہوئے دخول مشبہ کا جنس مشبہ بہ

میں جیسے تو کہے "فِی الْحَمَّامِ اَسَدٌ" اور تو مراد لے اس سے رجل شجاع، دعوی کرتے ہوئے کہ وہ جنس اسد سے ہے، پس تو ثابت کرے گا اس کے لیے وہ جو مشبہ بہ کے ساتھ خاص ہو اور وہ اس کا اسم جنس ہے، اور جیسے تو کہے "اَنْشَبَتِ الْمَنِیَّۃُ اَظْفَارَھَا" اور تو مراد لے مَنِیَّۃ سے درندہ دعوی کرتے ہوئے درندگی کا اس کے لیے پس ثابت کرے گا تو اس کے لیے وہ جو مشبہ بہ یعنی سبع کے ساتھ خاص ہے اور وہ اظفار ہے اور نام رکھا جاتا ہے مشبہ بہ کا خواہ وہ مذکور ہو یا متروک ہو مستعار منہ اور نام رکھا جاتا ہے اسم مشبہ بہ کا مستعار، اور نام رکھا جاتا ہے مشبہ کا مستعار لہ، اور تقسیم کیا ہے اس کو یعنی استعارہ کو مصرح بہ اور مکنی عنہا کی طرف، اور مراد لیا ہے مصرحہ سے یہ کہ ہو طرف مذکور تشبیہ کی طرفین میں سے مشبہ بہ، اور قرار دیا ہے اس سے یعنی استعارہ مصرحہ میں سے تحقیقیہ اور تخییلیہ، اور مصنفؒ نے یہ نہیں کہا "وَقَسَّمَهَا اِلَیْهِمَا" کیونکہ متبادر الی الفہم تحقیقیہ اور تخییلیہ سے وہ ہے جو بطریق جزم و یقین ہو حالانکہ انہوں نے ذکر کی ہے ایک اور قسم جس کا نام رکھا ہے محتمل تحقیق و تخییل، جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے زہیر کے شعر میں۔

تشریح:۔ (۱) علامہ سکاکیؒ نے حقیقت اور مجاز کی تعریف کی ہے پھر مجاز کو استعارہ اور غیر استعارہ کی طرف تقسیم کیا ہے۔ مصنفؒ نے یہاں سکاکیؒ کی تقسیمات کو بطور تمہید ذکر کیا ہے، آگے سکاکیؒ کے مطالب پر اعتراضات کرنا چاہتے ہیں۔ مصنفؒ نے چار اعتراضات کیے ہیں۔ پہلا اعتراض "وَعَدَّ تَمْثِیْلٍ مِنْهَا" سے، دوسرا "وَفِیْهِ تَعَسُّفٌ" سے، تیسرا "وَرُدَّ بِاَنَّ" سے اور چوتھا "وَرُدَّ بِاَنَّهٗ" سے کیا ہے۔

شارحؒ نے مجاز کو لغوی کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے تا کہ مجاز عقلی خارج ہو جو اسناد میں ہوتا ہے یعنی غیر ما ہو لہ کی طرف اسناد مجاز عقلی ہے۔ اور "اَلرَّاجِعُ اِلٰی مَعْنَی الْکَلِمَۃِ" کی قید اس لیے لگائی تا کہ اعرابی مجاز خارج ہو، اعرابی مجاز یہ ہے کہ ایک کلمہ کا اعراب دوسرے کلمہ کو دیا جائے جیسے "جَاءَ رَبُّکَ" جو اصل میں "جَاءَ اَمْرُ رَبِّکَ" ہے پھر لفظ "اَمْرُ" کو حذف کیا اور لفظ "رَبِّکَ" کو اس کا قائم مقام بنا دیا، جو اعراب لفظ "اَمْرُ" کا تھا وہ اب لفظ "رَبّ" کو دیدیا، تو لفظ "رَبّ" کا اعراب مجازی ہے۔ شارحؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مجاز سے یہاں اعرابی مجاز مراد نہیں ہے بلکہ وہ مجاز مراد ہے جو معنی کے اعتبار سے ہو۔

اور دوسری قید "اَلْمُتَضَمَّنُ لِلْفَائِدَۃِ" ہے ترکیبی اعتبار سے یہ "اَلْمَجَازُ اللُّغَوِیُّ" کے لیے صفت ہے اس لیے منصوب ہے۔ اس قید کو سمجھنے کے لیے سکاکیؒ کی اصطلاح جاننا ضروری ہے، وہ یہ کہ مجاز ان کے نزدیک دو قسم پر ہے، بے فائدہ، بافائدہ۔ کسی مقید کا مطلق میں مستعمل ہونے کو بے فائدہ کہتے ہیں جیسے "مَرْسَن" بمعنی اونٹ کی ناک جب بمعنی انسان کی ناک ہو تو اسے مجاز بے فائدہ کہتے ہیں کیونکہ اس مجازی معنی کے ضمن میں موضوع لہ معنی بھی پایا جاتا ہے۔ اور مجاز بافائدہ وہ ہے کہ کوئی جزء بمعنی کل استعمال ہو جیسے "عَیْن" بمعنی جاسوس، اس کو بافائدہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس سے اس جزء کی اہمیت مفہوم ہوتی ہے، اور یہ اشارہ ملتا ہے کہ کل کو وجود اسی جزء سے ملا ہے۔

پس علامہ سکاکیؒ نے "اَلْمُتَضَمَّنُ لِلْفَائِدَۃِ" کی قید اس لیے لگائی تا کہ مجاز بے فائدہ خارج ہو۔ خلاصہ یہ کہ علامہ سکاکیؒ کے نزدیک مجاز لغوی یا تو فائدہ کو متضمن ہو گا یا نہ ہو گا۔ ثانی مجاز بے فائدہ ہے، اول کا فائدہ یا تو تشبیہ میں مبالغہ ہو گا یا غیر مبالغہ ہو گا، اول

استعارہ ہے ثانی مجاز مرسل ہے۔

(۲) علامہ سکاکیؒ نے استعارہ کی تعریف اس طرح کی ہے کہ تشبیہ کے طرفین (مشبہ اور مشبہ بہ) میں سے ایک طرف کو ذکر کرنے، اور مذکور طرف سے متروک طرف کا ارادہ کرنے اس دعوے کے ساتھ کہ مشبہ مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہے کو استعارہ کہتے ہیں۔ سکاکیؒ کی یہ تعریف استعارہ تصریحیہ اور مکنیہ دونوں کو شامل ہے۔ استعارہ تصریحیہ کی مثال جیسے "فِیْ الْحَمَّامِ اَسَدٌ" جس میں اسد مشبہ بہ ہے اور رجل شجاع مشبہ ہے، ذکر مشبہ بہ کا ہے اور مراد مشبہ (رجل شجاع) ہے اس دعوے کے ساتھ کہ رجل شجاع اسد کی جنس میں داخل ہے، اسی دعوے کی وجہ سے مشبہ بہ کے نام کا اطلاق مشبہ پر صحیح ہے۔ پس جب آپ نے مشبہ (رجل شجاع) کا جنس مشبہ بہ (اسد) میں دخول کا دعویٰ کر لیا تو آپ نے مشبہ کے لیے وہ شئی ثابت کر لی جو مشبہ بہ کے ساتھ خاص ہے یعنی مشبہ بہ کی جنس کا نام (اسد) مشبہ (رجل شجاع) کے لیے ثابت کیا۔

اور استعارہ مکنیہ کی مثال "اَنْشَبَتِ الْمَنِيَّةُ اَظْفَارَهَا" ہے جس میں موت مشبہ ہے اور درندہ مشبہ بہ ہے پس موت کو درندہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اس دعوی کے ساتھ کہ موت جنس درندہ کا ایک فرد ہے، قرینہ یہ ہے کہ "اَظْفَارَ" جو درندہ کے ساتھ خاص ہیں کو موت کے لیے ثابت کیا ہے۔ پس مشبہ بہ خواہ مذکور ہو (جیسا کہ پہلی مثال میں مذکور ہے) یا متروک ہو (جیسا کہ دوسری مثال میں متروک ہے) کو مستعار منہ کہتے ہیں اور لفظ مشبہ بہ کو مستعار کہتے ہیں، اور مشبہ کو مستعار لہ کہتے ہیں۔

(۳) علامہ سکاکیؒ نے استعارہ کو دو قسموں کی طرف تقسیم کیا ہے، مصرحہ اور مکنیہ۔ اور مصرحہ سے ان کی مراد یہ ہے کہ تشبیہ کے طرفین میں سے مذکور طرف مشبہ بہ ہو۔ پھر مصرحہ کے دو اجزاء بنائے ہیں، مصرحہ تحقیقیہ، مصرحہ تخییلیہ۔ مصرحہ کی یہ تقسیم مشبہ محذوف کے اعتبار سے ہے کیونکہ مشبہ کبھی محقق اور ثابت امر ہوتا ہے تو یہ مصرحہ تحقیقیہ ہے اور کبھی خیالی اور وہمی امر ہوتا ہے اس قسم کو مصرحہ تخییلیہ کہتے ہیں۔

(۴) سوال یہ ہے کہ مصنفؒ نے اس تقسیم کو لفظ "وَجَعَلَ مِنْهَا" سے تعبیر کیا ہے، یوں کیوں نہ کہا کہ "وَقَسَمَهَا اِلٰی تَحْقِيْقِيَّةٍ وَتَخْيِيْلِيَّةٍ"؟ جواب یہ ہے کہ اس دوسری تعبیر سے یہ مفہوم ہوتا کہ سکاکیؒ کے نزدیک مصرحہ ان دو قسموں میں منحصر ہے حالانکہ سکاکیؒ کے نزدیک مصرحہ کی ایک تیسری قسم بھی ہے جس کو محتمل التحقیقیۃ والتخییلیۃ کہتے ہیں۔ پس سکاکیؒ کے نزدیک مصرحہ کی تین قسمیں ہیں، تحقیقیہ، تخییلیہ اور محتمل التحقیقیۃ والتخییلیۃ۔ محتمل التحقیقیۃ والتخییلیۃ کی مثال زہیر شاعر کا شعر ہے "صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلْمٰی وَاَقْصَرَ بَاطِلُهُ الخ" جس میں تحقیقیہ اور تخییلیہ دونوں کو ثابت کیا تھا۔

(١) وَفَسَّرَ التَّحْقِيقِيَّةَ بِمَا مَرَّ أَيْ بِمَا يَكُوْنُ الْمُشَبَّهُ الْمَتْرُوْكُ مُتَحَقِّقًا حِسًّا أَوْ عَقْلًا وَعَدَّ التَّمْثِيْلَ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعَارَةِ كَمَا فِيْ قَوْلِكَ أَرَاكَ تُقَدِّمُ رِجْلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرٰى مِنْهَا أَيْ مِنَ التَّحْقِيْقِيَّةِ حَيْثُ قَالَ وَمِنَ الْأَمْثِلَةِ اِسْتِعَارَةُ وَصْفِ إِحْدٰى صُوْرَتَيْنِ مُنْتَزَعَتَيْنِ مِنْ أُمُوْرٍ لِوَصْفِ صُوْرَةٍ أُخْرٰى (٢) وَرَدَّ ذٰلِكَ بِأَنَّهُ أَيِ التَّمْثِيْلَ مُسْتَلْزِمٌ لِلتَّرْكِيْبِ الْمُنَافِيْ لِلْإِفْرَادِ فَلَا يَصِحُّ عَدُّهُ مِنَ الْاِسْتِعَارَةِ الَّتِيْ هِيَ مِنْ أَقْسَامِ الْمَجَازِ الْمُفْرَدِ لِأَنَّ تَنَافِيَ اللَّوَازِمِ يَدُلُّ عَلٰى تَنَافِي الْمَلْزُوْمَاتِ وَإِلَّا لَزِمَ اجْتِمَاعُ الْمُتَنَافِيَيْنِ ضَرُوْرَةَ وُجُوْدِ اللَّازِمِ عِنْدَ وُجُوْدِ الْمَلْزُوْمِ وَالْجَوَابُ أَنَّهُ عَدَّ التَّمْثِيْلَ قِسْمًا مِنْ مُطْلَقِ الْاِسْتِعَارَةِ التَّصْرِيْحِيَّةِ التَّحْقِيْقِيَّةِ لَا مِنَ الْاِسْتِعَارَةِ الَّتِيْ هِيَ مَجَازٌ مُفْرَدٌ (٣) وَقِسْمَةُ الْمَجَازِ الْمُفْرَدِ إِلَى الْاِسْتِعَارَةِ وَغَيْرِهِ لَا تُوْجِبُ كَوْنَ كُلِّ اِسْتِعَارَةٍ مَجَازًا مُفْرَدًا كَقَوْلِنَا الْأَبْيَضُ إِمَّا حَيَوَانٌ أَوْ غَيْرُهُ وَالْحَيَوَانُ قَدْ يَكُوْنُ أَبْيَضَ وَقَدْ لَا يَكُوْنُ. (٤) عَلٰى أَنَّ لَفْظَ الْمِفْتَاحِ صَرِيْحٌ فِيْ أَنَّ الْمَجَازَ الَّذِيْ جَعَلَهُ مُنْقَسِمًا إِلٰى أَقْسَامٍ لَيْسَ هُوَ الْمَجَازَ الْمُفْرَدَ الْمُفَسَّرَ بِالْكَلِمَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِيْ غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ لِأَنَّهُ قَالَ بَعْدَ تَعْرِيْفِ الْمَجَازِ أَنَّ الْمَجَازَ عِنْدَ السَّلَفِ قِسْمَانِ لُغَوِيٌّ وَعَقْلِيٌّ وَاللُّغَوِيُّ قِسْمَانِ رَاجِعٌ إِلٰى مَعْنَى الْكَلِمَةِ وَرَاجِعٌ إِلٰى حُكْمِ الْكَلِمَةِ وَالرَّاجِعُ إِلَى الْمَعْنٰى قِسْمَانِ خَالٍ عَنِ الْفَائِدَةِ وَمُتَضَمِّنٌ لَهَا وَالْمُتَضَمِّنُ لِلْفَائِدَةِ قِسْمَانِ اِسْتِعَارَةٌ وَغَيْرُ اِسْتِعَارَةٍ وَظَاهِرٌ أَنَّ الْمَجَازَ الْعَقْلِيَّ وَالرَّاجِعَ إِلٰى حُكْمِ الْكَلِمَةِ خَارِجَانِ عَنِ الْمَجَازِ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُوْرِ فَيَجِبُ أَنْ يُرِيْدَ بِالرَّاجِعِ إِلٰى مَعْنَى الْكَلِمَةِ أَعَمَّ مِنَ الْمُفْرَدِ وَالْمُرَكَّبِ لِيَصِحَّ الْحَصْرُ فِي الْقِسْمَيْنِ. (٥) وَأُجِيْبَ بِوُجُوْهٍ أُخَرَ الْأَوَّلُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْكَلِمَةِ اللَّفْظُ الشَّامِلُ لِلْمُفْرَدِ وَالْمُرَكَّبِ نَحْوُ كَلِمَةُ اللّٰهِ هِيَ الْعُلْيَا، (٦) اَلثَّانِيْ إِنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّمْثِيْلَ يَسْتَلْزِمُ التَّرْكِيْبَ بَلْ هُوَ اِسْتِعَارَةٌ مَبْنِيَّةٌ عَلَى التَّشْبِيْهِ التَّمْثِيْلِيِّ وَهُوَ قَدْ يَكُوْنُ طَرَفَاهُ مُفْرَدَيْنِ كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا الْآيَةَ، (٧) اَلثَّالِثُ أَنَّ إِضَافَةَ الْكَلِمَةِ إِلٰى شَيْءٍ أَوْ تَقْيِيْدَهَا وَاقْتِرَانَهَا بِأَلْفِ شَيْءٍ لَا يُخْرِجُهَا عَنْ أَنْ تَكُوْنَ كَلِمَةً فَالْاِسْتِعَارَةُ فِيْ مِثْلِ أَرَاكَ تُقَدِّمُ رِجْلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرٰى هُوَ التَّقْدِيْمُ الْمُضَافُ إِلَى الرِّجْلِ الْمُقْتَرِنِ بِتَأْخِيْرِ أُخْرٰى وَالْمُسْتَعَارُ لَهُ هُوَ التَّرَدُّدُ فَهُوَ كَلِمَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ فِيْ غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ وَفِي الْكُلِّ نَظَرٌ أَوْرَدْنَاهُ فِي الشَّرْحِ

ترجمہ:۔ اور تفسیر کی ہے تحقیقیہ کی وہ جو گذر چکی، یعنی جس میں مشبہ متروک محقق حسایا عقلا ہو اور شمار کیا ہے تمثیل علی سبیل الاستعارہ کو جیسے تیرے قول "اَرَاکَ تُقَدِّمُ رِجْلًا وَتُؤَخِّرُ اُخْرٰی" میں ہے اسی سے یعنی تحقیقیہ سے چنانچہ کہا ہے کہ امثلہ استعارہ میں سے ہے چند امور سے منتزع ہونے والی دوصورتوں میں سے ایک کے وصف کا استعارہ دوسری صورت کے وصف کے لیے۔ اور رد کر دیا گیا اس کو کہ وہ یعنی تمثیل مستلزم ہے ترکیب کو جو منافی ہے افراد کے، پس صحیح نہیں ہے شمار کرنا اس کو استعارہ سے جو اقسام مجاز مفرد میں سے ہے، کیونکہ لوازم کا متنافی ہونا دلالت کرتا ہے ملزومات کے منافات پر ورنہ تو لازم آئے گا اجتماع متنافیین کیونکہ ضروری ہے وجود لازم بوقت وجود ملزوم۔ اور جواب یہ ہے کہ سکاکیؒ نے شمار کیا ہے تمثیل کو قسم مطلق استعارہ تصریحیہ تحقیقیہ کی نہ کہ اس استعارہ کی جو مجاز مفرد ہے

اور تقسیم ہونا مجاز مفرد کا استعارہ اور غیر استعارہ کی طرف واجب نہیں کرتا ہے ہر استعارہ کے مجاز مفرد ہونے کو جیسے ہمارا قول ابعض حیوان ہے یا غیر حیوان اور حیوان کبھی ابیض ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں مفتاح کے الفاظ صریح ہیں اس میں کہ وہ مجاز جس کو تقسیم کیا ہے اقسام کی طرف وہ نہیں ہے مجاز مفرد جس کی تفسیر ایسے کلمہ سے کی ہے جو مستعمل ہو غیر موضوع لہ معنی میں کیونکہ انہوں نے کہا ہے تعریف مجاز کے بعد کہ مجاز سلف کے نزدیک دو قسم پر ہے لغوی اور عقلی، اور لغوی کی دو قسمیں ہیں جو راجع ہے معنی کلمہ کی طرف، اور جو راجع ہے حکم کلمہ کی طرف، اور معنی کلمہ کی طرف راجع کی دو قسمیں ہیں، خالی عن الفائدہ، اور متضمن للفائدہ، اور متضمن للفائدہ کی دو قسمیں، استعارہ اور غیر استعارہ، اور ظاہر ہے کہ مجاز عقلی اور حکم کلمہ کی طرف راجع خارج ہیں مجاز بمعنی مذکور سے، پس ضروری ہے کہ مراد لیا جائے معنی کلمہ کی طرف راجع سے مفرد اور مرکب ہر دو سے اعم، تاکہ صحیح ہو حصر دو قسموں میں۔ اور جواب دیا گیا ہے دیگر وجوہ سے بھی، اول یہ کہ کلمہ سے مراد لفظ ہے جو مفرد اور مرکب کو شامل ہے جیسے "كَلِمَةُ اللّٰهِ هِيَ الْعُلْيَا"۔ دوسرا یہ کہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں تمثیل کا مستلزم ترکیب ہونا بلکہ وہ استعارہ ہے جو مبنی ہے تشبیہ تمثیلی پر، اور وہ وہ ہے جس کی دونوں طرف مفرد ہوں جیسے باری تعالیٰ کے قول "مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا"۔ تیسرے یہ کہ کلمہ کی اضافت کسی شی کی طرف یا مقید کرنا اس کو اور اس کا اقتران ہزاروں چیزوں کے ساتھ نہیں نکالتا ہے اس کو کلمہ ہونے سے، پس استعارہ اس مثال "أَرَاكَ تُقَدِّمُ رِجْلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَىٰ" میں وہ تقدیم ہے جو مضاف ہے رجل کی طرف جو مقترن ہے تاخیر اخریٰ کے ساتھ، اور مستعار لہ تردد ہے پس وہ ایک کلمہ ہے جو مستعمل ہے غیر موضوع لہ میں، اور ان تمام میں نظر ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے شرح میں۔

تشریح:۔ (۱) علامہ سکاکیؒ نے تحقیقیہ کی وہ تعریف کی ہے جو مصنفؒ نے سابق میں کی تھی یعنی وہ جس میں مشبہ حساً یا عقلاً متحقق ہو مشبہ حسی کی مثال "رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْحَمَّامِ" ہے، اور مشبہ عقلی کی مثال ﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ﴾ ہے۔

علامہ سکاکیؒ نے تمثیل یا تمثیل علی سبیل الاستعارہ کو تحقیقیہ کا جزء قرار دیا ہے جو قابل اعتراض ہے سکاکیؒ کہتے ہیں کہ مطلق استعارہ کی ایک قسم استعارہ مصرحہ حقیقیہ قطعیہ (یعنی بغیر تخییلیہ کے) ہے اس قسم کے بیان میں علامہ سکاکیؒ نے کہا ہے "وَمِنَ الْأَمْثِلَةِ اِسْتِعَارَةُ وَصْفِ اِحْدٰى صُوْرَتَيْنِ الخ" کہ اس کی مثالوں میں سے یہ ہے کہ چند امور سے منتزع دو صورتوں میں سے ایک کے وصف کو دوسرے کے وصف کے لیے استعارۃً استعمال کیا جائے، ظاہر ہے کہ چند امور سے منتزع صورتیں تمثیل ہے۔ جبکہ مصنفؒ نے اس کو مستقل قسم قرار دیا ہے کیونکہ تحقیقیہ مجاز مفرد کی قسم ہے، اسی لیے آگے سکاکیؒ پر اعتراض کیا ہے۔ باقی تمثیل وہ مجاز مرکب ہے جس کا علاقہ مشابہت ہو جیسے "أَرَاكَ تُقَدِّمُ رِجْلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَىٰ" (میں تجھے دیکھ رہا ہوں کہ آگے بڑھا رہا ہے تو ایک پیر کو اور مؤخر کر رہا ہے دوسرے کو)۔

(۲) مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ پر اعتراض کیا ہے کہ تمثیل کو استعارہ تحقیقیہ کا جزء قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ تمثیل مجاز مرکب ہے اور استعارہ تحقیقیہ مجاز مفرد ہے۔ ترکیب تمثیل کے لیے لازم ہے اور افراد استعارہ تحقیقیہ کے لازم ہے۔ افراد اور ترکیب میں منافات ہے اور لوازم کا منافات ملزومات کے منافات پر دلالت کرتا ہے یعنی جس طرح کہ افراد اور ترکیب ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے ہیں اسی طرح ان کے ملزومات (استعارہ تحقیقیہ اور تمثیل) بھی جمع نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر کہیں ملزومات (استعارہ تحقیقیہ اور تمثیل) جمع ہو گئے تو ان

کے لوازم (افراد اور ترکیب) بھی جمع ہو جائیں گے، جس سے متنافیین کا اجتماع لازم آتا ہے حالانکہ متنافیین کا اجتماع محال ہے۔

شارحؒ نے علامہ سکاکیؒ کی جانب سے دفاع کرتے ہوئے دو جواب اپنی طرف سے دیے ہیں اور تین جوابات دوسروں کے نقل کیے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ علامہ سکاکیؒ نے تمثیل کو مطلق استعارہ مصرحہ تحقیقیہ کا جزء قرار دیا ہے جو مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہے استعارہ تحقیقیہ جو مجاز مفرد ہے کا جزء قرار نہیں دیا ہے کہ مذکورہ اعتراض وارد ہو۔

(۲) سوال یہ ہے کہ سکاکیؒ کی اصل بحث مجاز مفرد کے بارے میں تھی کیونکہ انہوں نے مجاز لغوی مفرد کی ان الفاظ میں تعریف کی تھی کہ "اَلْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِيْ غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهٗ"۔ پھر مجاز کی دو قسمیں بنائی تھی، بے فائدہ، با فائدہ۔ پھر مجاز با فائدہ کو استعارہ اور غیر استعارہ کی طرف تقسیم کیا تھا، پس استعارہ مجاز با فائدہ کی قسم ہے اور مجاز با فائدہ مجاز مفرد کی قسم ہے، لہٰذا استعارہ مجاز مفرد کا جزء ہے، اور مصنفؒ کا اعتراض بھی یہی ہے کہ تمثیل کو مجاز مفرد کا جزء کیوں قرار دیا ہے؟

شارحؒ نے اس سوال کا جواب دیا ہے کہ مجاز مفرد کو استعارہ اور غیر استعارہ کی طرف تقسیم کرنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ہر استعارہ مجاز مفرد ہو کیونکہ قسم کا ہمیشہ مقسم سے اخص ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ قسم اور مقسم میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہو جیسا کہ ابیض کو حیوان اور غیر حیوان کی طرف تقسیم کرتے ہیں حالانکہ ابیض اور حیوان میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، عموم وخصوص من وجہ میں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی ہوتے ہیں، حیوان اور ابیض کا اجتماعی مادہ فرس ابیض ہے اور فرس اسود ایک مادہ افتراقی ہے اور ثوب ابیض دوسرا مادہ افتراقی ہے، پس ثابت ہوا کہ حیوان ابیض کی قسم ہوتے ہوئے بھی ابیض سے عام ہے کیونکہ حیوان ابیض بھی ہوتا ہے اور غیر ابیض بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح استعارہ اور مجاز میں بھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اجتماعی مادہ اسد کا اطلاق ہے رجل شجاع پر جو مجاز بھی ہے اور استعارہ بھی ہے، اور ایک مادہ افتراقی عین (بمعنی آنکھ) کا اطلاق ہے جاسوس پر جو مجاز مفرد ہے مگر استعارہ نہیں ہے کیونکہ علاقہ تشبیہ کا نہیں ہے بلکہ جزء اور کل کا ہے، اور دوسرا مادہ افتراقی تمثیل ہے جیسے "اِنِّيْ اَرَاكَ تُقَدِّمُ رِجْلًا وَتُؤَخِّرُ اُخْرٰى" (میں تجھے دیکھ رہا ہوں کہ آگے بڑھا رہا ہے تو ایک پیر کو اور مؤخر کر رہا ہے دوسرے کو) جو استعارہ ہے مگر مجاز مفرد نہیں ہے کیونکہ یہ تمثیل مرکب ہے جبکہ مجاز مفرد ہوتا ہے۔

(۳) شارحؒ نے مذکورہ سوال کا دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ سکاکیؒ کے کلام میں مقسم مجاز مفرد نہیں ہے جس کی تفسیر "اَلْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِيْ غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهٗ" سے کی گئی ہے بلکہ مقسم مطلق مجاز ہے جو مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہے۔ کیونکہ انہوں نے مجاز مفرد کی تعریف کے بعد کہا ہے کہ مجاز اسلاف کے نزدیک دو قسم پر ہے لغوی (جس کو مجاز فی المفرد کہتے ہیں) اور عقلی (جو اسناد میں ہوتا ہے)۔ لغوی دو قسم پر ہے ایک وہ جو معنی کے اعتبار سے ہو یعنی کلمہ اس کے اصلی معنی سے دوسرے معنی کی طرف نقل ہوا ہو۔ دوسری وہ جو حکم کلمہ کے اعتبار سے ہو یعنی کلمہ اپنے اصل اعراب سے دوسرے اعراب کی طرف نقل ہوا ہو، مثلاً ایک کلمہ کو کم کر کے اس کا اعراب دوسرے کو دیا جائے جیسے "جَاءَ رَبُّكَ" [سورۃ فجر: ۲۲] (اور تمہارا پروردگار آئے گا) جو اصل میں "جَاءَ

امْرُزَنَکْ" ہے، تفصیل اگلی فصل میں آرہی ہے۔

اور مجاز لغوی کی باعتبار معنی دو قسمیں ہیں (۱) جو فائدہ سے خالی ہو۔ (۲) جو فائدہ کو متضمن ہو۔ اور فائدہ کو متضمن مجاز کی دو قسمیں ہیں استعارہ اور غیر استعارہ یعنی مجاز مرسل۔ یہ علامہ سکاکیؒ کی تقسیم کا بیان ہے، ظاہر ہے کہ اگر مجاز کی تعریف "اَلْکَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِیْ غَیْرِ مَاوُضِعَتْ لَهٗ" سے کی جائے تو اس سے مجاز عقلی خارج ہو جاتا ہے کیونکہ مجاز عقلی مرکبات میں پایا جاتا ہے مفردات میں نہیں، اسی طرح مذکورہ تعریف سے مجاز باعتبار حکم کلمہ بھی خارج ہو جاتا ہے حالانکہ یہ بھی مجاز کے اقسام ہیں، پس یہی کہنا پڑتا ہے کہ یہاں مقسم وہ مجاز نہیں جس کی سکاکیؒ نے مذکورہ تعریف کی ہے بلکہ یہاں مقسم اس سے اعم یعنی مطلق مجاز ہے۔ پس اس تقسیم کا مقسم دو اعتبار سے اعم ہونا چاہیے تاکہ مذکورہ اقسام میں حصر صحیح ہو۔ ایک یہ کہ مجاز اسنادی اور غیر اسنادی سے اعم ہوتا کہ مجاز عقلی اور مجاز لغوی دونوں کو شامل ہو، اور دوسرا یہ کہ افراد اور ترکیب سے اعم ہوتا کہ تمثیل اور استعارہ دونوں کو شامل ہو۔ اور اگر مقسم میں تعمیم نہ ہو تو مقسم کا مذکورہ اقسام میں حصر باطل ہو جائے گا کیونکہ تقسیم مذکور کی بعض قسمیں خارج ہو جاتی ہیں۔

فائدہ:۔ دونوں جوابوں میں فرق یہ ہے کہ اول تسلیمی ہے اور ثانی منعی ہے۔ کیونکہ اول جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ علامہ سکاکیؒ کے کلام میں مقسم (یعنی مجاز) بے شک مفرد ہے مگر قسم اخص نہیں ہے مقسم سے، اور یہ ممکن بھی ہے کہ شی کی قسم شی سے اعم ہو کما مر، پس اگر تمثیل استعارہ کا جزء ہو تو اس میں کوئی منافات نہیں کیونکہ استعارہ کا مفرد ہونا ضروری نہیں بلکہ مرکب بھی ہو سکتا ہے اور اسی ترکیب کے اعتبار سے تمثیل اس کا جزء ہے۔ اور دوسرے جواب میں فرمایا کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ مقسم مجاز مفرد ہے کیونکہ مقسم مجاز مفرد قرار دینے سے بعض اقسام خارج ہو جاتی ہیں، بلکہ مقسم اعم ہے جو اسنادی اور غیر اسنادی کو شامل ہے اسی طرح مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہے لہٰذا اس مقسم کی قسم (استعارہ) مفرد بھی ہو سکتی ہے اور مرکب بھی ہو سکتی ہے اور اسی ترکیب کے اعتبار سے تمثیل اس کا جزء ہے۔

(۵) شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا دو جوابوں کے علاوہ اور بھی کئی جوابات ہیں، ایک یہ کہ مجاز کی تعریف میں "اَلْکَلِمَةُ" سے لفظ مراد ہے اور لفظ مفرد و مرکب دونوں کو شامل ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے کلام ﴿کَلِمَةُ اللّٰهِ هِیَ الْعُلْیَا﴾ [سورۂ توبہ:۴۰] (اور اللہ کی بات ہمیشہ اُوپر ہے) میں کلمہ سے کلام مراد ہے کیونکہ "اَلْعُلْیَا" سے مراد یہ ہے کہ بلاغت میں عالی ہے اور بلاغت کلام میں پائی جاتی ہے کلمہ میں نہیں پائی جاتی ہے، لہٰذا سکاکیؒ کی تعریف مجاز مفرد (استعارہ تحقیقیہ) اور مجاز مرکب (تمثیل) دونوں کو شامل ہے۔ مگر یہ جواب اس لیے صحیح معلوم نہیں ہوتا ہے کہ کلمہ کا اطلاق لفظ پر مجاز ہے اور تعریفات میں مجاز بلا قرینہ جائز نہیں ہے، اور سکاکیؒ کی تعریف میں قرینہ نہیں پایا جا رہا ہے، نیز آیت مبارکہ بطور نظیر پیش کرنا صحیح نہیں کیونکہ بحث تو کلمہ بمعنی لفظ میں ہے جبکہ آیت مبارکہ میں کلمہ بمعنی کلام ہے۔

(۶) دوسرا جواب یہ ہے کہ استعارہ تمثیلی ترکیب کو مستلزم نہیں ہے بلکہ وہ ایسا استعارہ ہے جو تشبیہ تمثیلی پر مبنی ہے، اور تشبیہ تمثیلی میں وجہ شبہ بے شک متعدد سے منتزع ہوتی ہے مگر طرفین اس کے کبھی مفرد بھی ہوتے ہیں جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿مَثَلُهُمْ کَمَثَلِ الَّذِی اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [سورۂ بقرہ:۱۷] (ان کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے آگ جلائی) لفظ "مَثَل" بمعنی صفت ہے اور مفرد ہے

، کفار کے حال اور صفت کو اس شخص کے حال کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو آگ جلائے۔ پس جب تشبیہ تمثیلی مفرد ہو سکتی ہے تو اس پر مبنی استعارہ تمثیلیہ بھی مفرد ہو سکتا ہے، لہذا استعارہ تمثیلیہ کو مجاز مفرد کے اقسام میں سے شمار کرنا صحیح ہے، سکاکیؒ پر اعتراض صحیح نہیں ہے۔ مگر یہ جواب بھی رد کر دیا گیا ہے کیونکہ اس کلام سے اگرچہ مصنفؒ کا جواب تو ہو جاتا ہے مگر سکاکیؒ کے لیے مفید نہیں ہے کیونکہ سکاکیؒ نے مثال مرکب پیش کی ہے یعنی "اِنِّیْ اَرَاکَ تُقَدِّمُ رِجْلًا وَّتُؤَخِّرُ اُخْرٰی" (میں تجھے دیکھ رہا ہوں کہ آگے بڑھا رہا ہے تو ایک پیر کو اور مؤخر کر رہا ہے دوسرے کو)۔

(۷) تیسرا جواب یہ ہے کہ تمثیل استعارہ مفرد ہے مرکب نہیں ہے کیونکہ کلمہ کا کسی شی کے ساتھ متعلق ہونا یا کسی شی کے ساتھ مقید اور مقترن ہونا کلمہ کو کلمہ ہونے سے خارج نہیں کرتا ہے بلکہ اگر ہزار اشیاء کے ساتھ مقید کیا جائے تو بھی کلمہ، کلمہ ہونے سے خارج نہیں ہوتا ہے مثلاً "اِنِّیْ اَرَاکَ تُقَدِّمُ رِجْلًا وَّتُؤَخِّرُ اُخْرٰی" میں مستعار تقدیم ہے جو "رِجل" کے ساتھ مقید ہے، اور "رِجل" مقترن ہے "تُؤَخِّرُ اُخْرٰی" کے ساتھ، اور مستعار لہ تردد ہے، اور "تقدیم" مفرد ہے تقیید اور اقتران کی وجہ سے مرکب نہیں، پس یہ ایسا کلمہ ہے جو غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے اس لیے استعارہ ہے۔ لہذا استعارہ تمثیلیہ مجاز مفرد کا جزء ہو سکتا ہے، سکاکیؒ پر اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔ مگر یہ جواب بھی درست نہیں ہے کیونکہ مذکورہ مثال میں استعارہ نفس کلام میں ہے اس کے مفردات میں نہیں اس لیے کہ مفردات تو اس کے ہر ایک اپنے موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں ان آخری تین جوابات میں سے ہر ایک قابل اعتراض ہے، ان پر وارد ہونے والے اعتراضات کو تحقیق کی میری دوسری شرح (مطول) میں میں نے ذکر کیا ہے۔ بندہ عرض گذار ہے کہ بندہ نے ہر ایک جواب کے بعد اس پر وارد ہونے والے اعتراض کو مختصر طور پر ذکر کیا ہے۔

(۱) وَفَسَّرَ السَّکَّاکِیُّ الْاِسْتِعَارَۃَ التَّخْیِیْلِیَّۃَ بِمَا لَا تَحَقُّقَ لِمَعْنَاہُ حِسًّا وَّلَا عَقْلًا بَلْ ھُوَ اَیْ مَعْنَاہُ صُوْرَۃٌ وَّھْمِیَّۃٌ مَحْضَۃٌ لَا یَشُوْبُھَا شَیْءٌ مِنَ التَّحَقُّقِ الْعَقْلِیِّ اَوِ الْحِسِّیِّ کَلَفْظِ الْاَظْفَارِ فِیْ قَوْلِ الْھُذَلِیِّ : ع: وَاِذَا الْمَنِیَّۃُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَھَا، فَاِنَّہٗ لَمَّا شَبَّہَ الْمَنِیَّۃَ بِالسَّبُعِ فِی الْاِغْتِیَالِ اَخَذَ الْوَھْمُ فِیْ تَصْوِیْرِھَا اَیِ الْمَنِیَّۃِ بِصُوْرَتِہٖ اَیْ بِصُوْرَۃِ السَّبُعِ وَاخْتَرَعَ لَوَازِمَہٗ لَھَا اَیْ لَوَازِمَ السَّبُعِ لِلْمَنِیَّۃِ وَعَلَی الْخُصُوْصِ مَا یَکُوْنُ قِوَامُ اِغْتِیَالِ السَّبُعِ لِلنُّفُوْسِ بِہٖ فَاخْتَرَعَ لَھَا اَیْ لِلْمَنِیَّۃِ صُوْرَۃً مِثْلَ صُوْرَۃِ الْاَظْفَارِ الْمُحَقَّقَۃِ ثُمَّ اَطْلَقَ عَلَیْہِ اَیْ عَلٰی ذٰلِکَ الْمِثْلِ اَعْنِی الصُّوْرَۃَ الَّتِیْ ھِیَ مِثْلُ صُوْرَۃِ الْاَظْفَارِ لَفْظَ الْاَظْفَارِ فَیَکُوْنُ اِسْتِعَارَۃً تَصْرِیْحِیَّۃً لِاَنَّہٗ قَدْ اُطْلِقَ اِسْمُ الْمُشَبَّہِ بِہٖ وَھُوَ الْاَظْفَارُ الْمُحَقَّقَۃُ عَلَی الْمُشَبَّہِ وَھُوَ صُوْرَۃٌ وَّھْمِیَّۃٌ شَبِیْھَۃٌ بِصُوْرَۃِ الْاَظْفَارِ الْمُحَقَّقَۃِ وَالْقَرِیْنَۃُ اِضَافَتُھَا اِلَی الْمَنِیَّۃِ (۲) وَالتَّخْیِیْلِیَّۃُ عِنْدَہٗ قَدْ تَکُوْنُ بِدُوْنِ الْاِسْتِعَارَۃِ بِالْکِنَایَۃِ وَلِھٰذَا مَثَّلَ لَھَا بِنَحْوِ اَظْفَارِ الْمَنِیَّۃِ الشَّبِیْھَۃِ بِالسَّبُعِ فَصَرَّحَ بِالتَّشْبِیْہِ لِتَکُوْنَ الْاِسْتِعَارَۃُ فِی الْاَظْفَارِ فَقَطْ مِنْ غَیْرِ اِسْتِعَارَۃٍ بِالْکِنَایَۃِ فِی الْمَنِیَّۃِ وَقَالَ الْمُصَنِّفُ اِنَّہٗ بَعِیْدٌ جِدًّا لَا یُوْجَدُ لَہٗ مِثَالٌ فِی الْکَلَامِ.

ترجمہ:۔اور تفسیر کی ہے سکاکیؒ نے استعارہ تخییلیہ کی یہ کہ تحقق نہ ہو اس کا معنی حسًا یا عقلاً بلکہ وہ یعنی اس کا معنی محض صورت وہمیہ ہو اختلاط نہ اس کے ساتھ تحقق عقلی اور حسی کا جیسے لفظ اظفار ہذلی کے قول "وَاِذَا الْمَنِیَّۃُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَھَا" میں کیونکہ جب شاعر نے تشبیہ دی موت کی درندہ کے ساتھ نفوس کو اچانک ہلاک کرنے میں تو شروع ہوا وہم اس کی تصویر میں یعنی موت کو اس کی صورت میں یعنی درندہ کی صورت میں، اور گھڑنا شروع کر دیا ہے اس کے لوازم کا اس کے لیے یعنی لوازم سبع کو موت کے لیے، اور بالخصوص ان کا جن سے توام ہو درندوں کا نفوس کو ہلاک کرنے کا پس گھڑ لی اس کے لیے یعنی موت کے لیے صورت اظفار محققہ کی صورت کی طرح، پھر اطلاق کر دیا گیا اس پر یعنی اس مثل پر یعنی اس صورت پر جو اظفار کی صورت کی طرح ہے لفظِ اظفار کا پس ہو گا یہ استعارہ تصریحیہ کیونکہ اطلاق کیا گیا اسم مشبہ بہ کا یعنی اظفارِ محققہ کا مشبہ پر اور وہ صورت وہمی ہے جو مشابہ ہے اظفار محققہ کی صورت کا، اور قرینہ اظفار کی اضافت ہے منیہ کی طرف، اور تخییلیہ ان کے نزدیک کبھی ہوتا ہے بغیر استعارہ بالکنایہ کے، اور اسی وجہ سے مثال دی ہے اس کی "اَظْفَارُ الْمَنِیَّۃِ الشَّبِیْھَۃِ بِالسَّبُعِ" کے ساتھ جس میں تشبیہ کی تصریح کی ہے تاکہ استعارہ ہو صرف اظفار میں بغیر استعارہ مکنیہ کے منیہ میں، اور کہا ہے مصنفؒ نے یہ بہت بعید ہے اور نہیں پائی جاتی ہے اس کے لیے مثال کلام میں۔

تشریح:۔(۱) یہ چوتھے اعتراض کی تمہید ہے، علامہ سکاکیؒ نے استعارہ تخییلیہ کی اس طرح تفسیر کی ہے کہ مشبہ بہ ذکر ہو اور مراد مشبہ وہمی ہو یعنی تخییلیہ وہ لفظ ہے کہ اس سے مجازاً جو معنی مراد ہو وہ معنی نہ حسًا متحقق ہو اور نہ عقلاً متحقق ہو کیونکہ حواس خمسہ اس کا ادراک نہیں کر سکتے ہیں، اور نفس الامر میں بھی وہ معنی ثابت نہیں کہ عقل اس کا ادراک کر لے، بلکہ وہ معنی محض ایک وہمی صورت ہو جس کے ساتھ عقلی یا حسی تحقق کا اختلاط نہیں ہوتا ہے، بلکہ قوت وہمیہ کی معونت سے قوت متخیلہ نے گھڑ لی ہو، چونکہ اس مستعار لہ معنی کو قوتِ متخیلہ نے گھڑ لیا ہے اس لیے اس کو استعارہ تخییلیہ کہتے ہیں۔ استعارہ تخییلیہ کی مثال ہذلی شاعر کے شعر "وَاِذَا الْمَنِیَّۃُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَھَا" میں لفظ "اَظْفَار" ہے کیونکہ ہذلی نے موت کو درندہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ دونوں نفوس کو قہراً ہلاک کر دیتے ہیں، تو قوت وہمیہ نے "مَنِیَّۃ" (موت) کو درندہ کی صورت دینی شروع کر دی اور درندہ کے لوازم کو "مَنِیَّۃ" کے لیے گھڑنا شروع کر دیا، خاص کر وہ لوازم (یعنی اَظْفَار) جن کے ذریعہ درندہ کے لیے نفوس کو ہلاک کرنا حاصل ہوتا ہے، پس "مَنِیَّۃ" کے لیے اظفار محققہ کی صورت کی طرح صورت گھڑ لی، پھر "اَظْفَار" محققہ کی صورت کی طرح گھڑی ہوئی صورت پر لفظ "اَظْفَار" کا اطلاق کیا، پس یہ استعارہ تصریحیہ ہے کیونکہ مشبہ بہ کے نام یعنی "اَظْفَار" کا اطلاق کیا مشبہ پر یعنی اس وہمی صورت پر جو اظفار محققہ کے ساتھ مشابہ ہے، اور اس بات پر کہ "اَظْفَار" اپنے معنی سے نقل ہوا ہے قرینہ "اَظْفَار" کا "مَنِیَّۃ" کی طرف مضاف ہونا ہے۔

فائدہ:۔استعارہ تخییلیہ کی تعریف میں سکاکیؒ اور جمہور کے درمیان فرق یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک اظفار واقعی ناخنوں کے معنی میں ہے اور سکاکیؒ کے نزدیک خیالی ناخنوں کے معنی میں ہے۔ (۲) سکاکیؒ "اَظْفَار" کی "مَنِیَّۃ" کی طرف اضافت کو استعارہ تخییلیہ کا قرینہ قرار دیتے ہیں، جبکہ جمہور اسی کو استعارہ قرار دیتے ہیں۔ پس سکاکی کلمہ "اَظْفَار" کو استعارہ تصریحیہ تخییلیہ کہتے ہیں، تصریحیہ اس لیے

ہے کہ "اظفار" (بمعنی واقعی ناخن) مشبہ بہ ہے اور ذکر ہے، اور مراد اس سے مشبہ (خیالی ناخن) ہے، اور تخییلیہ اس لیے ہے کہ مشبہ خیالی اظفار ہے کیونکہ "مَنِیَّة" کی طرف مضاف ہے اور "مَنِیَّة" کے لیے ناخن نہیں ہوتے ہیں۔

(۲) یہ عبارت سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ بناء برایں ہونا چاہیے کہ سکاکیؒ کے نزدیک استعارہ تخییلیہ تابع ہو استعارہ بالکنایہ کا یعنی کنایہ کے بغیر تخییلیہ موجود نہ ہو، اور سکاکیؒ کے نزدیک استعارہ بالکنایہ وہ ہے کہ ذکر مشبہ ہو اور مراد مشبہ بہ ہو۔ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ سکاکیؒ کے نزدیک استعارہ تخییلیہ کبھی استعارہ بالکنایہ کے بغیر بھی آتا ہے جیسے "اَظْفَارُ الْمَنِیَّةِ الشَّبِیْهَةِ بِالسَّبُعِ اَهْلَکَتْ فُلَانًا" چونکہ اس میں تشبیہ کی تصریح پائی جاتی ہے لہذا یہ استعارہ ہی نہیں ہے چہ جائیکہ مکنیہ ہو، کیونکہ استعارہ تناسی تشبیہ پر مبنی ہوتا ہے نہ کہ ذکر تشبیہ پر۔ البتہ اس میں استعارہ تخییلیہ پایا جاتا ہے کیونکہ "اَظْفَارُ" بمعنی موضوع لہ (واقعی ناخن) نہیں ہے اس لیے کہ "مَنِیَّة" کی طرف مضاف ہے، لہذا اظفار خیالی اور وہمی ناخن کے معنی میں ہے۔ پس سکاکی کے نزدیک تخییلیہ بغیر مکنیہ کے پایا جاسکتا ہے جبکہ مصنفؒ اور جمہور کے نزدیک تخییلیہ مکنیہ کے لیے لازم ہے۔ مصنفؒ نے اپنی ایضاح نامی کتاب میں فرمایا ہے کہ تخییلیہ کا مکنیہ کے بغیر پایا جانا بہت بعید ہے۔ باقی مذکورہ بالا مثال، یا "لِسَانُ الْحَالِ الشَّبِیْهَةِ بِالْمُتَکَلِّمِ" جیسی مثالیں عامیانہ جملے ہیں فصیح بلیغ لوگوں کا کلام نہیں ہے۔

(۱) وَفِیْهِ اَیْ فِیْ تَفْسِیْرِ التَّخْیِیْلِیَّةِ بِمَاذَکَرَهٗ تَعَسُّفٌ اَیْ اَخْذٌ عَلٰی غَیْرِ الطَّرِیْقِ لِمَا فِیْهِ مِنْ کَثْرَةِ الْاِعْتِبَارَاتِ الَّتِیْ لَایَدُلُّ عَلَیْهَا دَلِیْلٌ وَلَاتَمَسُّ اِلَیْهَا حَاجَةٌ (۲) وَقَدْ یُقَالُ اِنَّ التَّعَسُّفَ فِیْهِ هُوَ اَنَّهٗ لَوْکَانَ الْاَمْرُ کَمَا زَعَمَ لَوَجَبَ اَنْ تُسَمّٰی هٰذِهِ الْاِسْتِعَارَةُ تَوَهُّمِیَّةً لَاتَخْیِیْلِیَّةً وَهٰذَا فِیْ غَایَةِ السُّقُوْطِ لِاَنَّهٗ یَکْفِیْ فِی التَّسْمِیَةِ اَدْنٰی مُنَاسَبَةٍ عَلٰی اَنَّهُمْ یُسَمُّوْنَ حُکْمَ مُوْهِمٍ تَخْیِیْلًا ذَکَرَ صَاحِبُ الشِّفَاءِ اَنَّ الْقُوَّةَ الْمُسَمَّاةَ بِالْوَهْمِ هِیَ الرَّئِیْسَةُ الْحَاکِمَةُ فِی الْحَیْوَانِ حُکْمًا غَیْرَ عَقْلِیٍّ وَلٰکِنْ تَخْیِیْلِیًّا، (۳) وَیُخَالِفُ تَفْسِیْرُهٗ لِلتَّخْیِیْلِیَّةِ بِمَاذُکِرَ تَفْسِیْرَ غَیْرِهٖ لَهَا اَیْ غَیْرِ السَّکَّاکِیْ لِلتَّخْیِیْلِیَّةِ بِجَعْلِ الشَّیْئِ لِلشَّیْئِ کَجَعْلِ الْیَدِ لِلشِّمَالِ وَجَعْلِ الْاَظْفَارِ لِلْمَنِیَّةِ (٤) قَالَ الشَّیْخُ عَبْدُ الْقَاهِرِ اِنَّهٗ لَااِخْتِلَافَ فِیْ اَنَّ الْیَدَ اِسْتِعَارَةٌ (٥) ثُمَّ اِنَّکَ لَاتَسْتَطِیْعُ اَنْ تَزْعَمَ اَنَّ لَفْظَ الْیَدِ قَدْ نُقِلَ عَنْ شَیْئٍ لِشَیْئٍ اِذْ لَیْسَ الْمَعْنٰی عَلٰی اَنَّهٗ شَبَّهَ شَیْئًا بِالْیَدِ بَلِ الْمَعْنٰی عَلٰی اَنَّهٗ اَرَادَ اَنْ یُّثْبِتَ لِلشِّمَالِ یَدًا وَلِبَعْضِهِمْ فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ کَلِمَاتٌ وَاهِیَةٌ بَیَّنَّا فَسَادَهَا فِی الشَّرْحِ (٦) نَعَمْ یَتَّجِهُ اَنْ یُّقَالَ اِنَّ صَاحِبَ الْمِفْتَاحِ فِیْ هٰذَا الْفَنِّ خُصُوْصًا فِیْ مِثْلِ هٰذِهِ الْعِبَارَاتِ لَیْسَ بِصَدَدِ التَّقْلِیْدِ لِغَیْرِهٖ حَتّٰی یُعْتَرَضَ عَلَیْهِ بِاَنَّ مَاذَکَرَهٗ هُوَ مُخَالِفٌ لِمَاذَکَرَهٗ غَیْرُهٗ۔

ترجمه:۔ اور اس میں یعنی تخییلیہ کی تفسیر میں جو سکاکی نے ذکر کی ہے تعسف ہے یعنی اختیار کرنا ہے غلط راستہ کو کیونکہ اس میں بہت سے وہ اعتبارات ہیں جن پر دلالت نہیں کرتی ہے کوئی دلیل اور نہ ان کی کوئی ضرورت ہے، اور کبھی کہا جاتا ہے کہ تعسف اس میں یہ ہے کہ اگر بات وہی ہوتی جو سکاکی کا خیال ہے تو واجب ہوتا کہ نام رکھا جاتا ہے اس استعارہ کا توہمیہ نہ کہ تخییلیہ، مگر یہ نہایت کمزور ہے، کیونکہ

کافی ہے نام رکھنے ادنیٰ مناسبت، علاوہ ازیں وہ موسوم کرتے ہیں حکم وہمی کو تخیل کے ساتھ، ذکر کیا ہے صاحب الشفاء نے کہ وہ قوت جو موسوم ہے وہم کے ساتھ وہ رئیس اور حکم لگانے والی قوت ہے انسان میں، غیر عقلی ہے بلکہ تخیلی ہے اور مخالف ہے اس کی تخییلیہ کی تفسیر اس کے جو ذکر کی گئی ہے سکاکی کے غیر کی تفسیر اس کی، یعنی سکاکیؒ کے غیر جو تخییلیہ کی تفسیر کی ہے ایک شی کو دوسری شی کے لیے کر دینے کے ساتھ جیسے کر دینا لفظ ید کو شمال کے لیے اور اظفار کو منیہ کے لیے۔ کہا ہے شیخ عبد القاہر نے کہ کوئی اختلاف نہیں ہے ید استعارہ ہے لیکن تو یہ نہیں کہہ سکتا کہ لفظِ ید کو نقل کیا گیا ہے ایک شی سے دوسری شی کے لیے کیونکہ یہاں مقصد کسی شی کو ید کے ساتھ تشبیہ دینا نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ انہوں نے ارادہ کیا ہے کہ ثابت کر دے شمال کے لیے ید کو، اور بعض کے یہاں غلط کلمات ہیں جن کا فساد ہم نے بیان کیا ہے شرح میں، ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ صاحب مفتاح اس فن میں خصوصاً ان جیسی عبارات میں نہیں ہے غیر کی تقلید کے درپے، یہاں تک کہ اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ مخالف ہے اس کی جو اس کے غیر نے ذکر کی ہے۔

تشریح:۔ (۱) علامہ سکاکیؒ نے استعارہ تخییلیہ کی جو تعریف کی ہے مصنفؒ نے اس پر تین اعتراضات کیے ہیں (ا) کہ مذکورہ تعریف میں سکاکیؒ سے قدرے بے راہ روی ہوئی ہے آسان راستہ پر نہیں چلے ہیں کیونکہ انہوں نے تعریف میں بہت زیادہ اعتبارات کو ذکر کیا ہے جن کی نہ کوئی دلیل ہے اور نہ ان کی حاجت ہے، مثلاً خیالی صورتوں کو فرض کرنا، اور خیالی صورتوں کو حقیقی صورتوں کے ساتھ تشبیہ دینا جیسا کہ مذکورہ مثال میں موت کے خیالی اظفار کو درندہ کے واقعی اظفار کے ساتھ تشبیہ دی ہے، اور صورِ محققہ کے لیے موضوع لفظ کو خیالی صورتوں میں استعارۃً استعمال کرنا۔ جبکہ مصنفؒ کی تعریف (کہ مشبہ بہ کے لوازمات کو مشبہ کے لیے ثابت کرنا) مذکورہ اعتبارات سے خالی ہے۔

(۲) بعض حضرات نے تعسف (بے راہ روی) کی وجہ مذکورہ استعارہ کا نام تخییلیہ رکھنا قرار دیا ہے نہ کہ کثرت اعتبارات، یعنی مصنفؒ کا سکاکیؒ پر اعتراض یہ ہے کہ استعارہ تخییلیہ کی جو تفسیر آپ نے کی ہے اس کے مطابق مناسب یہ ہے کہ مذکورہ استعارہ کا نام توہمیہ ہو نہ کہ تخییلیہ کیونکہ مذکورہ استعارہ وہم ہی سے ثابت ہے کیونکہ سکاکیؒ کی تفسیر میں یہ بات گذر چکی کہ موت کو درندہ کی صورت میں فرض کرنا اور اس کے لیے اظفار محققہ کے مشابہ اظفار گھڑ لینا قوتِ وہمیہ کا کام ہے۔ مگر تعسف کی یہ وجہ انتہائی کمزور ہے کیونکہ نام رکھنے کے لیے معمولی مناسبت بھی کافی ہے اور وہ موجود ہے کیونکہ وہم اور خیال میں سے ہر ایک قوتِ باطنی ہے اور دونوں کا کام یہ ہے کہ نفس الامر میں غیر ثابت شدہ اشیاء کو ایجاد کرنا، پس متعلَّق میں یہ دونوں مشترک ہیں لہٰذا ان دونوں میں سے ایک کی طرف منسوب شی کو دوسرے کی طرف منسوب کرنا صحیح ہے۔ بلکہ مصنفؒ کا یہ اعتراض تو اس وقت صحیح مانا جاتا کہ حکم وہمی پر حکم تخییلی کا اطلاق صحیح نہ ہوتا، حالانکہ فلاسفہ حکم وہمی پر حکم تخییلی کا اطلاق کرتے ہیں جیسا کہ ابو علی ابن سینا نے اپنی "اَلشِّـفَـاء" نامی کتاب میں ذکر کیا ہے کہ وہ قوت جو وہم کے ساتھ موسوم ہے وہ حیوان کی دیگر قوتوں پر غالب رہتی ہے اور حکم لگاتی ہے مگر وہ حکم عقلی اور صحیح نہیں بلکہ خیالی ہے، دیکھیں ابو علی ابن سینا نے حکم وہمی کو خیالی کہا ہے۔

(۳) علامہ سکاکیؒ نے تخییلیہ کی جو تعریف کی ہے یہ اس تعریف کے خلاف ہے جو سکاکیؒ کے غیر نے کی ہے یعنی سکاکیؒ کی تعریف جمہور کی تعریف کے خلاف ہے۔ جمہور نے تخییلیہ کی تعریف "جَعْلُ الشَّيْئِ لِلشَّيْئِ" کے ساتھ کی ہے یعنی مشبہ بہ کے لیے جو شئی لازم ہے اس کو مشبہ کے لیے ثابت کرنا، جیسے لبید شاعر کے شعر "وَغَدَاةِ رِيْحٍ قَدْ كَشَفْتُ وَقِرَّةٍ: إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمَالِ زِمَامُهَا" میں ید کو شمال (قطب کی جانب سے چلنے والی ہوا) کے لیے ثابت کیا ہے، اور "اِذَا الْمَنِيَّةُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَهَا" میں "اظفار" کو "منیۃ" کے لیے ثابت کیا ہے۔ سکاکیؒ کی تفسیر کے مطابق "شمال" کے لیے ایسی وہمی صورت کو فرض کیا جائے گا جو ید کے ساتھ مشابہ ہو پھر اس پر ید کا اطلاق کیا جائے گا تو یہ استعارہ تصریحیہ تخییلیہ ہوگا اور لفظ ید غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہوگا، جبکہ جمہور کے نزدیک لفظ ید حقیقت لغویہ ہے اپنے موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے۔

(٤) شارحؒ نے شیخ عبد القاہر جرجانیؒ کے کلام سے اس بات پر استدلال پیش کیا ہے کہ سکاکیؒ کی تعریف جمہور کے خلاف ہے اور جمہور نے "جَعْلُ الشَّيْئِ لِلشَّيْئِ" سے تعریف کی ہے۔ شیخ فرماتے ہیں کہ استعارہ ید کو شمال کے لیے ثابت کرنے میں ہے نہ کہ لفظ ید میں، کہ خیالی اور وہمی ید کو فرض کیا جائے جیسا کہ خیالی اظفار کو فرض کیا تھا۔ یاد رہے کہ شیخ کی عبارت میں مضاف مقدر ہے اصل عبارت اس طرح ہے "لَاخِلَافَ فِيْ اَنَّ اِثْبَاتَ الْيَدِ اِسْتِعَارَةٌ" کیونکہ ان کے کلام کے آخر میں یہ جملہ ہے "اَرَادَ اَنْ يُثْبِتَ لِلشَّمَالِ يَدًا" جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی ان کی مراد اثبات ید ہے۔

(۵) پس جب استعارہ ید کو شمال کے لیے ثابت کرنے میں ہے تو آپ اس طرح نہیں کہہ سکتے ہیں (یعنی آپ کا اس طرح کہنا قبول نہ ہوگا) کہ ید کو اپنے معنی (ہاتھ) سے نقل کر کے ید کے ساتھ مشابہ صورت وہمیہ میں استعمال کیا گیا ہے کیونکہ اس کلام کا یہ معنی نہیں ہے کہ شاعر نے ایک وہمی صورت کی ید کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور پھر اسے شمال کے لیے ثابت کیا ہے جیسا کہ سکاکی نے کہا ہے بلکہ معنی یہ ہے کہ شاعر نے ید کو شمال کے لیے ثابت کرنے کا ارادہ کیا ہے، خلاصہ یہ کہ استعارہ ید کو شمال کے لیے ثابت کرنے میں ہے جیسا کہ جمہور کہتے ہیں نہ کہ لفظ ید میں جیسا کہ سکاکیؒ نے کہا ہے۔ ظاہر ہے کہ شیخ کے اس کلام سے جمہور کی تائید ہوتی ہے اور سکاکیؒ کی تردید ہوتی ہے۔ چونکہ شیخ کا زمانہ سکاکیؒ کے زمانے سے مقدم ہے اس لیے یہ کہنا تو درست نہ ہوگا کہ شیخ نے سکاکیؒ کی تردید کا قصد کیا ہے، بلکہ شیخ کے کلام سے سکاکی کا رد نکل آتا ہے۔

(٦) شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہاں علامہ خلخالیؒ نے اپنے ضعیف کلمات کے ذریعہ مصنفؒ کے اعتراض کو کمزور کرنے کی کوشش کی ہے، میں نے خلخالیؒ کے کلام کے فساد کو اپنی مطول نامی شرح میں ذکر کیا ہے۔ شارحؒ کی تردید کو علامہ دسوقیؒ نے ذکر کیا ہے من شاء فلیراجعه۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ البتہ یہ کہنا بہتر ہوگا کہ مصنفؒ کا علامہ سکاکیؒ پر اعتراض کرنا درست نہیں ہے کیونکہ علامہ سکاکیؒ اس فن میں اور بالخصوص ان عبارات (مراد بحث استعارات ہے) میں کسی دوسرے کی تقلید کے در پے نہیں ہیں کہ یہ کہا جائے کہ انہوں نے دوسروں کی مخالفت کی ہے بلکہ وہ خود مجتہد ہیں لہذا ان پر اعتراض درست نہیں ہے۔ مگر شارحؒ کا یہ کہنا اس لیے درست معلوم نہیں ہوتا ہے

کہ سکاکیؒ نے جمہور کی اصطلاح کو بلاضرورت بدل دیا ہے حالانکہ کسی کی مقرر کردہ اصطلاح کو بلاضرورت بدلنے کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔

(۱) وَيَقْتَضِى مَاذَكَرَهُ السَّكَّاكِيُّ فِي اَنْ يَكُوْنَ التَّرْشِيْحُ تَخْيِيْلِيَّةً لِلُزُوْمِ مِثْلِ مَاذَكَرَهُ السَّكَّاكِيُّ فِي التَّخْيِيْلِيَّةِ مِنْ اِثْبَاتِ صُوْرَةٍ وَهْمِيَّةٍ فِيْهِ اَىْ فِي التَّرْشِيْحِ لِاَنَّ فِي كُلٍّ مِنَ التَّخْيِيْلِيَّةِ وَالتَّرْشِيْحِ اِثْبَاتَ بَعْضِ مَايَخُصُّ الْمُشَبَّهَ بِهِ لِلْمُشَبَّهِ فَكَمَا اُثْبِتَ لِلْمَنِيَّةِ الَّتِي هِيَ الْمُشَبَّهُ مَايَخُصُّ السَّبُعَ الَّذِي هُوَ الْمُشَبَّهُ بِهِ مِنَ الْاَظْفَارِ كَذَالِكَ اُثْبِتَ لِاخْتِيَارِ الضَّلَالَةِ عَلَى الْهُدٰى الَّذِي هُوَ الْمُشَبَّهُ مَايَخُصُّ الْمُشَبَّهَ بِهِ الَّذِي هُوَ الْاِشْتِرَاءُ الْحَقِيْقِيُّ مِنَ الرِّبْحِ وَالتِّجَارَةِ فَكَمَا اُعْتُبِرَ هُنَاكَ صُوْرَةٌ وَهْمِيَّةٌ شَبِيْهَةٌ بِالْاَظْفَارِ فَلْيُعْتَبَرْ هٰهُنَا اَيْضًا مَعْنًى وَهْمِيٌّ شَبِيْهٌ بِالتِّجَارَةِ وَاٰخَرُ شَبِيْهٌ بِالرِّبْحِ لِيَكُوْنَ اِسْتِعْمَالُ الرِّبْحِ وَالتِّجَارَةِ بِالنِّسْبَةِ اِلَيْهِمَا اِسْتِعَارَتَيْنِ تَخْيِيْلِيَّتَيْنِ اِذْ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا اِلَّا بِاَنَّ التَّعْبِيْرَ عَنِ الْمُشَبَّهِ الَّذِي اُثْبِتَ لَهُ مَايَخُصُّ الْمُشَبَّهَ بِهِ كَالْمَنِيَّةِ مَثَلًا فِي التَّخْيِيْلِيَّةِ بِاللَّفْظِ الْمَوْضُوْعِ لَهُ كَلَفْظِ الْمَنِيَّةِ وَفِي التَّرْشِيْحِ بِغَيْرِ لَفْظِهِ كَلَفْظِ الْاِشْتِرَاءِ الْمُعَبَّرِ بِهِ عَنِ الْاِخْتِيَارِ وَالْاِسْتِبْدَالِ الَّذِي هُوَ الْمُشَبَّهُ مَعَ اَنَّ لَفْظَ الْاِشْتِرَاءِ لَيْسَ بِمَوْضُوْعٍ لَهُ وَهٰذَا الْفَرْقُ لَا يُوْجِبُ اِعْتِبَارَ الْمَعْنَى الْمُتَوَهَّمِ فِي التَّخْيِيْلِيَّةِ وَعَدَمَ اِعْتِبَارِهِ فِي التَّرْشِيْحِ فَاعْتِبَارُهُ فِي اَحَدِهِمَا دُوْنَ الْاٰخَرِ تَحَكُّمٌ. (۲) وَالْجَوَابُ اَنَّ الْاَمْرَ الَّذِي هُوَ مِنْ خَوَاصِّ الْمُشَبَّهِ بِهِ لَمَّا قُرِنَ فِي التَّخْيِيْلِيَّةِ بِالْمُشَبَّهِ كَالْمَنِيَّةِ مَثَلًا جَعَلْنَاهُ مَجَازًا عَنْ اَمْرٍ مُتَوَهَّمٍ يُمْكِنُ اِثْبَاتُهُ لِلْمُشَبَّهِ وَفِي التَّرْشِيْحِ لَمَّا قُرِنَ بِلَفْظِ الْمُشَبَّهِ بِهِ لَمْ يُحْتَجْ اِلٰى ذَالِكَ لِاَنَّ الْمُشَبَّهَ بِهِ جُعِلَ كَاَنَّهُ هُوَ هٰذَا الْمَعْنَى مُقَارِنًا لِلَوَازِمِهِ وَخَوَاصِّهِ حَتّٰى اَنَّ الْمُشَبَّهَ بِهِ فِي قَوْلِنَا رَاَيْتُ اَسَدًا يَفْتَرِسُ اَقْرَانَهُ هُوَ الْاَسَدُ الْمَوْصُوْفُ بِالْاِفْتِرَاسِ الْحَقِيْقِيِّ مِنْ غَيْرِ اِحْتِيَاجٍ اِلٰى تَوَهُّمِ صُوْرَةٍ وَاعْتِبَارِ مَجَازٍ فِي الْاِفْتِرَاسِ بِخِلَافِ مَا اِذَا قُلْنَا رَاَيْتُ شُجَاعًا يَفْتَرِسُ اَقْرَانَهُ فَاِنَّا نَحْتَاجُ اِلٰى ذَالِكَ لِيَصِحَّ اِثْبَاتُهُ لِلشُّجَاعِ فَلْيُتَاَمَّلْ فَفِي الْكَلَامِ دِقَّةٌ مَّا.

ترجمہ:۔ اور تقاضا کرتا ہے وہ جس کو ذکر کیا ہے سکاکی نے تخیلیہ کی تفسیر میں یہ کہ ترشیح تخیلیہ ہو بوجہ لازم آنے اس کے جس کو ذکر کیا ہے سکاکی نے تخیلیہ میں یعنی اثبات صورت وہمیہ اس میں یعنی ترشیح میں کیونکہ ہر ایک میں تخیلیہ اور ترشیح میں سے اثبات ہے بعض مختصات کا مشبہ بہ کے ساتھ مشبہ کے لیے پس جس طرح کہ ثابت کیا گیا ہے اس منیہ کے لیے جو مشبہ ہے وہ جو مختص ہے اس سبع کے ساتھ جو مشبہ بہ ہے یعنی اظفار، اسی طرح ثابت کیا گیا ہے ضلالت کو ہدایت پر اختیار کرنے کے لیے، جو مشبہ ہے، وہ شی جو مختص ہے مشبہ بہ کے ساتھ یعنی اشتراء حقیقی کے بعض مختصات مثلاً ربح اور تجارت، پس جس طرح اعتبار کیا گیا ہے وہاں ایسی صورت وہمیہ کا جو مشابہ ہے اظفار کے ساتھ، پس چاہیے کہ اعتبار کرلے یہاں بھی ایسے وہمی معنی کا جو مشابہ ہو تجارت کے ساتھ اور دوسرا مشابہ ہو ربح کے لیے تاکہ ہو استعمال ربح اور تجارت کا ان دونوں کی نسبت سے دو تخییلی استعارے، کیونکہ فرق نہیں ہے ان دونوں میں بجز اس کے کہ تعبیر اس مشبہ

سے جس کے لیے ثابت کیا گیا ہے وہ شی جو مختص ہے مشبہ بہ کے ساتھ مثلاً منیہ کے مختصات تخییلیہ میں لفظِ موضوع لہ کے ساتھ جیسے لفظ منیہ، اور ترشیح میں غیر لفظ کے ساتھ جیسے لفظ اشتراء جس سے تعبیر کی گئی ہے اختیار اور استبدال کی جو کہ مشبہ ہے باوجود کہ لفظ اشتراء نہیں ہے موضوع اس کے لیے، اور یہ فرق نہیں واجب کرتا ہے معنی وہمی کے اختیار کو تخییلیہ میں اور اعتبار نہ کرنے کو ترشیح میں، پس ایک میں اس کا اعتبار نہ کہ دوسرے میں زبردستی ہے۔ جواب یہ ہے کہ وہ امر جو مشبہ بہ کے خواص میں سے ہے تو بوجہ اس کے کہ مقارن تخییلیہ میں مشبہ مثلاً منیہ کے ساتھ تو ہم نے قرار دیا اس کو مجازاً ایسے امر متوہم سے جو ممکن ہے اس کا اثبات مشبہ کے لیے، اور ترشیح میں بوجہ اس کے کہ مقارن ہے لفظِ مشبہ بہ کے ساتھ اس لیے ضرورت نہیں ہے اس کو، کیونکہ اس وقت مشبہ بہ کا گویا یہی معنی ہے جو مقارن ہے اپنے لوازم اور خواص کے ساتھ، حتی کہ مشبہ بہ ہمارے قول "رَأَیْتُ اَسَدًا یُفْتَرِسُ اَقْرَانَهٗ" میں وہ اسد ہے جو موصوف ہے افتراس حقیقی کے ساتھ صورت وہمیہ اور مجازی الافتراس کے اعتبار کے بغیر، بخلاف اس کے جو ہم نے کہا "رَأَیْتُ شُجَاعًا یُفْتَرِسُ اَقْرَانَهٗ" کہ ہم اس کو محتاج ہیں تاکہ صحیح اس کا اثبات شجاع کے لیے، پس غور کرلو، کیونکہ کلام کچھ دقت ہے۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ پر اعتراض کیا ہے کہ آپ نے تخییلیہ کی جو تعریف کی ہے یعنی صورتِ وہمی کو مشبہ کے لیے ثابت کر کے پھر اس پر مشبہ بہ کے لازم کا اطلاق کرنا، اس کی رُو سے چاہیے کہ ترشیح بھی استعارہ تخییلیہ ہو کیونکہ جس طرح کہ سکاکیؒ نے تخییلیہ میں صورتِ وہمیہ کو ثابت کیا ہے یہی بات ترشیح میں بھی پایا جاتی ہے یعنی تخییلیہ اور ترشیح میں سے ہر ایک میں مشبہ بہ کے ساتھ مختص بعض امور کو ثابت کیا جاتا ہے جیسا کہ "اِذَا الْمَنِیَّةُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَهَا" میں "مَنِیَّة" مشبہ ہے اور درندہ مشبہ بہ ہے اور مشبہ بہ کے ساتھ مختص امر یعنی "اَظْفَار" کو مشبہ (مَنِیَّة) کے لیے ثابت کیا ہے، اسی طرح باری تعالیٰ کا ارشاد ﴿اُولٰٓئِكَ الَّذِیْنَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰی فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ﴾ [سورہ بقرہ:۱۶] (یہ وہی ہیں جنہوں نے مول لی گمراہی ہدایت کے بدلے، سو نافع نہ ہوئی ان کی سوداگری) ہے، جس میں ہدایت کے بدلے ضلالت کو اختیار کرنا مشبہ ہے اور اشتراء مشبہ بہ ہے اور مشبہ بہ کے ساتھ مختص امور یعنی "ربح اور تجارت" کو مشبہ کے لیے ثابت کیا ہے، پس جس طرح کہ تخییلیہ میں "اَظْفَار" کے ساتھ مشابہ ایک وہمی صورت کا اعتبار کیا ہے اسی طرح ترشیح میں بھی وہمی صورت کا اعتبار کیا جائے گا یعنی ایک تو تجارت کے ساتھ مشابہ وہمی صورت کا اعتبار کیا جائے گا اور دوسری ربح کے ساتھ مشابہ صورت کا اعتبار کیا جائے گا تاکہ مذکورہ دو صورتوں میں تجارت اور ربح کا استعمال دو استعارہ تخییلیہ ہوں کیونکہ سکاکیؒ کی تعریف کے مطابق تخییلیہ اور ترشیح میں فرق نہیں ہے۔ البتہ دونوں میں تھوڑا سا فرق ہے وہ یہ کہ استعارہ تخییلیہ میں جس مشبہ کے لیے مشبہ بہ کے خواص کو ثابت کیا جاتا ہے اس مشبہ کو لفظ موضوع لہ سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ "اِذَا الْمَنِیَّةُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَهَا" میں مشبہ موت ہے جس کو لفظ "مَنِیَّة" سے تعبیر کیا ہے جو موت ہی کے لیے موضوع ہے۔ جبکہ ترشیح میں مشبہ کو ایسے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے جو لفظ مذکورہ مشبہ کے لیے موضوع نہیں ہوتا ہے مثلاً اختیار اور استبدال جو کہ مشبہ ہے کو اشتراء کے ساتھ تعبیر کیا ہے اور اشتراء اختیار اور استبدال کے لیے موضوع نہیں ہے۔

اور تخییلیہ اور ترشیح میں مذکورہ فرق اس بات کو واجب نہیں کرتا ہے کہ تخییلیہ اور ترشیح یکساں نہ ہوں بلکہ دونوں یکساں ہیں پس جو تو ہم اور تخیل استعارہ تخییلیہ میں پایا جاتا ہے وہی تو ہم ترشیح میں بھی ہوگا، اگر متوہم معنی کا ہم تخییلیہ میں اعتبار کریں مگر ترشیح میں نہ کریں تو یہ تحکم اور بے دلیل کام ہوگا۔

(۲) شارحؒ نے سکاکیؒ کی جانب سے دفاع کرتے ہوئے مصنفؒ کے اعتراض کا جواب دیا ہے کہ تخییلیہ میں چونکہ مشبہ کو لفظ مشبہ ہی کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے پھر جب اس کو مشبہ بہ کے لازم کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے تو اس لازم اور لفظ مشبہ کے درمیان بعد اور منافرت پائی جاتی ہے اس لیے ضروری ہے کہ ہم اس لازم کو ایک ایسے وہمی امر سے عبارت قرار دیں جس کو مشبہ کے لیے ثابت کرنا ممکن ہو۔ اور ترشیح میں چونکہ مشبہ کو لفظ مشبہ بہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے پھر اس لفظ کو مشبہ بہ کے لوازم کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس لفظ اور مذکورہ لازم میں کوئی منافرت نہیں پائی جاتی ہے لہٰذا کسی وہمی صورت کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ اس وقت مشبہ بہ کا گویا یہی حقیقی معنی ہے جو مقارن ہے اپنے لوازم اور خواص کے ساتھ، حتی کہ "رَأَیْتُ أَسَداً یَفْتَرِسُ أَقْرَانَہٗ" میں اسد مشبہ بہ ہے جو حقیقی افتراس کے ساتھ متصف ہے پھر مشبہ بہ کے نام (اسد) اور اس کے لازم (افتراس) کو استعارۃً مشبہ (رجل شجاع) میں استعمال کیا جس میں کسی وہمی صورت یا افتراس کو مجازی معنی میں استعمال کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کے برعکس ہمارا قول "رَأَیْتُ شُجَاعاً یَفْتَرِسُ أَقْرَانَہٗ" ہے جس میں مشبہ بہ ذکر نہیں ہے اور مشبہ (رجل شجاع) ذکر ہے جس میں اور افتراس میں کوئی مناسبت نہیں پائی جاتی ہے اس لیے ہمیں ضرورت پڑی کہ ایک وہمی صورت کو گھڑ لیں، پھر اس میں لفظ افتراس کو مجازاً استعمال کرلیں تاکہ افتراس کو رجل شجاع کے لیے ثابت کرنا صحیح ہو۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ ہمارے مذکورہ جواب میں تھوڑی سی دقت اور باریکی پائی جاتی ہے لہٰذا اس میں غور وفکر کی ضرورت ہے۔

(۱)وَعَنیٰ بِالْمَکْنِیِّ عَنْهَا اَیْ اَرَادَ السَّکَّاکِیُّ بِالْاِسْتِعَارَةِ الْمَکْنِیِّ عَنْهَا اَنْ یَکُوْنَ الطَّرَفُ الْمَذْکُوْرُ مِنْ طَرَفَیِ التَّشْبِیْهِ هُوَ الْمُشَبَّهُ وَیُرَادُ بِهِ الْمُشَبَّهُ بِهِ عَلیٰ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنِیَّةِ فِیْ مِثْلِ اَنْشَبَتِ الْمَنِیَّةُ اَظْفَارَهَا هُوَ السَّبُعُ بِادِّعَاءِ السَّبُعِیَّةِ لَهَا وَاِنْکَارِ اَنْ تَکُوْنَ شَیْئًا غَیْرَ السَّبُعِ بِقَرِیْنَةِ اِضَافَةِ الْاَظْفَارِ الَّتِیْ هِیَ مِنْ خَوَاصِّ السَّبُعِ اِلَیْهَا اَیْ اِلَی الْمَنِیَّةِ فَقَدْ ذَکَرَ الْمُشَبَّهَ وَهُوَ الْمَنِیَّةُ وَاُرِیْدَ بِهِ الْمُشَبَّهُ بِهِ وَهُوَ السَّبُعُ فَالْاِسْتِعَارَةُ بِالْکِنَایَةِ لَا تَنْفَکُّ عَنِ التَّخْیِیْلِیَّةِ بِمَعْنیٰ اَنَّهُ لَا تُوْجَدُ اِسْتِعَارَةٌ بِالْکِنَایَةِ بِدُوْنِ الْاِسْتِعَارَةِ التَّخْیِیْلِیَّةِ لِاَنَّ فِیْ اِضَافَةِ خَوَاصِّ الْمُشَبَّهِ بِهِ اِلَی الْمُشَبَّهِ اِسْتِعَارَةً تَخْیِیْلِیَّةً

(۲)وَرُدَّ مَا ذَکَرَهُ مِنْ تَفْسِیْرِ الْاِسْتِعَارَةِ الْمَکْنِیِّ عَنْهَا بِاَنَّ لَفْظَ الْمُشَبَّهِ فِیْهَا اَیْ فِی الْاِسْتِعَارَةِ بِالْکِنَایَةِ کَلَفْظِ الْمَنِیَّةِ مَثَلًا مُسْتَعْمَلٌ فِیْمَا وُضِعَ لَهُ تَحْقِیْقًا لِلْقَطْعِ بِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنِیَّةِ هُوَ الْمَوْتُ لَا غَیْرُ وَالْاِسْتِعَارَةُ لَیْسَتْ کَذٰلِکَ لِاَنَّهُ فَسَّرَهَا بِاَنْ تُذْکَرَ اَحَدُ طَرَفَیِ التَّشْبِیْهِ وَتُرِیْدَ بِهِ الطَّرَفَ الْاٰخَرَ (۳)وَلَمَّا کَانَ هٰهُنَا مَظَنَّةُ سَوَالٍ وَهُوَ اَنَّهُ لَوْ اُرِیْدَ بِالْمَنِیَّةِ مَعْنَاهَا الْحَقِیْقِیُّ فَمَا مَعْنیٰ اِضَافَةِ الْاَظْفَارِ اِلَیْهَا اَشَارَ اِلیٰ جَوَابِهِ بِقَوْلِهِ وَاِضَافَةُ نَحْوِ الْاَظْفَارِ قَرِیْنَةُ التَّشْبِیْهِ الْمُضْمَرِ فِی النَّفْسِ یَعْنِیْ تَشْبِیْهَ الْمَنِیَّةِ بِالسَّبُعِ وَکَانَ هٰذَا الْاِعْتِرَاضُ مِنْ اَقْوَی اعْتِرَاضَاتِ الْمُصَنِّفِ عَلَی السَّکَّاکِیِّ.

(۴)وَقَدْ یُجَابُ عَنْهُ بِاَنَّهُ وَاِنْ صَرَّحَ بِلَفْظِ الْمَنِیَّةِ اِلَّا اَنَّ الْمُرَادَ بِهِ السَّبُعُ اِدِّعَاءً کَمَا اَشَارَ اِلَیْهِ فِی الْمِفْتَاحِ مِنْ اَنَّا نَجْعَلُ هٰهُنَا اسْمَ الْمَنِیَّةِ اِسْمًا لِلسَّبُعِ مُرَادِفًا لَهُ بِاَنْ نُدْخِلَ الْمَنِیَّةَ فِیْ جِنْسِ السَّبُعِ لِلْمُبَالَغَةِ فِی التَّشْبِیْهِ بِجَعْلِ اَفْرَادِ السَّبُعِ قِسْمَیْنِ مُتَعَارَفٌ وَغَیْرُ مُتَعَارَفٍ ثُمَّ نُخَیِّلُ اَنَّ الْوَاضِعَ کَیْفَ یَصِحُّ مِنْهُ اَنْ یَضَعَ اِسْمَیْنِ کَلَفْظَیِ الْمَنِیَّةِ وَالسَّبُعِ لِحَقِیْقَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَا یَکُوْنَانِ مُتَرَادِفَیْنِ فَیَتَاَتّٰی لَنَا بِهٰذَا الطَّرِیْقِ دَعْوَی السَّبُعِیَّةِ لِلْمَنِیَّةِ مَعَ التَّصْرِیْحِ بِلَفْظِ الْمَنِیَّةِ

(۵)وَفِیْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ مَا ذَکَرَهُ لَا یَقْتَضِیْ کَوْنَ الْمُرَادِ بِالْمَنِیَّةِ غَیْرَ مَا وُضِعَتْ لَهُ بِالتَّحْقِیْقِ حَتّٰی یَدْخُلَ فِیْ تَعْرِیْفِ الْاِسْتِعَارَةِ لِلْقَطْعِ بِاَنَّ الْمُرَادَ بِهَا الْمَوْتُ وَهٰذَا اللَّفْظُ مَوْضُوْعٌ لَهُ بِالتَّحْقِیْقِ وَجَعْلُهُ مُرَادِفًا لِلَفْظِ السَّبُعِ بِالتَّاْوِیْلِ الْمَذْکُوْرِ لَا یَقْتَضِیْ اَنْ یَکُوْنَ اسْتِعْمَالُهُ فِی الْمَوْتِ اِسْتِعَارَةً (۶)وَیُمْکِنُ الْجَوَابُ بِاَنَّهُ قَدْ سَبَقَ اَنَّ قَیْدَ الْحَیْثِیَّةِ مُرَادٌ فِیْ تَعْرِیْفِ الْحَقِیْقَةِ اَیْ هِیَ الْکَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِیْمَا هِیَ مَوْضُوْعَةٌ لَهُ بِالتَّحْقِیْقِ مِنْ حَیْثُ اَنَّهَا مَوْضُوْعَةٌ لَهُ بِالتَّحْقِیْقِ وَلَا نُسَلِّمُ اَنَّ اسْتِعْمَالَ لَفْظِ الْمَنِیَّةِ فِی الْمَوْتِ فِیْ مِثْلِ اَظْفَارِ الْمَنِیَّةِ اسْتِعْمَالٌ فِیْمَا وُضِعَ لَهُ بِالتَّحْقِیْقِ مِنْ حَیْثُ اَنَّهُ مَوْضُوْعٌ لَهُ بِالتَّحْقِیْقِ مِثْلُهُ فِیْ قَوْلِنَا دَنَتْ مَنِیَّةُ فُلَانٍ مِنْ حَیْثُ اَنَّ الْمَوْتَ جُعِلَ مِنْ اَفْرَادِ السَّبُعِ الَّذِیْ لَفْظُ الْمَنِیَّةِ مَوْضُوْعٌ لَهُ بِالتَّاْوِیْلِ (۷)وَهٰذَا الْجَوَابُ وَاِنْ کَانَ مُخْرِجًا لَهُ عَنْ کَوْنِهِ حَقِیْقَةً اِلَّا اَنَّ تَحْقِیْقَ کَوْنِهِ مَجَازًا وَمُرَادًا بِهِ الطَّرَفُ الْاٰخَرُ غَیْرُ ظَاهِرٍ بَعْدُ.

ترجمه:۔ اور مراد لیا ہے مکنی عنہا سے یعنی ارادہ کیا ہے سکاکی نے استعارہ مکنیہ سے کہ جو طرف مذکور تشبیہ کی طرفین میں سے مشبہ اور مراد ہو اس سے مشبہ بہ بایں معنی کہ مراد منیہ سے "اَنْشَبَتِ الْمَنِیَّةُ اَظْفَارَهَا" میں سبع ہے موت کے لیے درندگی کا دعوی کرنے کے

ساتھ اور انکار کے ساتھ کہ ہوشی غیر سبع بقرینۂ اضافتِ اظفار کے وہ جو درندہ کے خواص میں سے ہے، اس کی طرف یعنی مشبہ کی طرف پس یہاں ذکر کیا مشبہ یعنی منیہ کو اور مراد لیا گیا مشبہ بہ یعنی سبع، پس استعارہ بالکنایہ جدا نہیں ہوسکتا ہے تخییلیہ سے بایں معنی کہ نہ پایا جائے گا استعارہ بالکنایہ بغیر استعارہ تخییلیہ کے کیونکہ مشبہ بہ کے خواص کی اضافت میں مشبہ کی طرف استعارہ تخییلیہ ہے، اور رد کر دی گئی ہے جو ذکر کی گئی ہے استعارہ مکنیہ کی تفسیر کہ لفظِ مشبہ اس میں یعنی استعارہ بالکنایہ میں مثلاً لفظ منیہ مستعمل ہوتا ہے موضوع لہ تحقیقی میں کیونکہ قطعی بات ہے کہ مراد منیہ سے موت ہے نہ کہ غیر، اور استعارہ ایسا نہیں ہے کیونکہ سکاکیؒ نے اس کی تفسیر کی ہے کہ ذکر ہو ایک طرف تشبیہ کی اور مراد لے اس سے دوسری طرف، اور چونکہ یہاں اس سوال کا موقع تھا کہ اگر منیہ سے اس کا حقیقی معنی مراد ہو تو پھر کیا معنی ہے اظفار کی اضافت کا اس کی طرف؟ اشارہ کیا اس کے جواب کی طرف اپنے قول "وَاِضَافَةُ نَحْوِ الْاَظْفَارِ قَرِيْنَةُ التَّشْبِيْهِ الْمُضْمَرِ فِي النَّفْسِ" سے، یعنی منیہ کی تشبیہ سبع کے ساتھ، اور گویا کہ یہ اعتراض مصنفؒ کے قوی ترین اعتراضات میں سے ہے سکاکیؒ پر۔

اور کبھی جواب دیا جاتا ہے یوں کہ اگرچہ تصریح کی ہے لفظ منیہ کی مگر مراد اس سے ادعاءً درندہ ہی ہے جیسا کہ اشارہ کیا ہے اس کی طرف مفتاح میں کہ ہم قرار دیں گے یہاں اسم منیہ کو اسم سبع کا مرادف قرار دے کر اس کا، یوں کہ ہم داخل کریں گے منیہ کو جنس سبع میں تشبیہ میں مبالغہ کے لیے، سبع کے افراد کی دو قسمیں متعارف اور غیر متعارف کرنے کے ساتھ، پھر ہم یہ خیال کریں گے کہ واضع کی جانب سے یہ کیسا صحیح ہوسکتا ہے کہ دو اسموں جیسے لفظ منیہ اور سبع کو ایک ہی حقیقت کے لیے وضع کر دے جبکہ وہ دونوں مرادف بھی نہیں ہیں، پس گنجائش نکل آئے گی ہمارے لیے اس طریق سے سبعیت کا دعویٰ کرنے کا منیہ کے لیے باوجود لفظ منیہ کی تصریح کے، اور اس میں نظر ہے کیونکہ جو اس نے ذکر کیا ہے وہ تقاضا نہیں کرتا کہ مراد منیہ غیر موضوع لہ تحقیقی ہو یہاں تک کہ داخل ہو استعارہ کی تعریف میں کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ منیہ سے مراد موت ہے، اور یہ لفظ موضوع ہے اس کے لیے بالتحقیق، اور اس کو مرادف قرار دینا لفظِ سبع کا تاویل مذکور کے ذریعہ تقاضا نہیں کرتا کہ ہو اس کا استعمال موت میں استعارہ، اور ممکن ہے جواب کہ پہلے گذر چکا کہ حیثیت کی قید مراد ہے حقیقت کی تعریف میں، یعنی حقیقت وہ کلمہ ہے جو مستعمل ہے اس معنی میں جس کے لیے وہ موضوع ہے بالتحقیق، اس حیثیت سے کہ وہ موضوع ہے اس کے لیے بالتحقیق، اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ لفظِ منیہ کا استعمال موت میں "اَظْفَارُ الْمَنِيَّةِ" جیسی مثال میں استعمال ہے موضوع لہ معنی میں بالتحقیق اس حیثیت سے کہ وہ موضوع ہے اس کے لیے بالتحقیق، جیسے ہمارے قول "دَنَتْ مَنِيَّةُ فُلَانٍ" میں ہے اس حیثیت سے کہ موت کو سبع کے افراد میں سے مان لیا گیا وہ سبع جس کے لیے لفظ منیہ بالتاویل موضوع ہے، اور یہ جواب اگرچہ نکالنے والا ہے اس کو حقیقت ہونے سے لیکن تحقیقی طور پر اس کا مجاز ہونا اور اس سے طرف آخر کا مراد ہونا اب بھی ظاہر نہیں ہے۔

تشریح: علامہ سکاکیؒ نے استعارہ مکنیہ کی اس طرح تعریف کی ہے کہ تشبیہ کے طرفین میں سے مشبہ ذکر ہو اور مراد مشبہ بہ ہو، اور قرینہ یہ ہو کہ مشبہ بہ کے لوازم کو مشبہ کے ساتھ ذکر کیا ہو جیسے "اَنْشَبَتِ الْمَنِيَّةُ اَظْفَارَهَا" میں "مَنِيَّةُ" مشبہ ہے اور مراد مشبہ بہ (سبع) ہے مگر چونکہ "مَنِيَّةُ" سے حقیقی درندہ مراد لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ "مَنِيَّةُ" قطعاً بمعنی موت ہے پس "مَنِيَّةُ" سے درندہ مراد لینے کی یہ صورت

اختیار کی کہ "مَنِیَّۃ" کے لیے سبعیت ثابت کرنے کا دعوی کیا اور اس بات کا انکار کیا کہ "مَنِیَّۃ" درندہ کا غیر ہو قرینہ اس پر یہ ہے کہ اظفار جو درندہ کے خواص میں سے ہے کو "مَنِیَّۃ" کی طرف منسوب کیا ہے پس مذکورہ مثال میں ذکر مشبہ (مَنِیَّۃ) کا ہے اور مراد مشبہ بہ (درندہ) ہے۔ اور جب اظفار کی اضافت "مَنِیَّۃ" کی طرف اس کے مکنیہ ہونے کا قرینہ ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ استعارہ مکنیہ تخییلیہ سے الگ نہیں ہوتا ہے یعنی استعارہ مکنیہ تخییلیہ کے بغیر نہیں پایا جائے گا کیونکہ مکنیہ کا قرینہ صرف یہ ہے کہ مشبہ بہ کے خواص مشبہ کی طرف منسوب ہوں، اور یہی تخییلیہ بھی ہے۔ خلاصہ یہ کہ سکاکیؒ مشبہ کو مشبہ بہ کا فرد قرار دیتے ہیں البتہ حقیقی نہیں بلکہ ادعائی فرد قرار دیتے ہیں، پس مثال مذکور میں سبع کے دو فرد ہیں متعارف اور غیر متعارف۔ متعارف شیر ہے اور غیر متعارف موت ہے اور اس بات کو جاننے کے لیے کہ "مَنِیَّۃ" سے غیر متعارف سبع مراد ہے لفظ اظفار کو بڑھا دیا ہے۔

(۲) علامہ سکاکیؒ نے مکنیہ کی جو تعریف کی ہے مصنفؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ استعارہ مکنیہ میں لفظ مشبہ مثلاً لفظ "مَنِیَّۃ" اپنے تحقیقی موضوع لہ معنی میں مستعمل ہوتا ہے کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ "مَنِیَّۃ" سے موت ہی مراد ہے کوئی دوسری شی مراد نہیں ہے۔ حالانکہ سکاکیؒ کے نزدیک استعارہ میں لفظ اپنے تحقیقی موضوع لہ معنی میں استعمال نہیں ہوتا ہے کیونکہ سکاکی نے استعارہ کی اس طرح تعریف کی تھی کہ تشبیہ کے طرفین میں سے ایک کو ذکر کیا جائے اور دوسری طرف کو مراد لیا جائے۔ ظاہر ہے کہ دوسری طرف اس کا موضوع لہ معنی نہیں ہے۔

(۳) شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہاں چونکہ یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ اگر واقعی "مَنِیَّۃ" اپنے حقیقی معنی (موت) میں مستعمل ہے جیسا کہ آپ کا دعوی ہے تو پھر لفظ "اَظْفَار" کو اس کی طرف مضاف کرنے کا کیا مطلب ہوگا؟ مصنفؒ نے اس سوال کا جواب دیا ہے کہ "مَنِیَّۃ" سے نفس موت مراد لینے اور اس کی طرف "اَظْفَار" کی اضافت کرنے میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ یہ استعارہ مکنیہ ہے اور "اَظْفَار" کی اضافت موت کی طرف استعارہ مکنیہ میں تشبیہ مضمر فی النفس کا قرینہ ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ موت سبع کے ساتھ ملحق کر دی گئی ہے لہذا سبع کے لوازم میں سے جو چیز سبع کی طرف مضاف ہو سکتی ہے اس کو موت کی طرف مضاف کرنا بھی درست ہے تا کہ مضمر فی النفس تشبیہ پر دلالت کرے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ کا سکاکیؒ پر کیے ہوئے مذکورہ بالا اعتراض میں اپنی عبارت "وَاِضَافَةُ نَحْوِ الْاَظْفَارِ الخ" سے ایک ضمنی سوال کا جواب دیا ہے جس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا اعتراض گویا کہ مصنفؒ کا علامہ سکاکیؒ پر قوی ترین اعتراض ہے۔

(۴) شارحؒ نے سکاکی کی جانب سے دفاع کرتے ہوئے مصنفؒ کے مذکورہ بالا اعتراض کے دو جواب دیے ہیں پھر اپنے ان جوابوں پر اعتراض بھی کیا ہے۔ پہلا جواب یہ ہے کہ سکاکی کی تعریف مکنیہ میں مشبہ سے مشبہ بہ مراد ہے جس پر استعارہ کی تعریف (کہ تشبیہ کے طرفین میں سے ایک کو ذکر کر کے دوسرے کو مراد لے) صادق ہے، پس "اِذَا الْمَنِیَّۃُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَهَا" میں اگرچہ لفظ "مَنِیَّۃ" ہے مگر ادعاءً اس سے سبع مراد ہے جس کی طرف سکاکیؒ نے اپنی "مفتاح العلوم" نامی کتاب میں اشارہ کیا ہے کہ ہم

یہاں اسم منیہ کو سبع کا اسم قرار دیں گے اس کا مرادف قرار دے کر، یوں کہ مبالغہ فی التشبیہ کے لیے ہم منیہ کو جنس سبع میں داخل کردیں گے، اس طرح کہ سبع کے افراد کی دو قسمیں بنائیں گے، متعارف اور غیر متعارف، پھر ہمیں یہ خیال آتا ہے کہ لفظ "مَنِيَّةٌ" اور سبع مترادف نہیں ہیں کیونکہ دونوں کو واضع نے ایک معنی کے لیے وضع نہیں کیا ہے بلکہ دو الگ الگ معانی کے لیے موضوع ہیں پس یہ کس طرح صحیح ہوگا کہ واضع نے دو اسم مثلاً لفظ منیہ اور سبع کو ایک حقیقت کے لیے وضع کیا ہے حالانکہ ان دونوں میں ترادف نہیں پایا جا رہا ہے، مگر جب دوسری طرف دیکھتے ہیں تو سبع کے لوازم (یعنی اظفار) کو "مَنِيَّةٌ" کے لیے ثابت کیا ہے، پس اس سے ہمیں دو باتیں حاصل ہوئیں ایک "مَنِيَّةٌ" کے لیے درندگی کے ثبوت کا دعویٰ کرنا کیونکہ "مَنِيَّةٌ" کو سبع کی جنس میں داخل کرنے سے "مَنِيَّةٌ" کے لیے درندگی لزوماً ثابت ہوتی ہے۔ اور دوسری بات یہ حاصل ہوئی کہ "مَنِيَّةٌ" کا اطلاق مذکورہ ادعائی سبع پر صحیح ہے کیونکہ دو لفظوں میں ترادف کے لیے یہ لازم ہے کہ ایک کا اطلاق دوسرے پر صحیح ہو، پس یہ ثابت ہوا کہ لفظ مشبہ استعارہ مکنیہ میں تحقیقی موضوع لہ معنی میں مستعمل نہیں ہے، لہٰذا مصنف کا اعتراض درست نہیں ہے۔

(۵) شارحؒ نے "وَفِيهِ نَظَرٌ" کہہ کر اس جواب کو رد کر دیا ہے کہ مذکورہ جواب میں جو "مَنِيَّةٌ" کے لیے ادعاء سبعیت کو ثابت کیا ہے یہ اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ "مَنِيَّةٌ" سے تحقیقی غیر موضوع لہ معنی مراد ہے تا کہ یہ استعارہ کی تعریف میں داخل ہو کیونکہ قطعی طور پر اب بھی "مَنِيَّةٌ" سے موت ہی مراد ہے، جس کے لیے یہ لفظ تحقیقی طور پر موضوع ہے۔ باقی اسے جو سبع کا مرادف قرار دیا ہے تو یہ مذکورہ بالا تاویل کی بناء پر ہے جو اس بات کا تقاضا نہیں کرتی ہے کہ موت میں اس کا استعمال بطور استعارہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ مذکورہ تاویل کی وجہ سے لفظ "مَنِيَّةٌ" اپنے حقیقی معنی سے خارج نہیں ہوتا ہے بلکہ حقیقی معنی کو محفوظ رکھتے ہوئے جنس سبع میں داخل ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے، پس جب اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے تو استعارہ نہ ہوگا۔

(۶) شارحؒ نے سکاکی کا دفاع کرتے ہوئے مصنف کو دوسرا جواب دیا ہے کہ "إِذَا أَنْشَبَتِ الْمَنِيَّةُ أَظْفَارَهَا" میں "مَنِيَّةٌ" حقیقی اور موضوع لہ معنی میں مستعمل نہیں ہے بلکہ مجازی معنی میں مستعمل ہے لہٰذا استعارہ کی تعریف (کہ تشبیہ کے طرفین میں سے مذکور سے متروک کا ارادہ کیا جائے) اس پر صادق ہے۔ باقی یہ کہ لفظ "مَنِيَّةٌ" موضوع لہ معنی میں مستعمل نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت کی تعریف اس پر صادق نہیں ہے کیونکہ سابق میں حقیقت کی تعریف میں حیثیت کی قید کو شرط قرار دیا تھا، یعنی حقیقت وہ کلمہ ہے جو ایسے معنی میں مستعمل ہو جس کے لیے یہ کلمہ تحقیقاً وضع ہوا ہو اس حیثیت سے کہ یہ کلمہ تحقیقاً اس معنی کے لیے موضوع ہے، ظاہر ہے کہ یہ تعریف مذکورہ بالا مثال میں لفظ "مَنِيَّةٌ" پر صادق نہیں ہے کیونکہ یہ تعریف "دَنَتْ مَنِيَّةُ فُلَانٍ" میں لفظ "مَنِيَّةٌ" پر بے شک صادق ہے کہ لفظ "مَنِيَّةٌ" اپنے تحقیقی موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے اس حیثیت سے کہ یہ اس کا تحقیقی موضوع لہ معنی ہے مگر "إِذَا أَنْشَبَتِ الْمَنِيَّةُ السخ" میں لفظ "مَنِيَّةٌ" اپنے تحقیقی موضوع لہ معنی میں اس حیثیت سے کہ وہ اس کا تحقیقی موضوع لہ معنی ہے مستعمل نہیں ہے بلکہ موت میں اس حیثیت سے مستعمل ہے کہ موت کو سبع کے ساتھ تشبیہ دے کر سبع کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیا ہے لہٰذا "مَنِيَّةٌ" مذکورہ مثال

میں سبع کے افراد میں سے ایک فرد کے لیے تاویلی طور پر موضوع ہے نہ یہ کہ یہ موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے اس حیثیت سے کہ یہ اس کا موضوع لہ معنی ہے، لہذا اسے استعارہ کہنا صحیح ہے۔

(۷) شارحؒ نے سکاکی کے دفاع میں مصنفؒ کو دیئے گئے اس دوسرے جواب کو بھی رد کیا ہے، فرماتے ہیں کہ اس جواب سے "مَــنِيَّةُ" کا مجاز ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے کہ ہم اسے استعارہ قرار دیں، کیونکہ اس جواب کے قائل نے صرف اتنا کہا تھا کہ چونکہ لفظ "مَــنِيَّةُ" تحقیقی موضوع لہ معنی میں مستعمل نہیں ہے لہذا یہ مجاز ہے۔ حالانکہ اس سے یہ تو اگرچہ ثابت ہوتا ہے کہ لفظ "مَــنِيَّةُ" مذکورہ شعر میں حقیقت سے خارج ہے مگر اس کا مجاز ہونا اور اس سے طرف آخر مراد ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ لفظ کا حقیقی معنی سے نکلنا مجاز ہونے کو مستلزم نہیں ہے بلکہ کبھی حقیقی معنی سے نکل کر غلط ہوتا ہے اور کبھی مہمل ہوتا ہے جو نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے۔

(۱) وَاخْتَارَ السَّكَّاكِيُّ رَدَّ الْاِسْتِعَارَةِ التَّبَعِيَّةِ وَهِيَ مَا يَكُوْنُ فِي الْحُرُوْفِ وَالْاَفْعَالِ وَمَا يُشْتَقُّ مِنْهَا اِلَى الْاِسْتِعَارَةِ الْمَكْنِيِّ عَنْهَا بِجَعْلِ قَرِيْنَتِهَا اَيْ قَرِيْنَةِ التَّبَعِيَّةِ اِسْتِعَارَةً مَكْنِيًّا عَنْهَا وَجَعْلِ الْاِسْتِعَارَةِ التَّبَعِيَّةِ قَرِيْنَتَهَا اَيْ قَرِيْنَةَ الْاِسْتِعَارَةِ الْمَكْنِيِّ عَنْهَا عَلٰى نَحْوِ قَوْلِهٖ اَيْ قَوْلِ السَّكَّاكِيِّ فِي الْمَنِيَّةِ وَاَظْفَارِهَا حَيْثُ جَعَلَ الْمَنِيَّةَ اِسْتِعَارَةً بِالْكِنَايَةِ وَاِضَافَةَ الْاَظْفَارِ اِلَيْهَا قَرِيْنَتَهَا فَفِيْ قَوْلِنَا نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا جَعَلَ الْقَوْمُ نَطَقَتْ اِسْتِعَارَةً عَنْ دَلَّتْ بِقَرِيْنَةِ الْحَالِ وَالْحَالَ حَقِيْقَةً وَهُوَ يَجْعَلُ الْحَالَ اِسْتِعَارَةً بِالْكِنَايَةِ عَنِ الْمُتَكَلِّمِ وَنِسْبَةَ النُّطْقِ اِلَيْهَا قَرِيْنَةَ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ (۲) وَهٰكَذَا فِيْ قَوْلِهٖ نَقْرِيْهِمْ لَهْذَمِيَّاتٍ يَجْعَلُ اللَّهْذَمِيَّاتِ اِسْتِعَارَةً بِالْكِنَايَةِ عَنِ الْمَطْعُوْمَاتِ الشَّهِيَّةِ عَلٰى سَبِيْلِ التَّهَكُّمِ وَنِسْبَةَ الْقِرٰى اِلَيْهَا قَرِيْنَةً وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسِ وَاِنَّمَا اخْتَارَ ذَالِكَ لِمَا فِيْهِ مِنَ الضَّبْطِ وَتَقْلِيْلِ الْاَقْسَامِ.

(۳) وَرُدَّ مَا اخْتَارَهُ السَّكَّاكِيُّ بِاَنَّهٗ اِنْ قَدَّرَ التَّبَعِيَّةَ كَنَطَقَتْ فِيْ نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا حَقِيْقَةً بِاَنْ يُرَادَ مَعْنَاهَا الْحَقِيْقِيُّ لَمْ تَكُنِ التَّبَعِيَّةُ اِسْتِعَارَةً تَخْيِيْلِيَّةً لِاَنَّهَا اَيِ التَّخْيِيْلِيَّةُ مَجَازٌ عِنْدَهٗ اَيْ عِنْدَ السَّكَّاكِيِّ لِاَنَّهٗ جَعَلَهَا مِنْ اَقْسَامِ الْاِسْتِعَارَةِ الْمُصَرَّحِ بِهَا الْمُفَسَّرَةِ بِذِكْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ وَاِرَادَةِ الْمُشَبَّهِ اِلَّا اَنَّ الْمُشَبَّهَ فِيْهَا يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ مِمَّا لَا تَحَقُّقَ لِمَعْنَاهُ حِسًّا وَلَا عَقْلًا بَلْ وَهْمًا فَتَكُوْنُ مُسْتَعْمَلَةً فِيْ غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهٗ بِالتَّحْقِيْقِ فَتَكُوْنُ مَجَازًا وَاِذَا لَمْ تَكُنِ التَّبَعِيَّةُ تَخْيِيْلِيَّةً فَلَمْ تَكُنِ الْاِسْتِعَارَةُ الْمَكْنِيُّ عَنْهَا مُسْتَلْزِمَةً لِلتَّخْيِيْلِيَّةِ بِمَعْنٰى اَنَّهَا لَا تُوْجَدُ بِدُوْنِ التَّخْيِيْلِيَّةِ وَذَالِكَ لِاَنَّ الْمَكْنِيَّ عَنْهَا قَدْ وُجِدَتْ بِدُوْنِ التَّخْيِيْلِيَّةِ فِيْ مِثْلِ نَطَقَتِ الْحَالُ وَالْحَالُ نَاطِقَةٌ عَلٰى هٰذَا التَّقْدِيْرِ وَذَالِكَ اَيْ عَدَمُ اِسْتِلْزَامِ الْمَكْنِيِّ عَنْهَا التَّخْيِيْلِيَّةَ بَاطِلٌ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ اَنَّ التَّخْيِيْلِيَّةَ هَلْ تَسْتَلْزِمُ الْمَكْنِيَّ عَنْهَا فَعِنْدَ السَّكَّاكِيِّ لَا تَسْتَلْزِمُ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا اَظْفَارُ الْمَنِيَّةِ الشَّبِيْهَةِ بِالسَّبُعِ (۴) وَبِهٰذَا ظَهَرَ فَسَادُ مَا قِيْلَ اَنَّ مُرَادَ السَّكَّاكِيِّ بِقَوْلِهٖ لَا تَنْفَكُّ الْمَكْنِيُّ عَنْهَا عَنِ التَّخْيِيْلِيَّةِ اَنَّ التَّخْيِيْلِيَّةَ مُسْتَلْزِمَةٌ لِلْمَكْنِيِّ عَنْهَا. لَا عَلٰى عَكْسٍ كَمَا فَهِمَهُ الْمُصَنِّفُ (۵) نَعَمْ يُمْكِنُ اَنْ يُنَازَعَ فِي الْاِتِّفَاقِ عَلٰى اِسْتِلْزَامِ الْمَكْنِيِّ عَنْهَا لِلتَّخْيِيْلِيَّةِ لِاَنَّ كَلَامَ صَاحِبِ الْكَشَّافِ مُشْعِرٌ بِخِلَافِ ذَالِكَ

وَقَدْصَرَّحَ فِي الْمِفْتَاحِ اَيْضًا فِي بَحْثِ الْمَجَازِالْعَقْلِيِّ بِاَنَّ قَرِيْنَةَ الْمَكْنِيِّ عَنْهَا قَدْتَكُوْنُ اَمْرًا وَهْمِيًّا كَاَظْفَارِ الْمَنِيَّةِ وَقَدْتَكُوْنُ اَمْرًامُحَقَّقًا كَالْاِنْبَاتِ فِي اَنْبَتَ الرَّبِيْعُ الْبَقْلَ وَالْهَزْمِ فِي هَزَمَ الْاَمِيْرُالْجُنْدَ(٦) اِلَّااَنَّ هٰذَالَايَدْفَعُ الْاِعْتِرَاضَ عَنِ السَّكَّاكِيِّ لِاَنَّه قَدْصَرَّحَ فِي الْمَجَازِبِاَنَّ نَطَقَتْ فِي نَطَقَتِ الْحَالُ اَمْرٌوَهْمِيٌّ جُعِلَ قَرِيْنَةً لِلْمَكْنِيِّ عَنْهَا(٧) وَاَيْضًا فَلَمَّا جَوَّزُوْا وُجُوْدَالْمَكْنِيِّ عَنْهَا بِدُوْنِ التَّخْيِيْلِيَّةِ كَمَافِي اَنْبَتَ الرَّبِيْعُ الْبَقْلَ وَوُجُوْدَالتَّخْيِيْلِيَّةِ بِدُوْنِهَا كَمَافِي اَظْفَارِالْمَنِيَّةِ الشَّبِيْهَةِ بِالسَّبُعِ فَلَاجِهَةَ لِقَوْلِه اِنَّ الْمَكْنِيَّ عَنْهَالَاتَنْفَكُّ عَنِ التَّخْيِيْلِيَّةِ.

ترجمه:۔ اور اختیار کیا ہے سکاکیؒ نے استعارہ تبعیہ کے داخل کرنے کو، اور وہ وہ ہے جو حروف، افعال اور اس سے مشتقات میں ہوتا ہے استعارہ مکنیہ میں یوں کہ قرار دیا ہے اس کا قرینہ یعنی تبعیہ کا قرینہ استعارہ مکنیہ، اور قرار دیا ہے استعارہ تبعیہ کو اس کا قرینہ یعنی استعارہ مکنیہ کا جیسا کہ اس کا قول ہے یعنی سکاکیؒ کا مَنِیَّۃ اور اس کے اظفار میں، یوں کہ منیہ کو استعارہ مکنیہ بنایا ہے اور اس کی طرف اظفار کی اضافت کو اس کا قرینہ بنایا ہے پس ہمارے قول "نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا" میں قرار دیا ہے قوم نے "نَطَقَتْ" کو استعارہ "دَلَّتْ" سے قرینہ حال کی وجہ سے اور حال کو حقیقت، اور سکاکی قرار دیتا ہے حال کو استعارہ بالکنایہ متکلم سے، اور اس کی طرف نطق کی نسبت کو استعارہ بالکنایہ کا قرینہ قرار دیتا ہے، اور اسی طرح اس کے قول "نَقْرِيْهِمْ لَهْذَمِيَّاتٍ" میں "لَهْذَمِيَّات" کو مطعومات مرغوبہ سے استعارہ بالکنایہ مانتا ہے تہکم کے طور پر اور قری کی نسبت اس کی طرف قرینہ قرار دیتا ہے، وعلی ہذا القیاس، اور بہر حال اختیار کیا ہے اس کو اس لیے کہ اس میں ضبطِ اقسام اور تقلیلِ اقسام ہے۔ اور رد کر دیا گیا وہ جس کو اختیار کیا ہے سکاکی نے یوں کہ اگر وہ مانتا ہے "نَطَقَتْ" کو "نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا" میں حقیقت، یوں کہ مراد لے اس کا حقیقی معنی تو استعارہ تبعیہ نہ ہوگا استعارہ تخییلیہ، کیونکہ وہ یعنی تخییلیہ مجاز ہے ان کے نزدیک یعنی سکاکیؒ کے نزدیک کیونکہ سکاکیؒ نے مانا ہے تخییلیہ کو استعارہ مصرحہ کے اقسام سے، جس کی تفسیر کی گئی ہے کہ ذکر مشبہ بہ ہو اور مراد مشبہ ہو، البتہ مشبہ اس میں ضروری ہے کہ ہو ان چیزوں میں سے جن کے معانی نہ حساً متحقق ہوں اور نہ عقلاً بلکہ وہماً متحقق ہوں، پس ہوگا مستعمل غیر موضوع لہ بالتحقیق میں پس ہوگا مجاز، اور جب تبعیہ تخییلیہ نہ ہوا اور یہ اس لیے کہ مکنیہ پایا گیا تخییلیہ کے بغیر "نَطَقَتِ الْحَالُ" اور "اَلْحَالُ نَاطِقَةٌ" میں اس تقدیر پر، اور یہ یعنی مکنیہ کا مستلزم نہ ہونا تخییلیہ کو باطل ہے بالاتفاق، کیونکہ اختلاف تو اس میں ہے کہ تخییلیہ مستلزم ہے مکنیہ کو یا نہیں، پس سکاکیؒ کے نزدیک مستلزم نہیں ہے جیسے ہمارے قول "اَظْفَارُ الْمَنِيَّةِ الشَّبِيْهَةُ بِالسَّبُعِ" میں اور اس سے ظاہر ہو گیا فساد اس قول کا جو کہا گیا ہے کہ سکاکیؒ کی مراد اس کے قول "لاینفک المكنى عنها عن التخييلية" سے یہ ہے کہ تخییلیہ مستلزم ہے مکنیہ کو۔ اور نہیں ہے اس کا عکس جیسا کہ سمجھا ہے اس کو مصنفؒ نے، ہاں ممکن ہے کہ منازعہ کیا جائے مکنیہ کے بالاتفاق مستلزم تخییلیہ ہونے پر، کیونکہ کلام صاحب کشاف مشیر ہے اس کے خلاف کی طرف، اور تصریح کی ہے مفتاح میں بھی بحثِ مجاز عقلی میں کہ مکنیہ کا قرینہ کبھی امر وہمی ہوتا ہے جیسے "اظفار المنیۃ" اور کبھی امر محقق ہوتا ہے جیسے انبات "اَنْبَتَ الرَّبِيْعُ الْبَقْلَ" میں، اور ہزم "هَزَمَ الْاَمِيْرُ الْجُنْدَ" میں، مگر یہ دفع نہیں کر سکتا ہے سکاکی سے اعتراض کو کیونکہ انہوں نے تصریح کی ہے

مجاز میں "نطقت الحال" میں "نطقت" امر وہمی ہے قرینہ ہے مکنیہ کا، اور نیز جب قوم نے جائز قرار دے دیا مکنیہ کے وجود کو بغیر تخییلیہ کے جیسے "انبت الربیع البقل" میں اور تخییلیہ کے وجود کو مکنیہ کے بغیر جیسے "اظفار المنیۃ الشبیھۃ بالسبع" میں، تو کوئی وجہ نہیں سکاکی کے قول "ان المکنی عنھا لاتنفک عن التخییلیۃ" کی۔

تشــــریـــــح:۔(۱) اب تک علامہ سکاکیؒ کے مسلک کے مطابق حقیقت، مجاز اور استعارہ کی تعریفات اور ان پر وارد ہونے والے اعتراضات کا بیان تھا، یہاں سے اس فصل کی آخری بحث کے طور پر علامہ سکاکیؒ کے مسلک کے مطابق استعارہ تبعیہ کو بیان فرماتے ہیں ۔سکاکی کے کلام کو سمجھنے کے لیے بطور مقدمہ یہ جاننا ضروری ہے کہ مصنفؒ نے ماقبل میں استعارہ کی دو قسموں کو بیان کیا تھا، استعارہ اصلیہ ،استعارہ تبعیہ ۔استعارہ اصلیہ وہ ہے جس میں مستعار اسم جنس ہو جیسے اسد اور قتل وغیرہ۔ اور استعارہ تبعیہ وہ ہے جس میں مستعار فعل ،مشتقات فعل یا حرف ہو، اور استعارہ تبعیہ کے تبعیہ ہونے کے لیے قرینہ کا ہونا ضروری ہے اور قرینہ کبھی فاعل، کبھی مفعول اور کبھی مجرور ہوتا ہے۔

علامہ سکاکیؒ نے استعارہ تبعیہ کی وہی تعریف کی ہے جو جمہور نے کی ہے، البتہ استعارہ کے اقسام کو کم کرنے کے لیے تبعیہ کو مکنیہ کی طرف رد کیا ہے، مکنیہ کی طرف رد کرنے کا مطلب یہ ہے کہ تبعیہ جو افعال، مشتقات اور حروف میں پایا جاتا ہے، مکنیہ کو اس کا قرینہ قرار دیا ہے۔ اور خود تبعیہ کو مکنیہ کا قرینہ قرار دیا ہے جیسا کہ علامہ سکاکی نے "اِذَا اَنْشَبَتِ الْمَنِیَّۃُ اَظْفَارَھَا" میں منیہ کو استعارہ مکنیہ قرار دیا تھا اور اس کی طرف "اَظْفَار" کی اضافت کو اس کا قرینہ قرار دیا تھا۔ اسی طرح "نَطَقَتِ الْحَالُ بِکَذَا" میں علامہ سکاکی کے نزدیک "اَلْحَالُ" استعارہ مکنیہ ہے اور "نَطَقَتْ" اس کے لیے قرینہ ہے کیونکہ حال کو شخص متکلم کے ساتھ تشبیہ دی ہے پھر مشبہ کو ذکر کیا اور ارادہ مشبہ بہ کا کیا اور قرینہ کے طور پر مشبہ بہ کے لازم (نَطَقَتْ) کو اس کے ساتھ ذکر کیا، جبکہ قوم (بیانیین) کے نزدیک "نَطَقَتْ" میں استعارہ تبعیہ ہے اس طرح کہ "نَطَقَتْ" مشبہ ہے اور "دَلَّتْ" مشبہ بہ ہے، اور "اَلْحَالُ" اس استعارہ کا قرینہ ہے۔ پس قوم اور سکاکی کے مسلک میں فرق یہ ہوا کہ قوم کے نزدیک استعارہ "نَطَقَتْ" میں ہے اور "اَلْحَالُ" قرینہ ہے اور حقیقت ہے اپنے موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے جبکہ سکاکی کے نزدیک "الـــحـــال" مجازی معنی میں مستعمل ہے شخص متکلم سے استعارہ ہے اور "نَطَقَتْ" کی نسبت "الحال" کی طرف استعارہ بالکنایہ کے قرینہ کے طور پر ہے۔

(۲) مذکورہ بالا مثال میں استعارہ تبعیہ کا قرینہ فاعل (الحال) تھا، شارحؒ نے دوسری مثال "نَقْرِیْھِمْ لَھْذَمِیَّاتٌ" پیش کی ہے جس میں استعارہ تبعیہ کا قرینہ مفعول (لَھْذَمِیَّات) ہے جبکہ سکاکی کے نزدیک "لَھْذَمِیَّات" کو تہکم اور استہزاء کے طور پر مطعومات کے ساتھ تشبیہ دی ہے ذکر مشبہ ہے اور مراد مشبہ بہ ہے لہذا یہ استعارہ مکنیہ ہے اور اس کی طرف "نَقْرِیْھِمْ" کی اضافت قرینہ ہے۔ اسی طرح دیگر مثالوں میں بھی یہی تفصیل ہے مثلاً ﴿فَبَشِّرْھُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ﴾ میں سکاکی کے نزدیک عذاب جہنم اور استہزاء کے طور پر لذت سے کنایہ ہے اور "بَشِّرْ" اس کا قرینہ ہے۔ جبکہ جمہور "بَشِّرْ" کو استہزاء کے طور پر "اَنْذِرْ" سے استعارہ تبعیہ سمجھتے ہیں اور عذاب کو اس

کا قرینہ قرار دیتے ہیں۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ سکاکی نے تبعیہ کو مکنیہ کی طرف اس لیے رد کیا ہے تاکہ استعارہ کے اقسام کم ہوں اور اسے یاد کرنا آسان ہو پس سکاکی کے مسلک کے مطابق استعارہ صرف اصلیہ ہے ان کے نزدیک تبعیہ کوئی مستقل قسم نہیں ہے جبکہ جمہور کے نزدیک استعارہ کی دو قسمیں ہیں اصلیہ اور تبعیہ، کما مر۔

(۳) مصنفؒ نے استعارہ تبعیہ کے بارے میں سکاکی کے مذکورہ بالا مسلک کو رد کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ "نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا" میں "نَطَقَتْ" جمہور کے نزدیک استعارہ تبعیہ ہے، تو سکاکیؒ سے سوال یہ ہے کہ "نَطَقَتْ" اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے یا مجازی معنی میں۔ اگر حقیقی معنی میں ہے تو یہ تخیلیہ نہ ہوگا کیونکہ تخیلیہ سکاکیؒ کے نزدیک مجاز ہے اس لیے کہ انہوں نے تخیلیہ کو استعارہ مصرحہ کی قسم قرار دیا ہے، سکاکیؒ کے نزدیک مصرحہ وہ ہے جس میں ذکر مشبہ بہ ہو (مثلاً نَطَقَتْ) اور مراد مشبہ (دَلَّتْ) ہو، البتہ تخیلیہ میں یہ شرط ہے کہ مشبہ حساً یا عقلاً متحقق نہ ہو بلکہ وہماً متحقق ہو، لہذا تخیلیہ ان کے نزدیک تحقیقی طور پر غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے اس لیے مجاز ہے۔ اور جب ثابت ہوا کہ تبعیہ تخیلیہ نہیں ہے تو استعارہ مکنیہ تخیلیہ کو مستلزم نہ ہوگا، مکنیہ کا تخیلیہ کو مستلزم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مکنیہ بغیر تخیلیہ کے نہیں پایا جاتا ہے۔

اور مکنیہ تخیلیہ کو اس لیے مستلزم نہ ہوگا کہ مذکورہ بالا تقدیر پر (کہ تبعیہ اپنے حقیقی معنی میں ہو) پر مکنیہ بغیر تخیلیہ کے پایا گیا حالانکہ مکنیہ کا بغیر تخیلیہ کے پایا جانا بالاتفاق باطل ہے۔ ہاں اس میں اختلاف ہے کہ تخیلیہ مکنیہ کو مستلزم ہے یا نہیں ہے، جمہور کے نزدیک مستلزم ہے مگر سکاکی کے نزدیک مستلزم نہیں ہے جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا کہ "اَظْفَارُ الْمَنِيَّةِ الشَّبِيْهَةِ بِالسَّبُعِ" میں تخیلیہ ہے مکنیہ نہیں ہے کیونکہ تشبیہ صراحۃً ذکر ہے اس لیے استعارہ مکنیہ نہیں ہے، البتہ "اَظْفَار" کا اطلاق امورِ وہمیہ پر کیا گیا ہے اس لیے تخیلیہ پایا جا رہا ہے۔

(۴) صدر الشریعۃ اس فن کے ماہرین میں سے ہیں انہوں نے علامہ سکاکی کا دفاع کرتے ہوئے مصنفؒ پر رد کیا ہے کہ سکاکی کا مقصد یہ نہیں کہ استعارہ مکنیہ کا تخیلیہ کے بغیر پایا جانا محال ہے جیسا کہ مصنفؒ نے سمجھا ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ تخیلیہ مستلزم ہے مکنیہ کو یعنی تخیلیہ کا مکنیہ کے بغیر پایا جانا محال ہے، لہذا "نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا" میں اگر "نَطَقَتْ" اپنے حقیقی معنی میں ہو تو مصنفؒ کا اعتراض علامہ سکاکی کی پرواز دنہ ہوگا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ صدر الشریعہ کا یہ دفاع درست نہیں ہے کیونکہ سکاکیؒ استعارہ تخیلیہ کو مکنیہ کے بغیر جائز سمجھتے ہیں جیسا کہ سابق میں "اَظْفَارُ الْمَنِيَّةِ الشَّبِيْهَةِ بِالسَّبُعِ اَهْلَكَتْ فُلَانًا" میں تخیلیہ کو مکنیہ کے بغیر ثابت کیا تھا۔

(۵) شارحؒ فرماتے ہیں کہ صدر الشریعہ کا اعتراض تو ماتنؒ پر درست نہیں ہے البتہ مصنفؒ نے جو مکنیہ کا تخیلیہ کو مستلزم ہونے پر علماء کا اتفاق نقل کیا ہے یعنی مصنفؒ نے کہا تھا کہ مکنیہ بالاتفاق تخیلیہ کو مستلزم ہے یہ قول ان کا درست معلوم نہیں ہوتا ہے کیونکہ صاحب

کشاف علامہ زمخشری کے کلام سے اس کے خلاف مفہوم ہوتا ہے، اسی طرح علامہ سکاکیؒ نے بھی مفتاح العلوم میں مجاز عقلی کی بحث میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ مکنیہ کا قرینہ کبھی امر وہمی ہوتا ہے جیسے "اِذَا اَنْشَبَتِ الْمَنِيَّةُ اَظْفَارَهَا" میں "المَنِيَّةُ" میں استعارہ مکنیہ ہے اور اظفار وہمی اس کا قرینہ ہے اور امر وہمی استعارہ تخییلیہ ہے لہٰذا اس صورت میں مکنیہ کا قرینہ تخییلیہ ہے۔ اور کبھی مکنیہ کا قرینہ امر محقق ہوتا ہے اور امر محقق سکاکی کے نزدیک تخییلیہ نہیں، لہٰذا ایسی صورت میں مکنیہ کا قرینہ تخییلیہ نہ ہوگا جیسے "اَنْبَتَ الرَّبِيعُ الْبَقْلَ" جس میں نفس ہی نفس میں ربیع کو فاعل حقیقی کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور انبات کو اس کے لیے قرینہ قرار دیا ہے اور انبات امر وہمی نہیں ہے، امر محقق ہے، لہٰذا استعارہ تخییلیہ نہیں ہے۔ اسی طرح "هَزَمَ الْاَمِيرُ الْجُنْدَ" میں امیر کو جیش کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ہزم جو امر محقق ہے کو استعارہ مکنیہ کے لیے قرینہ قرار دیا ہے۔ پس ان دونوں مثالوں میں مکنیہ پایا جاتا ہے مگر اس کا قرینہ تخییلیہ نہیں ہے، معلوم ہوا کہ مکنیہ تخییلیہ کو مستلزم نہیں ہے، پس مصنفؒ نے جو مکنیہ کا تخییلیہ کو مستلزم ہونے کے بارے میں اتفاق نقل کیا ہے درست نہیں ہے کیونکہ زمخشری اور سکاکیؒ کا اتفاق نہیں ہے۔

(۶) شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے جس اتفاق کا ذکر کیا تھا وہ اگرچہ قابل اعتراض قرار پایا، مگر اس سے مصنفؒ کا وہ اعتراض دفع نہ ہوگا جو اعتراض انہوں نے سکاکیؒ پر کیا تھا، سکاکیؒ نے استعارہ تبعیہ کا انکار کیا تھا، پھر بحثِ مجاز عقلی میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ "نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا" میں "نَطَقَتْ" امر وہمی ہے اور استعارہ مکنیہ کا قرینہ ہے، مصنفؒ نے اعتراض کیا کہ امر وہمی مجاز ہے اور جب اس کا علاقہ مشابہت ہو تو استعارہ ہوگا اور جب اس کا بھی لحاظ کیا جائے کہ "نَطَقَتْ" فعل ہے تو یہ استعارہ تبعیہ ہی ہوگا، لہٰذا سکاکی کو چارہ نہیں کہ وہ استعارہ تبعیہ کو مستقل قسم قرار دے۔

(۷) شارحؒ نے سکاکیؒ پر ایک اور اعتراض کیا ہے، جس کو مصنفؒ نے چھوڑ دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ سکاکی نے تصریح کی ہے کہ مکنیہ تخییلیہ سے الگ نہیں ہوتا ہے، مگر پھر خود "اَنْبَتَ الرَّبِيعُ الْبَقْلَ" میں مکنیہ کو بغیر تخییلیہ کے جائز قرار دیا ہے، اور "اَظْفَارُ الْمَنِيَّةِ شَبِيهَةٌ بِالسَّبُعِ" میں تخییلیہ کو بغیر مکنیہ کے جائز قرار دیا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مکنیہ اور تخییلیہ میں سے ہر ایک دوسرے سے الگ ہو سکتا ہے، پس ان کا یہ کہنا کہ مکنیہ تخییلیہ سے الگ نہیں ہوتا ہے درست نہیں ہے۔

(۱) وَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ یُقَدِّرِ التَّبَعِیَّةَ الَّتِیْ جَعَلَهَا السَّکَّاکِیْ قَرِیْنَةَ الْمَکْنِیِّ عَنْهَا حَقِیْقَةً بَلْ قَدَّرَهَا مَجَازًا فَتَکُوْنُ التَّبَعِیَّةُ کَنَطَقَتْ مَثَلًا اِسْتِعَارَةً ضَرُوْرَةَ اَنَّهٗ مَجَازٌ عَلَاقَتُهُ الْمُشَابَهَةُ وَالْاِسْتِعَارَةُ فِی الْفِعْلِ لَاتَکُوْنُ اِلَّا تَبَعِیَّةً فَلَمْ یَکُنْ مَاذَهَبَ اِلَیْهِ السَّکَّاکِیْ مِنْ رَدِّ التَّبَعِیَّةِ اِلَی الْمَکْنِیِّ عَنْهَا مُغْنِیًا عَمَّا ذَکَرَهٗ غَیْرُهٗ مِنْ تَقْسِیْمِ الْاِسْتِعَارَةِ اِلَی التَّبَعِیَّةِ وَغَیْرِهَا لِاَنَّهٗ اِضْطَرَّ اٰخِرَ الْاَمْرِ اِلَی الْقَوْلِ بِالْاِسْتِعَارَةِ التَّبَعِیَّةِ (۲) وَقَدْ یُجَابُ بِاَنَّ کُلَّ مَجَازٍ یَکُوْنُ عَلَاقَتُهُ الْمُشَابَهَةُ لَایَجِبُ اَنْ یَکُوْنَ اِسْتِعَارَةً لِجَوَازِ اَنْ یَکُوْنَ لَهٗ عَلَاقَةٌ اُخْرٰی بِاِعْتِبَارِهَا وَقَعَ الْاِسْتِعْمَالُ کَمَا بَیْنَ النُّطْقِ وَالدَّلَالَةِ فَاِنَّهَا لَازِمَةٌ لِلنُّطْقِ بَلْ اِنَّمَا یَکُوْنُ اِسْتِعَارَةً اِذَا کَانَ الْاِسْتِعْمَالُ بِاِعْتِبَارِ عَلَاقَةِ الْمُشَابَهَةِ وَقَصْدِ الْمُبَالَغَةِ فِی التَّشْبِیْهِ (۳) وَفِیْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ السَّکَّاکِیْ قَدْ صَرَّحَ بِاَنَّ نَطَقَتْ هٰهُنَا اَمْرٌ مُقَدَّرٌ وَهْمِیٌّ کَاَظْفَارِ الْمَنِیَّةِ الْمُسْتَعَارَةِ لِلصُّوْرَةِ الْوَهْمِیَّةِ الشَّبِیْهَةِ بِالْاَظْفَارِ الْحَقِیْقِیَّةِ وَلَوْ کَانَ مَجَازًا مُرْسَلًا عَنِ الدَّلَالَةِ لَکَانَ اَمْرًا مُحَقَّقًا عَقْلِیًّا عَلٰی اَنَّ هٰذَا لَایَجْرِیْ فِیْ جَمِیْعِ الْاَمْثِلَةِ وَلَوْ سُلِّمَ فَحِیْنَئِذٍ یَعُوْدُ الْاِعْتِرَاضُ الْاَوَّلُ وَهُوَ وُجُوْدُ الْمَکْنِیِّ عَنْهَا بِدُوْنِ التَّخْیِیْلِیَّةِ. وَیُمْکِنُ الْجَوَابُ بِاَنَّ الْمُرَادَ بِعَدَمِ اِنْفِکَاکِ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْکِنَایَةِ عَنِ التَّخْیِیْلِیَّةِ اَنَّ التَّخْیِیْلِیَّةَ لَاتُوْجَدُ بِدُوْنِهَا فِیْمَا شَاعَ مِنْ کَلَامِ الْفُصَحَاءِ اِذْ لَانِزَاعَ فِیْ عَدَمِ شُیُوْعِ مِثْلِ اَظْفَارِ الْمَنِیَّةِ الشَّبِیْهَةِ بِالسَّبُعِ وَاِنَّمَا الْکَلَامُ فِی الصِّحَّةِ (۴) وَاَمَّا وُجُوْدُ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْکِنَایَةِ بِدُوْنِ التَّخْیِیْلِیَّةِ فَشَائِعٌ عَلٰی مَاقَرَّرَهٗ صَاحِبُ الْکَشَّافِ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اَلَّذِیْنَ یَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ وَصَاحِبُ الْمِفْتَاحِ فِیْ مِثْلِ اَنْبَتَ الرَّبِیْعُ الْبَقْلَ (۵) فَصَارَ الْحَاصِلُ مِنْ مَذْهَبِهٖ اَنَّ قَرِیْنَةَ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْکِنَایَةِ قَدْ تَکُوْنُ اِسْتِعَارَةً تَخْیِیْلِیَّةً مِثْلُ اَظْفَارِ الْمَنِیَّةِ وَنَطَقَتِ الْحَالُ وَقَدْ تَکُوْنُ اِسْتِعَارَةً تَحْقِیْقِیَّةً عَلٰی مَاذُکِرَ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی یَااَرْضُ ابْلَعِیْ مَائَکِ اَنَّ الْبَلْعَ اِسْتِعَارَةٌ عَنْ غَوْرِ الْمَاءِ فِی الْاَرْضِ وَالْمَاءُ اِسْتِعَارَةٌ بِالْکِنَایَةِ عَنِ الْغِذَاءِ وَقَدْ تَکُوْنُ حَقِیْقَةً کَمَا فِیْ اَنْبَتَ الرَّبِیْعُ.

ترجمہ:۔ ورنہ یعنی اگر سکا کی اس تبعیہ کو حقیقت نہ مانے جس کو اس نے مکنیہ کا قرینہ قرار دیا ہے بلکہ مانے اس کو مجاز تو ہوگا تبعیہ جیسے "نَطَقَتْ" استعارہ، کیونکہ یہ مجاز ہے علاقہ اس کا مشابہت ہے، اور استعارہ فعل میں نہیں ہوتا ہے مگر تبعیہ، پس نہ ہوگا وہ جس طرف سکا کی نے ذہاب کیا ہے یعنی تبعیہ کو رد کرنا مکنیہ کی طرف مستغنی کرنے والا اس سے، جس کو ذکر کیا ہے اس کے غیر نے، یعنی استعارہ کا تقسیم ہونا تبعیہ وغیرہ کی طرف، کیونکہ سکا کی مجبور ہوا آخر کار استعارہ تبعیہ کے قائل ہونے کی طرف، اور جواب دیا جاتا ہے کہ ہر وہ مجاز جس کا علاقہ مشابہت ہو ضروری نہیں کہ استعارہ ہو بوجہ جائز ہونے اس کے کہ ہو اس کا کوئی اور علاقہ، جس کے اعتبار سے واقع ہوا ہو استعمال، جیسے نطق اور دلالت میں ہے کہ دلالت لازم ہے نطق کے لیے بلکہ استعارہ ہوتا ہے اس وقت کہ ہو استعمال علاقہ مشابہت کے اعتبار سے اور قصد ہو مبالغہ فی التشبیہ کا، اور اس میں نظر ہے کیونکہ سکا کیؒ نے تصریح کی ہے کہ "نَطَقَتْ" یہاں امر مفروض وہمی ہے، جیسے اظفار منیہ جو مستعار ہے ایسی صورت وہمیہ کے لیے جو مشابہ ہو اظفار حقیقیہ کے ساتھ، اور اگر یہ مجاز مرسل ہوتا دلالت سے تو ہوتا یا امر محقق عقلی، علاوہ ازیں یہ جاری نہیں ہو سکتا ہے تمام امثلہ میں، اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو لوٹ آئے گا پہلا اعتراض، اور وہ ہے

مکنیہ کا وجود تخییلیہ کے بغیر۔اور ممکن ہے یہ جواب کہ تخییلیہ سے مکنیہ کے الگ نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ تخییلیہ نہیں پایا جاتا مکنیہ کے بغیر فصحاء کے شائع ذائع کلام میں کیونکہ اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ شائع نہیں ہے "اَظْفَارُ الْمَنِیَّةِ الشَّبِیْهَةِ بِالسَّبُعِ" جیسی ترکیب، اور کلام تو صرف صحت میں ہے، اور بہر حال استعارہ مکنیہ کا وجود بغیر تخییلیہ کے شائع ہے جیسا کہ اس کو ثابت کیا ہے صاحب کشاف نے باری تعالیٰ کے قول "اَلَّذِیْنَ یَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ" میں، اور صاحب مفتاح نے "اَنْبَتَ الرَّبِیْعُ الْبَقْلَ" جیسی ترکیب میں، پس ہو گیا حاصل سکاکی کے مذہب کا حاصل یہ کہ استعارہ مکنیہ کا قرینہ کبھی استعارہ تخییلیہ ہوتا ہے جیسے اظفار المنیۃ و نطقت الحال" اور کبھی استعارہ تحقیقیہ ہوتا ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا باری تعالیٰ کے قول "یَااَرْضُ ابْلَعِیْ مَائَكِ" کہ "بلع" استعارہ ہے پانی کے زمین میں جذب ہو جانے سے، اور لفظ "ماء" استعارہ بالکنایہ ہے غذاء سے اور کبھی حقیقت ہوتا ہے جیسے "اَنْبَتَ الرَّبِیْعُ" میں۔

تشریح:۔(۱) "نَطَقَتِ الْحَالُ بِکَذَا" میں مصنفؒ کا سکاکی پر اعتراض دو احتمالات پر مبنی تھا، ایک یہ کہ "نَطَقَتْ" اپنے حقیقی معنی میں ہے، اس احتمال کے بطلان کو ثابت کر دیا۔اب یہاں سے دوسرا احتمال بیان کرنا چاہتے ہیں، دوسرا احتمال یہ کہ "نَطَقَتْ" مجازی میں ہے یعنی بمعنی "دَلَّتْ" ہے، اور چونکہ علاقہ مشابہت کی وجہ سے "نَطَقَتْ" بمعنی "دَلَّتْ" ہے اس لیے یہ استعارہ ہے، اور یہ بھی فعل، لہذا استعارہ تبعیہ ہے، پس سکاکی کو اس سے چارہ نہیں کہ دیگر بیانیین کی طرح اسے استعارہ تبعیہ قرار دے، اور مطلق استعارہ کو استعارہ اصلیہ اور تبعیہ کی طرف تقسیم کر دے کیونکہ سکاکی آخر کار استعارہ کا قول کرنے پر مجبور ہو گئے ہیں لہذا ان کو چاہیے کہ تبعیہ کو استعارہ مکنیہ کی طرف رد نہ کرے۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ سکاکیؒ کا دفاع کرتے ہوئے مصنفؒ کو یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ جس مجاز کا علاقہ مشابہت ہو وہ استعارہ ہی ہو کیونکہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ اس مجاز کا کوئی اور بھی علاقہ ہو لفظ اسی کے مطابق استعمال ہوا ہو جیسے "نَطَقَتِ الْحَالُ" میں نطق اور دلالت میں علاقہ لزوم کا ہے یعنی نطق کے لیے دلالت لازم ہے پس حقیقت اور مجاز میں علاقہ لزوم کا ہے لہذا یہ مجاز مرسل ہے، استعارہ نہیں ہے کیونکہ استعارہ میں علاقہ مشابہت کا ہوتا ہے اور مقصود تشبیہ میں مبالغہ ہوتا ہے۔

(۳) شارحؒ نے "وَفِیْهِ نَظَرٌ" سے سکاکی کے مذکورہ دفاع پر تین اعتراضات کیے ہیں۔پہلا اعتراض یہ ہے کہ سکاکی نے "نَطَقَتِ الْحَالُ بِکَذَا" میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ "نَطَقَتْ" یہاں امر فرضی اور وہمی ہے جیسا کہ "اَظْفَارُ الْمَنِیَّةِ" میں "اَظْفَار" ایسی صورت وہمیہ کے لیے استعارۃً لیا ہے جو صورت اظفار حقیقیہ کے ساتھ مشابہ ہے۔پس اسے مجاز مرسل قرار دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ مجاز مرسل قرار دینے کی صورت میں بھی بمعنی "دَلَّتْ" ہے اور "دَلَّتْ" عقلاً محقق امر ہے وہمی نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ بالا مثال میں اگر آپ کی توجیہ کو تسلیم کیا جائے کہ مکنیہ کا قرینہ مجاز مرسل ہے تو بھی آپ کا مدعا ثابت نہ ہوگا کیونکہ مجاز مرسل کو ہر جگہ استعارہ مکنیہ کا قرینہ نہیں قرار دیا جا سکتا ہے اس لیے کہ بہت ساری مثالوں میں علاقہ کے سوا کوئی دوسرا قرینہ نہیں پایا جاتا ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر مکنیہ کا قرینہ مجاز مرسل ہو تو سابقہ اعتراض لوٹ آتا ہے وہ یہ کہ پھر تو مکنیہ بغیر تخییلیہ کے پایا جائے گا حالانکہ ماقبل میں مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ مکنیہ کا تخییلیہ کے بغیر پایا جانا بالاتفاق باطل ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس تیسرے اعتراض کا جواب دیا جاسکتا ہے، شارحؒ جواب کے مقدمہ کے طور پر فرماتے ہیں کہ مکنیہ کا تخییلیہ کے بغیر نہ پائے جانے سے مراد یہ ہے کہ فصیح بلیغ لوگوں کے کلام میں نہیں پایا جاتا ہے غیر فصیح لوگوں کے کلام میں پایا جاتا ہے جیسا کہ "اَظْفَارُ الْمَنِيَّةِ الشَّبِيْهَةِ بِالسَّبُعِ" میں مکنیہ بغیر تخییلیہ کے پایا جارہا ہے۔ مگر اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ یہ جملہ فصیح بلیغ لوگوں میں مشہور نہیں ہے حتی کہ کلام اس کے صحیح ہونے یا نہ ہونے میں ہے، سکاکی اس کو صحیح مانتے ہیں اور دیگر بیانیین اسے مردود سمجھتے ہیں، باقی عدمِ شہرت اور عدمِ فصاحت سب کے نزدیک مسلّم ہے۔

(٤) اور استعارہ مکنیہ کا وجود تخییلیہ کے بغیر صرف ممکن ہی نہیں ہے بلکہ بکثرت پایا جاتا ہے جیسا کہ صاحبِ کشافؒ نے ﴿اَلَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ﴾ کے بارے میں فرمایا ہے کہ عہد مشبہ ہے اور مذکور ہے اور مشبہ بہ (حبل بمعنی رسی) محذوف ہے مشبہ مذکور سے مشبہ بہ محذوف کا ارادہ کیا گیا ہے اس لیے یہ استعارہ مکنیہ ہے، پھر ابطال جو عہد کے خواص میں سے ہے کو نقض کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور استعارہ تحقیقیہ کے طور پر مشبہ بہ (نـــقـــض) کو ذکر کیا اور ارادہ مشبہ (ابطال) کا کیا، لہذا آیتِ مذکورہ میں استعارہ مکنیہ پایا گیا، مگر تخییلیہ نہیں ہے کیونکہ "یـــنـــقـــض" تخییل نہیں، اس لیے کہ تخییل جمہور کے نزدیک شی کو غیر ما ہو لہ کے لیے ثابت کرنے کو کہتے ہیں اور سکاکیؒ کے نزدیک صورتِ وہمیہ کو کہتے ہیں، اور نقض ان دو میں سے ایک بھی نہیں ہے۔

اور علامہ سکاکیؒ نے "اَنْبَتَ الرَّبِيْعُ الْبَقْلَ" میں استعارہ مکنیہ بغیر تخییلیہ کے مانا ہے کہ ربیع کو فاعل حقیقی کے ساتھ تشبیہ دی ہے پھر مشبہ کو ذکر کیا اور مشبہ بہ کو حذف کیا اور قرینہ "اَنْبَتَ" ہے جو اپنے حقیقی معنی میں ہے استعارہ اور مجاز نہیں ہے۔

(٥) شارحؒ نے "وَلَوْ سُلِّمَ" کا جو جواب بعنوان "وَيُمْكِنُ الْجَوَابُ" سے ذکر کیا تھا اس جواب کی خوب وضاحت کے لیے سکاکیؒ کے مذہب کا خلاصہ ذکر کرنا چاہتے ہیں، فرماتے ہیں کہ سکاکی کے نزدیک مکنیہ کا قرینہ تین چیزوں میں سے ایک ہوگی (١) استعارہ تخییلیہ قرینہ ہو جیسے "اَظْفَارُ الْمَنِيَّةِ نَشَبَتْ بِفُلَانٍ" میں موت کو سبع کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور مشبہ کو ذکر کیا ہے اور مشبہ بہ کو حذف کیا ہے لہذا یہ استعارہ مکنیہ ہے، پھر قرینہ کے طور پر اظفار وہمی کو اظفار واقعی کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور مشبہ بہ (اظفار واقعی) کو ذکر کیا اور مشبہ (اظفار وہمی) کو حذف کیا جو کہ استعارہ تخییلیہ ہے۔ اسی طرح "نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا" میں حال کو شخص متکلم کے ساتھ تشبیہ دی ہے ذکر مشبہ ہے اور مراد مشبہ بہ ہے، لہذا یہ مکنیہ ہے پھر قرینہ کے طور پر نطق وہمی کو نطق واقعی کے ساتھ تشبیہ دی ہے ذکر مشبہ (نَطَقَتْ) ہے اور مراد مشبہ بہ (نطق وہمی) ہے جو کہ استعارہ تخییلیہ۔

(٢) اور کبھی مکنیہ کا قرینہ استعارہ تحقیقیہ ہوتا ہے جیسے ﴿يَا اَرْضُ ابْلَعِيْ مَاءَكِ﴾ [سورۂ ہود: ٤٤] (اے زمین! نگل جا اپنا پانی) جس میں پانی کو غذا کے ساتھ تشبیہ دی ہے، ذکر مشبہ (مـــاء) ہے اور مراد مشبہ بہ (غـــذا) ہے پس یہ استعارہ مکنیہ ہے، پھر بطور قرینہ

پانی کا زمین میں نیچے چلے جانے کی تشبیہ دی ہے غذا کو حلق سے پیٹ میں داخل کرنے کے ساتھ، اور ذکر مشبہ بہ (ابلعی بمعنی نگل لو) ہے اور مراد مشبہ (پانی کا زمین میں نیچے چلا جانا) ہے پس یہ استعارہ تحقیقیہ ہے کیونکہ پانی کے لیے نیچے جانے کو ثابت کرنے میں کوئی صورت وہمیہ نہیں ہے کہ تخییلیہ ہو۔

(۳) سکاکیؒ کے نزدیک کبھی مکنیہ کے لیے قرینہ حقیقت ہوتی ہے جیسے "اَنْبَتَ الرَّبِيْعُ الْبَقْلَ" میں ربیع کی فاعل حقیقی کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور مشبہ (ربیع) ذکر ہے اور ارادہ مشبہ بہ محذوف (فاعل حقیقی) کا کیا ہے جو کہ استعارہ مکنیہ ہے اور "اَنْبَتَ" اپنے حقیقی معنی میں ہے اور مذکورہ مکنیہ کا قرینہ ہے۔

علامہ سکاکیؒ کے مسلک کے مطابق حقیقت، مجاز اور استعارات کی تعریفیں اور ان پر وارد ہونے والے اعتراضات کی بحث انتہاء کو پہنچی وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ عَلٰى ذَالِكَ۔

فَصْلٌ فِيْ شَرَائِطِ حُسْنِ الْاِسْتِعَارَةِ

یہ فصل خوبی استعارہ کی شرائط میں ہے۔

(۱) حُسْنُ كُلٍّ مِنَ الْاِسْتِعَارَةِ التَّحْقِيْقِيَّةِ وَالتَّمْثِيْلِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعَارَةِ بِرِعَايَةِ جِهَاتِ حُسْنِ التَّشْبِيْهِ كَاَنْ يَّكُوْنَ وَجْهُ الشَّبَهِ شَامِلًا لِلطَّرَفَيْنِ وَالتَّشْبِيْهُ وَافِيًا بِاِفَادَةِ مَا عُلِّقَ بِهٖ مِنَ الْغَرَضِ وَنَحْوِ ذَالِكَ (۲) وَاَنْ لَّا يُشَمَّ رَائِحَتُهٗ لَفْظًا اَیْ وَبِاَنْ لَّا يُشَمَّ شَیْءٌ مِنَ التَّحْقِيْقِيَّةِ وَالتَّمْثِيْلِ رَائِحَةَ التَّشْبِيْهِ مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ لِاَنَّ ذَالِكَ يُبْطِلُ الْغَرَضَ مِنَ الْاِسْتِعَارَةِ اَعْنِیْ اِدِّعَاءَ دُخُوْلِ الْمُشَبَّهِ فِیْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ لِمَا فِی التَّشْبِيْهِ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلٰى اَنَّ الْمُشَبَّهَ بِهٖ اَقْوٰى فِیْ وَجْهِ الشَّبَهِ. (۳) وَلِذَالِكَ اَیْ وَلِاَنَّ شَرْطَ حُسْنِهٖ اَنْ لَّا يُشَمَّ رَائِحَةَ التَّشْبِيْهِ لَفْظًا يُوْصٰى اَنْ يَّكُوْنَ الشَّبَهُ اَیْ مَا بِهِ الْمُشَابَهَةُ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ جَلِيًّا بِنَفْسِهٖ اَوْ بِوَاسِطَةِ عُرْفٍ عَامٍّ اَوِ اصْطِلَاحٍ خَاصٍّ لِئَلَّا تَصِيْرَ الْاِسْتِعَارَةُ اِلْغَازًا اَیْ تَعْمِيَةً اِنْ رُوْعِیَ شَرَائِطُ الْحُسْنِ وَلَمْ يُشَمَّ رَائِحَةُ التَّشْبِيْهِ وَاِنْ لَّمْ تُرَاعَ فَاتَ الْحُسْنُ يُقَالُ اَلْغَزَ فِیْ كَلَامِهٖ اِذَا عَمِیَ مُرَادَهٗ وَمِنْهُ اللُّغْزُ وَالْجَمْعُ اَلْغَازٌ مِثْلُ رُطَبٍ وَاَرْطَابٍ (۴) كَمَا لَوْ قِيْلَ فِی التَّحْقِيْقِيَّةِ رَاَيْتُ اَسَدًا وَاُرِيْدَ اِنْسَانٌ اَبْخَرُ فَوَجْهُ الشَّبَهِ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ خَفِیٌّ وَفِی التَّمْثِيْلِ رَاَيْتُ اِبِلًا مِائَةً لَا تَجِدُ فِيْهَا رَاحِلَةً وَاُرِيْدَ النَّاسُ مِنْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلنَّاسُ كَاِبِلٍ مِائَةٍ لَا تَجِدُ فِيْهَا رَاحِلَةً وَالرَّاحِلَةُ الْبَعِيْرُ الَّتِیْ يَرْتَحِلُهُ الرَّجُلُ جَمَلًا كَانَ اَوْ نَاقَةً يَعْنِیْ اَنَّ الْمَرْضِیَّ الْمُنْتَخَبَ مِنَ النَّاسِ فِیْ عِزَّةِ وُجُوْدِهٖ كَالْمُنْتَخَبَةِ الَّتِیْ لَا تُوْجَدُ فِیْ كَثِيْرٍ مِنَ الْاِبِلِ. (۵) وَبِهٰذَا ظَهَرَ اَنَّ التَّشْبِيْهَ اَعَمُّ مَحَلًّا اِذْ كُلُّ مَا يَتَاَتّٰى فِيْهِ الْاِسْتِعَارَةُ يَتَاَتّٰى فِيْهِ التَّشْبِيْهُ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ وَجْهُ الشَّبَهِ غَيْرَ جَلِیٍّ فَتَصِيْرُ الْاِسْتِعَارَةُ اِلْغَازًا كَمَا فِی الْمِثَالَيْنِ الْمَذْكُوْرَيْنِ (۶) فَاِنْ قِيْلَ قَدْ سَبَقَ اَنَّ حُسْنَ الْاِسْتِعَارَةِ بِرِعَايَةِ جِهَاتِ حُسْنِ التَّشْبِيْهِ وَمِنْ جُمْلَتِهَا اَنْ يَّكُوْنَ وَجْهُ التَّشْبِيْهِ بَعِيْدًا غَيْرَ مُبْتَذَلٍ فَاشْتِرَاطُ جَلَائِهٖ فِی الْاِسْتِعَارَةِ يُنَافِیْ ذَالِكَ، قُلْنَا الْجَلَاءُ وَالْخَفَاءُ مِمَّا يَقْبَلُ الشِّدَّةَ وَالضُّعْفَ فَيَجِبُ اَنْ يَّكُوْنَ مِنَ الْخَفَاءِ بِحَيْثُ لَا يَصِيْرُ اِلْغَازًا وَمِنَ الْجَلَاءِ بِحَيْثُ لَا يَصِيْرُ مُبْتَذَلًا.

ترجمہ:۔ استعارہ تحقیقیہ اور تمثیل علی سبیل الاستعارہ میں سے ہر ایک کی خوبی جہات حسن تشبیہ کی رعایت سے حاصل ہوتی ہے،مثلاً یہ کہ وجہ شبہ شامل ہو طرفین کو اور تشبیہ پورے طور پر ادا کر رہی ہو اس غرض کو جو اس کے ساتھ وابستہ ہو، وغیرہ، اور یہ کہ بو نہ آئے اس کی لفظاً یعنی یہ کہ تحقیقیہ اور تمثیل میں سے کوئی از روئے لفظ تشبیہ کی بو نہ سونگھے کیونکہ یہ باطل کر دیتا ہے استعارہ کی غرض کو یعنی مشبہ کا جنس مشبہ بہ میں دخول کا دعوی کرنا کیونکہ تشبیہ میں دلالت ہوتی ہے اس پر کہ مشبہ بہ اقوی ہے وجہ شبہ میں۔

اور اسی وجہ سے یعنی استعارہ کی خوبی کے حسن کی شرط یہ ہے کہ بو نہ آئے تشبیہ کی لفظاً، یہ وصیت کی جاتی ہے کہ ہو وجہ شبہ یعنی جس کی وجہ سے طرفین میں مشابہت ہو، وہ جلی ہو بنفسہ، یا بواسطہ عرف عام، یا بواسطہ اصطلاح خاص، تا کہ نہ ہو جائے استعارہ چیستان یعنی تعمیہ اگر شرائطِ حسن کی رعایت کی گئی ہو اور تشبیہ کی بو نہ آئی ہو، اور اگر رعایت نہ کی گئی ہو تو فوت ہو جائے گا حسن ہی، کہا جاتا ہے "اَلْغَزَ فِیْ کَلَامِهٖ" جب مخفی ہو اس کی مراد، اور اسی سے "اللُّغز" ہے جس کی جمع "اَلْغَاز" ہے جیسے "رُطَب" کی جمع "اَرْطَاب" ہے جیسے اگر کہا جائے استعارہ تحقیقیہ میں "رَأَیْتُ اَسَدًا" اور ارادہ کیا جائے گندہ دہن انسان کا تو وجہ شبہ طرفین میں خفی ہے، اور تمثیل میں "رَأَیْتُ اِبِلًا مِائَةً لَا تَجِدُ فِیْهَا رَاحِلَةً" اور ارادہ کیا جائے انسانوں کا، یہ حضور ﷺ کے اس قول سے ماخوذ ہے "اَلنَّاسُ کَاِبِلٍ مِائَةٍ لَا تَجِدُ فِیْهَا رَاحِلَةً" اور راحلہ اس اونٹ کو کہتے ہیں جس پر سوار ہوتا ہو خواہ اونٹ ہو یا اونٹنی، یعنی پسندیدہ اور منتخب انسان کا وجود کم ہوتا ہے جیسا کہ منتخب اور پسندیدہ اونٹنی جو نہیں پائی جاتی ہے، بہت سارے اونٹوں میں، اور اسی سے ظاہر ہوا کہ تشبیہ عام ہے مورد کے اعتبار سے کیونکہ جہاں استعارہ ہو سکتا ہے وہاں تشبیہ بھی ہو سکتی ہے بغیر اس کے عکس کے، بوجہ جائز ہونے کے کہ ہو وجہ شبہ غیر جلی، پس ہو جاتا ہے استعارہ چیستان، جیسا کہ مذکورہ دو مثالوں میں، اگر کہا جائے کہ گذر چکا کہ استعارہ کا حسن جہات حسن تشبیہ کی رعایت سے ہوتا ہے، ازاں جملہ ایک یہ بھی ہے کہ وجہ شبہ بعید غیر مبتذل ہو، پس استعارہ میں وجہ شبہ کے جلی ہونے کی شرط اس کے منافی ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ جلا اور خفا ایسے ہیں کہ قبول کرتے ہیں شدت اور ضعف کو پس ضروری ہے کہ خفاء اتنا ہو کہ الغاز نہ بنے اور جلاء اتنا ہو کہ مبتذل نہ بنے۔

تشریح:۔ مصنفؒ اقسام استعارہ کے بیان سے فارغ ہو گئے اب اس فصل میں استعارات کے حسن کی شرطوں کو ذکر کرتے ہیں، جس میں ترتیب اس طرح ہے کہ پہلے استعارہ تحقیقیہ (تحقیقیہ وہ ہے جس میں مشبہ بہ ذکر ہو اور مشبہ محذوف ہو حساً یا عقلاً محقق ہو) اور تمثیل علی سبیل الاستعارہ (جس میں مشبہ اور مشبہ بہ ہیئت مرکبہ ہو، مشبہ بہ مذکور ہو اور مشبہ محذوف ہو) کے حسن کی شرطیں ذکر کی ہیں آخر میں استعارہ مکنیہ اور تخییلیہ کے حسن کی شرطیں ذکر کی ہیں۔

(۱) استعارہ تحقیقیہ اور تمثیل کا حسن دو امور سے ثابت ہوتا ہے (ا) ایک وہی ہے جو تشبیہ کے حسن کا سبب ہے، جیسا کہ گذر چکا کہ تشبیہ کے حسن کی کئی وجوہ ہیں مثلاً ایک وجہ یہ ہے کہ وجہ شبہ طرفین کو شامل ہو جیسے شجاعت جو مثلاً زید اور اسد دونوں میں پائی جاتی ہے، اگر کسی ایک میں پائی گئی دوسرے میں نہ پائی گئی تو حسن فوت ہو جائے گا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تشبیہ کے ساتھ متکلم کی جو غرض متعلق ہو تشبیہ اس کو کامل طور پر ادا کر رہی ہو مثلاً بیان امکان یا تزیین یا تشویہ مشبہ کو کامل طور پر ادا کر رہی ہو۔ مذکورہ دو وجوہ کے علاوہ حسن کی

اور کبھی وجوہ ہیں مثلاً وجہ شبہ متبذل نہ ہو بلکہ لطیف اور غریب ہو۔

(۲)۔(۲) استعارہ اور تمثیل کے حسن کی دوسری وجہ یہ ہے کہ استعارہ اور تمثیل کے لفظ سے تشبیہ کی بُو نہ آئے کیونکہ اس سے غرض استعارہ باطل ہو جاتی ہے کیونکہ استعارہ میں برائے مبالغہ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ مشبہ مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہے جبکہ تشبیہ میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے کیونکہ تشبیہ میں اس بات کی دلالت پائی جاتی ہے کہ مشبہ بہ وجہ شبہ میں مشبہ سے زیادہ قوی ہے جس کی وجہ سے مشبہ اور مشبہ بہ میں مساوات باقی نہیں رہے گی جو استعارہ کی غرض ہے۔

(۳) چونکہ استعارہ کے حسن کے لیے یہ شرط ہے کہ لفظی طور پر اس سے تشبیہ کی بُو نہ آئے، اس لیے فصیح بلیغ لوگ ایک دوسرے کو وصیت کرتے ہیں کہ استعارہ میں اس کا ضرور خیال رکھا جائے کہ مستعار منہ اور مستعار لہ میں جو چیز جامع (وجہ شبہ) ہے وہ کامل طور پر واضح اور جلی ہو۔ پھر جامع کبھی بنفسہ جلی ہوتا ہے، بنفسہ جلی وہ ہے جس کا انسان اپنے حواس ظاہرہ کے ذریعہ ادراک کر سکتا ہو جیسا کہ ثریا کو عنقود ملاحیہ کے ساتھ تشبیہ دی تھی جس کی وجہ شبہ کا ادراک انسان حس بصر کے ذریعہ کر سکتا ہے۔ اور کبھی جامع (وجہ شبہ) عرف عام میں واضح ہوتا ہے جیسے زید کی تشبیہ حاتم طائی کے ساتھ سخاوت میں، جس کی وجہ شبہ عرف عام میں واضح ہے۔ اور کبھی جامع عرف خاص میں واضح ہوتا ہے مثلاً نحاۃ کی اصطلاح میں نائب فاعل کو فاعل کے ساتھ تشبیہ دینا کہ فاعل کی طرح نائب فاعل بھی مرفوع ہوتا ہے۔

باقی جامع کے جلی ہونے کی شرط اس لیے لگائی ہے کہ استعارہ میں اگر شرط حسن کی رعایت کی جائے اور تشبیہ کی بو محسوس نہ ہو تو استعارہ الغاز (چیستان) بن جائے گا، اور اگر شرائط حسن کی رعایت نہ کی جائے یعنی استعارہ میں تشبیہ کی بو محسوس ہو تو پھر استعارہ میں حسن نہیں رہے گا۔ "اِلْغَاز" باب افعال کا مصدر ہے بمعنی متکلم کا اپنی مراد اور مقصود کو مبہم طور پر پیش کرنا، کہا جاتا ہے "اَلْغَزَ فِیْ کَلَامِهٖ" جب اس کی مراد خفی ہو، لفظ "لُغز" (بمعنی مُلْغَز فِيْهِ) بھی اسی سے ہے، اور "لُغز" کی جمع "اَلْغَاز" ہے جیسے "رُطَب" کی جمع "اَرْطَاب" ہے۔

(۴) مصنفؒ نے ایسی دو مثالیں ذکر کی ہیں جن میں وجہ شبہ خفی ہے ایک استعارہ تحقیقیہ کی اور دوسری تمثیل علی سبیل الاستعارہ کی۔ استعارہ تحقیقیہ کی مثال "رَاَيْتُ اَسَدًا اَبْخَرَ" ہے، جبکہ اسد سے مراد ایسا شخص ہو جس کے منہ سے بد بو آتی ہو تو یہ استعارہ تحقیقیہ ہے کیونکہ ذکر مشبہ بہ ہے اور مراد مشبہ ہے، اور وجہ شبہ دونوں کے منہ سے بُو کا آنا ہے۔ مگر یہ وجہ شبہ جلی نہیں ہے خفی ہے۔ "اَبْخَر" منہ کی بدبو کو کہتے ہیں۔

تمثیل علی سبیل الاستعارہ کی مثال "رَاَيْتُ اِبِلًا مِائَةً لَا تَجِدُ فِيْهَا رَاحِلَةً" (میں نے ایسے سو اونٹ دیکھے جن میں آپ نہ پائیں گے باربرداری کا قابل اونٹ) ہے جس میں سو ایسے اونٹ جن میں کوئی قابل بار برداری نہ ہو مشبہ بہ ہے اور مشبہ ایسے سو انسان ہیں جن میں کوئی ایک قابل اور با استعداد نہ ہو۔ ذکر مشبہ بہ ہے اور مراد مشبہ ہے، مگر وجہ شبہ جلی نہیں ہے کیونکہ عام عرف میں انسان کو اونٹ

کے ساتھ تشبیہ دینے میں وجہ شبہ صبر اور استقامت ہوتی ہے۔

باقی یہ مثال تمثیل اس لیے کہ وجہ شبہ متعدد سے ماخوذ ہیئت ہے جو عبارت ہے جنس کثیر اور پھر اس پوری جنس میں ایک فرد بھی کامل نہ پایا جاتا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ تمثیل علی سبیل الاستعارہ کی مذکورہ مثال پیغمبر ﷺ کے اس ارشاد مبارک سے ماخوذ ہے کہ "اَلنَّاسُ کَاِبِلٍ مِائَةٍ لَاتَجِدُ فِیْهَا رَاحِلَةً" (یعنی لوگ ان سو اونٹوں کی طرح ہیں جن میں تو باربرداری کا قابل نہ پائے) حدیث مبارکہ بصورت تشبیہ ہے استعارہ نہیں ہے، لہذا حدیث پر کوئی اعتراض نہیں۔ "اَلنَّاسُ" مشبہ ہے اور "اِبِلٍ مِائَةٍ" مشبہ بہ ہے اور بقیہ جملہ "مِائَةٍ" کے لیے صفت ہے۔

"رَاحِلَةً" اس شتر (اونٹ یا اونٹنی) کو کہتے ہیں جس پر چرواہا اپنا سامان لادتا ہے اور بوقتِ ضرورت اس پر سوار ہوتا ہے خواہ مذکر ہو یا مؤنث ہو۔ حدیث مبارکہ کا مطلب یہ ہے کہ مرد اونٹوں کی طرح ہیں جیسا کہ سو اونٹوں میں ایک بھی بار برداری کا قابل نہیں ہوتا ہے اسی طرح مردوں میں بھی کامل مردوں کا وجود انتہائی کم ہوتا ہے۔

(۵) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہوا کہ استعارہ میں اگر وجہ شبہ خفی ہو تو وہ الغاز (چیستان) بن جاتا ہے تو اس سے ظاہر ہوا کہ استعارہ اور تشبیہ میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، تشبیہ اعم مطلق ہے اور استعارہ اخص مطلق ہے، کیونکہ جہاں استعارہ متحقق ہو وہاں تشبیہ بھی متحقق ہو سکتی ہے یعنی استعارہ بصورتِ تشبیہ لایا جاسکتا ہے لیکن جہاں تشبیہ متحقق ہو وہاں ممکن ہے کہ وجہ شبہ خفی ہو استعارہ متحقق نہ ہو بلکہ الغاز ہو جیسا کہ گذشتہ دو مثالوں میں وجہ شبہ جلی نہ تھی۔

(٦) مصنفؒ نے فرمایا کہ استعارہ میں وجہ شبہ کا واضح اور جلی ہونا ضروری ہے تاکہ استعارہ الغاز نہ بنے، معترض کہتا ہے کہ آپ کا یہ کلام باب تشبیہ میں گذرے ہوئے کلام کے منافی ہے کیونکہ وہاں آپ نے کہا تھا کہ وجہ شبہ چاہیے کہ بعید غیر مبتذل ہو قریب اور جلی نہ ہو۔ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ جلا اور خفا شدت اور ضعف کو قبول کرتے ہیں پس ضروری ہے کہ وجہ شبہ میں خفاء اس قدر ہو کہ الغاز نہ بنے اور جلا اس قدر ہو کہ مبتذل نہ بنے یعنی وجہ شبہ مبتذل اور خفی ہونے کے درمیان ہو نہ بہت زیادہ خفی ہو اور نہ بہت زیادہ مبتذل ہو۔

(۱) وَیَتَّصِلُ بِهٖ اَیْ بِمَا ذَکَرْنَا مِنْ اَنَّهٗ اِذَا خَفِیَ وَجْهُ التَّشْبِیْهِ لَمْ یَحْسُنِ الْاِسْتِعَارَةُ وَیَتَعَیَّنُ التَّشْبِیْهُ اَنَّهٗ اِذَا قَوِیَ الشَّبَهُ بَیْنَ الطَّرَفَیْنِ حَتّٰی اِتَّحَدَا کَالْعِلْمِ وَالنُّوْرِ وَالشُّبْهَةِ وَالظُّلْمَةِ لَمْ یَحْسُنِ التَّشْبِیْهُ وَتَعَیَّنَتِ الْاِسْتِعَارَةُ لِئَلَّا یَصِیْرَ کَتَشْبِیْهِ الشَّیْءِ بِنَفْسِهٖ فَاِذَا فَهِمْتَ مَسْئَلَةً تَقُوْلُ حَصَلَ فِیْ قَلْبِیْ نُوْرٌ وَلَا تَقُوْلُ عِلْمٌ کَالنُّوْرِ وَاِذَا وَقَعْتَ فِیْ شُبْهَةٍ تَقُوْلُ وَقَعْتُ فِیْ ظُلْمَةٍ وَلَا تَقُوْلُ فِیْ شُبْهَةٍ کَالظُّلْمَةِ (۲) وَالْاِسْتِعَارَةُ الْمَکْنِیُّ عَنْهَا کَالتَّحْقِیْقِیَّةِ فِیْ اَنَّ حُسْنَهَا بِرِعَایَةِ جِهَاتِ حُسْنِ التَّشْبِیْهِ لِاَنَّهَا تَشْبِیْهٌ مُضْمَرٌ وَالْاِسْتِعَارَةُ التَّخْیِیْلِیَّةُ حُسْنُهَا بِحَسْبِ حُسْنِ الْمَکْنِیِّ عَنْهَا لِاَنَّهَا لَا تَکُوْنُ اِلَّا تَابِعَةً لِلْمَکْنِیِّ عَنْهَا وَلَیْسَ لَهَا فِیْ نَفْسِهَا تَشْبِیْهٌ بَلْ هِیَ حَقِیْقَةٌ فَحُسْنُهَا تَابِعٌ لِحُسْنِ مَتْبُوْعِهَا.

ترجمہ:۔ اور متصل ہے اسی سے یعنی جو ہم نے ذکر کیا کہ جب خفی ہو جائے وجہ شبہ تو مستحسن نہ ہوگا استعارہ، بلکہ تشبیہ متعین ہوگی، یہ کہ جب وجہ شبہ اتنی قوی ہو طرفین کے درمیان حتی کہ وہ دونوں متحد ہوں جیسے علم اور نور اور شبہ و تاریکی، تو مستحسن نہ ہوگی تشبیہ، اور متعین ہوگا استعارہ تا کہ نہ ہو جائے تشبیہ الشی بنفسہ کی طرح، پس جب تو کوئی مسئلہ سمجھ لے تو یوں کہے گا "حَصَلَ فِيْ قَلْبِيْ نُوْرٌ" یوں نہیں کہے گا "عِلْمٌ كَالنُّوْرِ" اور جب واقع ہو جائے کسی شبہ میں، تو کہے گا "وَقَعْتُ فِيْ ظُلْمَةٍ" یوں نہیں کہے گا "فِيْ شُبْهَةٍ كَالظُّلْمَةِ" اور استعارہ مکنیہ تحقیقیہ کی طرح ہے کہ اس کا حسن جہات حسن تشبیہ کی رعایت سے ہے کیونکہ وہ تشبیہ مضمر ہے، اور استعارہ تخییلیہ کا حسن مکنیہ کے حسن کے لحاظ سے ہے، کیونکہ وہ نہیں ہوتا ہے مگر مکنیہ کا تابع، اور نہیں ہوتی ہے اس میں فی نفسہ تشبیہ، بلکہ وہ حقیقت ہوتا ہے پس اس کا حسن تابع ہوگا اس کے متبوع کے حسن کا۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سابق میں ہم نے یہ بیان کیا کہ جہاں وجہ شبہ خفی ہو وہاں استعارہ مستحسن نہیں ہے بلکہ تشبیہ متعین ہے، اس مضمون کے ساتھ چاہیے کہ یہ بات بھی متصل ذکر ہو کہ جہاں طرفین میں وجہ شبہ اس حد تک قوی ہو کہ اس کی وجہ سے طرفین میں گویا اتحاد ہے کہ ایک سے جو مفہوم ہو دوسرے سے بھی وہی مفہوم ہو جیسے علم و نور، شبہہ اور ظلمۃ، تو اس صورت میں تشبیہ مستحسن نہیں ہے کیونکہ ایسی صورت میں طرفین کو تشبیہ کے طور پر ذکر کرنا گویا کہ تشبیہ الشی بنفسہ ہے جو کہ صحیح نہیں ہے۔ لہذا ایسی صورت میں تحسین کلام کے لیے عند البلغاء استعارہ متعین ہے، پس جب آپ کسی مسئلہ کو سمجھ لیں تو آپ اس طرح کہیں کہ "حَصَلَ فِيْ قَلْبِيْ نُوْرٌ" جس میں نور مستعار منہ ہے اور علم مستعار لہ ہے، جامع ہدایت اور رہبری کرنا ہے، یوں نہیں کہیں گے کہ "عِلْمٌ كَالنُّوْرِ" جس میں علم مشبہ اور نور مشبہ بہ ہے۔ اسی طرح جب آپ کسی شبہہ میں واقع ہو جائے تو کہیں گے "وَقَعْتُ فِيْ ظُلْمَةٍ" جس میں لفظ ظلمۃ مستعار منہ اور شبہہ مستعار لہ ہے، جامع تحیر ہے، یوں نہیں کہیں گے کہ "شُبْهَةٌ كَظُلْمَةٍ" جس میں شبہہ مشبہ ہے اور ظلمۃ مشبہ بہ ہے۔

(۲) مصنفؒ نے اس سے پہلے استعارہ تحقیقیہ اور تمثیل علی سبیل الاستعارہ کے شرائطِ حسن کو بیان فرمایا، اب یہاں سے استعارہ مکنیہ اور تخییلیہ کے شرائطِ حسن کو بیان فرماتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مکنیہ تحقیقیہ کی طرح ہے یعنی تشبیہ کے حسن کی جو شرائط ہیں ان ہی کی رعایت سے مکنیہ میں بھی حسن پیدا ہوتا ہے کیونکہ مصنفؒ کے نزدیک مکنیہ تشبیہ مضمر فی النفس ہی سے عبارت ہے، لہذا اس کے حسن کی وہی شرطیں ہیں جو تشبیہ کے حسن کی ہیں۔ اور تخییلیہ میں حسن مکنیہ میں حسن پائے جانے سے آتا ہے کیونکہ تخییلیہ مکنیہ کا تابع ہے، فی نفسہا تخییلیہ میں تشبیہ نہیں پائی جاتی ہے کیونکہ مصنفؒ کے نزدیک تخییلیہ اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہوتا ہے، پس لفظاً اگر چہ اسے استعارہ کہتے ہیں مگر معنی یہ اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہوتا ہے جیسے "اَظْفَارُ الْمَنِيَّةِ نَشَبَتْ بِفُلَانٍ" میں "مَنِيَّةٌ" استعارہ مکنیہ ہے اور "اَظْفَار" تخییلیہ ہے اپنے حقیقی معنی میں ہے، لہذا تخییلیہ کا حسن تابع ہے مکنیہ کے حسن کا۔

(۱) فَصلٌ فِیْ بَیَانِ مَعْنًی آخَرَ یُطْلَقُ عَلَیْهَا لَفْظُ الْمَجَازِ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِشْتِرَاکِ اَوِ التَّشَابُهِ (۲) وَقَدْ یُطْلَقُ الْمَجَازُ عَلٰی کَلِمَةٍ تَغَیَّرَ حُکْمُ اِعْرَابِهَا اَیْ حُکْمُهَا الَّذِیْ هُوَ الْاِعْرَابُ عَلٰی اَنَّ الْاِضَافَةَ لِلْبَیَانِ اَیْ تَغَیَّرَ اِعْرَابُهَا مِنْ نَوْعٍ اِلٰی نَوْعٍ آخَرَ بِحَذْفِ لَفْظٍ اَوْ زِیَادَةِ لَفْظٍ فَالْاَوَّلُ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَجَاءَ رَبُّکَ (۳) وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاسْئَلِ الْقَرْیَةَ (۴) وَالثَّانِیْ مِثْلُ قَوْلِهٖ تَعَالٰی لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ اَیْ جَاءَ اَمْرُ رَبِّکَ لِاسْتِحَالَةِ الْمَجِیْءِ عَنِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَاسْئَلْ اَهْلَ الْقَرْیَةِ لِلْقَطْعِ بِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ هٰهُنَا سُؤَالُ اَهْلِ الْقَرْیَةِ وَاِنْ جُعِلَتِ الْقَرْیَةُ مَجَازًا عَنْ اَهْلِهَا لَمْ یَکُنْ مِنْ هٰذَا الْقَبِیْلِ وَلَیْسَ مِثْلَهٗ شَیْءٌ لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ نَفْیُ اَنْ یَکُوْنَ شَیْءٌ مِثْلَ اللّٰهِ لَا نَفْیُ اَنْ یَکُوْنَ شَیْءٌ مِثْلَ مِثْلِهٖ (۵) فَالْحُکْمُ الْاَصْلِیُّ لِرَبِّکَ وَالْقَرْیَةِ هُوَ الْجَرُّ وَقَدْ تَغَیَّرَ فِی الْاَوَّلِ اِلَی الرَّفْعِ وَفِی الثَّانِیْ اِلَی النَّصْبِ بِسَبَبِ حَذْفِ الْمُضَافِ وَالْحُکْمُ الْاَصْلِیُّ فِیْ مِثْلِهٖ هُوَ النَّصْبُ لِاَنَّهٗ خَبَرُ لَیْسَ وَقَدْ تَغَیَّرَ اِلَی الْجَرِّ بِسَبَبِ زِیَادَةِ الْکَافِ (۶) فَکَمَا وُصِفَتِ الْکَلِمَةُ بِالْمَجَازِ بِاِعْتِبَارِ نَقْلِهَا عَنْ مَعْنَاهَا الْاَصْلِیِّ کَذٰلِکَ وُصِفَتْ بِهٖ بِاِعْتِبَارِ نَقْلِهَا عَنْ اِعْرَابِهَا الْاَصْلِیِّ وَظَاهِرُ عِبَارَةِ الْمِفْتَاحِ اَنَّ الْمَوْصُوْفَ بِهٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْمَجَازِ هُوَ نَفْسُ الْاِعْرَابِ وَمَا ذَکَرَهُ الْمُصَنِّفُ اَقْرَبُ (۷) وَالْقَوْلُ بِزِیَادَةِ الْکَافِ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ اَخْذٌ بِالظَّاهِرِ وَیَحْتَمِلُ اَنْ لَا یَکُوْنَ زَائِدًا وَیَکُوْنُ نَفْیًا بِطَرِیْقِ الْکِنَایَةِ الَّتِیْ هِیَ اَبْلَغُ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی مَوْجُوْدٌ فَاِذَا نُفِیَ مِثْلُ مِثْلِهٖ لَزِمَ نَفْیُ مِثْلِهٖ ضَرُوْرَةَ اَنَّهٗ لَوْ کَانَ لَهٗ مِثْلٌ لَکَانَ هُوَ اَعْنِیَ اللّٰهَ تَعَالٰی مِثْلَ مِثْلِهٖ فَلَمْ یَصِحَّ نَفْیُ مِثْلِ مِثْلِهٖ کَمَا تَقُوْلُ لَیْسَ لِاَخِیْ زَیْدٍ اَخٌ اَیْ لَیْسَ لِزَیْدٍ اَخٌ نَفْیًا لِلْمَلْزُوْمِ بِنَفْیِ لَازِمِهٖ. وَاللّٰهُ اَعْلَمُ.

ترجمہ:۔ یہ فصل ایک دوسرے معنی کے بیان میں ہے جس پر اطلاق ہوتا ہے لفظ مجاز علی سبیل اشتراک یا تشابہ، اور کبھی اطلاق ہوتا ہے مجاز اس کلمہ پر کہ متغیر ہو گیا ہو اس کے اعراب کا حکم یعنی وہ حکم جو بعینہ اعراب ہے اس بناء پر کہ اضافت بیانیہ ہے یعنی متغیر ہو گیا ہو اس کا اعراب ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف، حذف یا زیادتی لفظ کی بناء پر، پس اول جیسے "وَجَاءَ رَبُّکَ" اور باری تعالیٰ کا قول "وَاسْئَلِ الْقَرْیَةَ" اور ثانی جیسے "لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ" یعنی "جَاءَ اَمْرُ رَبِّکَ" کیونکہ محال ہے اللہ تعالیٰ سے مجیت، اور "وَاسْئَلْ اَهْلَ الْقَرْیَةِ" کیونکہ یہ قطعی بات ہے کہ مقصود یہاں سوال ہے بستی والوں سے، اور اگر قریہ کو اہل قریہ سے مجاز مانا جائے تو نہ ہوگا اس قبیل سے، اور "لَیْسَ مِثْلَهٗ شَیْءٌ" کیونکہ مقصود نفی ہے اس کی کہ ہو کوئی شی اللہ تعالیٰ کی مثل، نہ یہ کہ ہو کوئی شی مثل اللہ کی مثل کی، پس حکم اصلی "رَبِّکَ" اور "قریة" کا جر ہے جو متغیر کر دیا اول میں رفع کی طرف اور ثانی میں نصب کی طرف بسبب حذف مضاف، اور حکم اصلی "مثله" میں نصب ہے کیونکہ وہ "لیس" کی خبر ہے اور متغیر ہو گیا جر کی طرف کاف کی زیادتی کے سبب سے، پس جس طرح کلمہ کو مجاز کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے معنی اصلی سے نقل کرنے کے اعتبار سے اسی طرح متصف کیا جاتا ہے اعراب اصلی سے اسے نقل کرنے کے ساتھ، اور مفتاح کی ظاہر عبارت یہ ہے کہ اس نوع کے ساتھ موصوف مجاز نفس اعراب ہے، اور جو ذکر کیا ہے مصنف نے زیادہ قریب ہے، اور کاف کی زیادتی کا قول باری تعالیٰ کے قول "لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ" اخذ بالظاہر ہے، اور احتمال رکھتا ہے کہ

زائدنہ ہواور نفی بطریق کنایہ ہوجو زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ موجود ہے جس جب اس کی مثل کی نفی کردی گئی تو لازم آئی اس کی مثل کی نفی کیونکہ اگر ہو اس کا مثل تو ہو اوہ یعنی اللہ تعالیٰ اس کے مثل کا مثل، پس صحیح نہ ہوگی تو صحیح نہیں مثل کے مثل کی نفی جیسے تو کہے "لَیْسَ لِاَخِیْ زَیْدٍ اَخٌ" یعنی زید کا بھائی نہیں ہے ملزوم کی نفی کرتے ہوئے لازم کی نفی سے۔ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ۔

تشریح:۔(۱) یہ فصل مجاز فی الاعراب کے بیان میں ہے یعنی اس فصل میں ایک اور معنی کا بیان ہے جس پر بھی مجاز کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور یہ اطلاق یا تو علی سبیل الاشتراک ہے، یعنی لفظ مجاز دو مرتبہ وضع ہوا ہے (۱) کہ لفظ غیر موضوع لہ معنی میں کسی علاقہ کی بناء پر مستعمل ہو۔ (۲) وہ کلمہ جو اپنے اصلی اعراب سے دوسرے اعراب کی طرف منتقل ہوا ہو۔ پس لفظ مجاز کا ان دونوں معانی پر علی سبیل الاشتراک اطلاق ہوتا ہے۔ اور یا اس دوسرے معنی کے لیے لفظ مجاز موضوع تو نہیں البتہ علی سبیل التشابہ اس پر بھی مجاز کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ یعنی جو کلمہ اپنے اصلی اعراب سے دوسرے اعراب کی طرف منتقل ہوا ہو اس کو اس کلمہ کا مشابہ قرار دیا ہے جو کلمہ غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو۔ پھر مشبہ بہ کا نام (مجاز) مشبہ میں استعارۃً استعمال کیا۔ طرفین میں جامع ہر ایک کا اپنی اصل سے منتقل ہونا ہے۔

(۲) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی لفظ مجاز کا اطلاق ایسے کلمہ پر ہوتا ہے جس کا حکم متغیر ہوا ہو۔ شارحؒ نے "حُکْمُهَا الَّذِیْ هُوَ الْاِعْرَابُ" سے اشارہ کیا ہے کہ متن میں حکم کی اضافت اعراب کی طرف بیانی ہے یعنی جب کلمہ کا اعراب ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف متغیر ہو تو اس پر بھی مجاز کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ پھر اس کی دو صورتیں ہیں (۱) کبھی کلام میں سے ایک لفظ کو حذف کیا جاتا ہے اور اسی محذوف کا اعراب مذکور لفظ کو دیا جاتا ہے، جیسے: "جَاءَ رَبُّکَ" [سورۂ فجر:۲۲] (اور تمہارا پروردگار آئے گا) جو کہ اصل میں "جَاءَ اَمْرُ رَبِّکَ" ہے، "جَاءَ" فعل ہے اَمر مضاف ربّ مضاف الیہ مضاف 'ک' ضمیر مضاف الیہ ہے، لفظ امر بناء بر فاعلیہ مرفوع ہے اور لفظ ربّ بناء بر مضاف الیہ مجرور ہے، پھر لفظ اَمر کو حذف کیا اور اس کا اعراب لفظ ربّ کو دیدیا، لہٰذا لفظ ربّ اعراب کے اعتبار سے مجاز ہے، باقی لفظ اَمر کے محذوف ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رب تعالیٰ جسم سے پاک ہے اس لیے ان کی طرف مجیئت کی نسبت درست نہیں، پس یہی کہا جائے گا کہ حکم ربّ آیا ہے۔

(۳) دوسری مثال "وَاسْئَلِ الْقَرْیَةَ" ہے جو کہ اصل میں "وَاسْئَلْ اَهْلَ الْقَرْیَةِ" ہے جس میں لفظ اہل بناء بر مفعول منصوب ہے اور "اَلْقَرْیَةِ" بناء بر مضاف الیہ مجرور ہے، پھر لفظ "اَهْلَ" کو حذف کیا اور اس کا اعراب "اَلْقَرْیَةَ" کو دیدیا، لہٰذا لفظ "اَلْقَرْیَةَ" اعراب کے اعتبار سے مجاز ہے۔ باقی لفظ "اَهْلَ" کے محذوف ہونے کی دلیل یہ ہے کہ قریہ سے سوال کرنا عقلاً صحیح نہیں ہے بلکہ اہل قریہ سے سوال کیا جاتا ہے۔ مصنفؒ نے اس قسم کی دو مثالیں اس لیے ذکر کی ہیں کہ اول میں مجاز اعرابی مرفوع ہے اور دوسری مثال میں منصوب ہے۔ مگر دوسری مثال میں مجاز لغوی کا بھی احتمال ہے وہ اس طرح کہ ذکر محل (قریہ) کا ہے اور مراد اس سے حال (اہل قریہ) ہو، تو اس صورت میں یہ مجاز لغوی ہوگا مجاز اعرابی نہ ہوگا۔

(۴)۔(۲) اور کبھی کلام میں ایک لفظ بڑھا دیا جاتا ہے جس کی وجہ سے لفظ کا اصل اعراب بدل جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ

کا ارشاد ہے "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْئٌ" جو کہ اصل میں "لَيْسَ مِثْلَهُ شَيْئٌ" ہے جس میں لفظ "مِثْلَهُ" خبر مقدم ہے "لَيْسَ" کی، اس لیے منصوب ہے، پھر جب اس پر کاف حرف جار کا اضافہ کیا گیا تو مجرور ہوا۔ باقی "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْئٌ" اصل میں "لَيْسَ مِثْلَهُ شَيْئٌ" اس لیے ہے کہ اس کلام سے مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مثل نہیں ہے نہ یہ کہ اللہ کی مثل کے لیے مثل نہیں ہے کیونکہ اللہ کے لیے کوئی مثل ہے نہیں، کہ اس مثل کی مثل کی نفی کی جائے۔

(۵) شارحؒ نے "فَالْحُكْمُ الْاَصْلِيّ" سے مذکورہ بالا مثالوں میں لفظ "رب، قریۃ" اور "مثلہ" کا اصل اعراب بیان کیا ہے کہ لفظ ربّ اصل میں بناء بر مضاف الیہ مجرور ہے، تغییر کے بعد مرفوع ہوا ہے، اور لفظ "قَرْيَة" بھی اصل میں بناء بر مضاف الیہ مجرور ہے، تغییر کے بعد منصوب ہوا ہے۔ اور "مِثْلَهُ" اصل میں منصوب ہے "لَيْسَ" کے لیے خبر ہونے کی بناء پر، پھر کاف جارہ کی زیادتی کی وجہ سے جر کی طرف متغیر ہوا ہے۔

(٦) شارحؒ فرماتے ہیں کہ مجاز اعرابی میں سکاکیؒ اور مصنفؒ کی رائے میں تھوڑا سا فرق ہے، وہ اس طرح کہ سکاکیؒ کے نزدیک اعراب کو مجاز کہا جاتا ہے یعنی مذکورہ مثالوں میں کلمہ "اَلْقَرْيَة" اور "رَبّ" مجاز نہیں بلکہ "اَلْقَرْيَة" کا نصب اور "رَبّ" کا رفع مجاز ہے۔ جبکہ مصنفؒ کے نزدیک مذکورہ کلمات خود مجاز ہیں نہ کہ ان کا اعراب۔ کیونکہ جس طرح کہ کلمہ جب اپنے اصلی معنی سے دوسرے معنی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے تو اسے مجاز کہا جاتا ہے اسی طرح جب کلمہ اپنے اصلی اعراب سے دوسرے اعراب کی طرف متغیر ہو جاتا ہے تو بھی اسے مجاز کہا جاتا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کا قول حق کے زیادہ قریب ہے کیونکہ مجاز لغوی میں لفظ صفت مجاز کے ساتھ متصف ہے تو مجاز اعرابی میں بھی مجاز ہونے کے ساتھ لفظ متصف ہونا چاہیے نہ کہ اعراب۔ جبکہ سکاکیؒ کے مسلک کے مطابق دونوں مجازوں کے مدلول میں تفاوت ہوگا اس طرح کہ ایک کا مدلول لفظ ہوگا اور دوسرے کا مدلول اعراب ہوگا۔ "وَمَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ اَقْرَبُ اَيْ اَقْرَبُ اِلَى الصَّوَابِ"۔

(۷) شارحؒ نے "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْئٌ" کے کاف کے بارے میں ایک اور احتمال کو بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ کاف کو زائد قرار دینا اخذ بالظاہر ہے۔ جبکہ اس میں دوسرا احتمال بھی ہے وہ یہ کہ کاف زائد نہ ہو، اس صورت میں باری تعالیٰ سے مثل کی نفی کنایۃً ہے یعنی ذکر ملزوم کا ہے اور مراد لازم ہے۔ اور کنایہ میں حقیقت کی بنسبت مبالغہ زیادہ پایا جاتا ہے کیونکہ کنایہ میں اثبات دعویٰ مع الدلیل ہوتا ہے۔ اس صورت میں آیتِ مبارکہ کا معنی ہوگا "کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مثل نہیں ہے اس لیے کہ اللہ کی مثل کی مثل نہیں ہے" مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی مثل کی مثل کی نفی کی تو مثل کی مثل کی نفی سے لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ کے لیے مثل نہیں کیونکہ اگر باری تعالیٰ کے لیے مثل ہوتی تو باری تعالیٰ تو خود اپنی اس مثل کی مثل ہے پس اس کی مثل سے مثل کی نفی کرنا صحیح نہ ہوتا کیونکہ باری تعالیٰ تو قطعی طور پر موجود ہے۔

پس یہ ایسا ہے جیسا کہ آپ یوں کہہ دیں کہ "لَيْسَ لِاَخِيْ زَيْدٍ اَخٌ" تو اس کا معنی ہے کہ زید کے لیے بھائی نہیں ہے کیونکہ

زید کا بھائی ہونا ملزوم ہے اور بھائی کا بھائی ہونا لازم ہے تو لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی کردی یعنی جب لازم نہیں ہے تو ملزوم بھی نہ ہوگا، لہٰذا زید کے لیے بھائی نہ ہوگا۔

شارحؒ نے "وَاللّٰہُ اَعْلَمُ" سے اشارہ کیا کہ اگرچہ ہم نے آیت مبارکہ میں کاف کی زیادتی اور غیر زیادتی دونوں کو بیان کیا، مگر اللہ تعالیٰ حقیقتِ حال کو ہر کسی سے زیادہ جانتا ہے۔

(۱) اَلْکِنَایَۃُ

فِی اللُّغَةِ مَصْدَرُ کَنَیْتُ بِکَذَاعَنْ کَذَا اَوْ کَنَوْتُ اِذَا تَرَکْتَ التَّصْرِیْحَ بِهٖ (۲) وَفِی الْاِصْطِلَاحِ لَفْظٌ اُرِیْدَ بِهٖ لَازِمُ مَعْنَاهُ مَعَ جَوَازِ اِرَادَتِهٖ مَعَهٗ اَیْ اِرَادَةِ ذَالِکَ الْمَعْنٰی مَعَ لَازِمِهٖ کَلَفْظِ طَوِیْلِ النِّجَادِ الْمُرَادُ بِهٖ طَوِیْلُ الْقَامَةِ مَعَ جَوَازِ اَنْ یُّرَادَ حَقِیْقَةُ طُوْلِ النِّجَادِ اَیْضًا (۳) فَظَهَرَ اَنَّهَا تُخَالِفُ الْمَجَازَ مِنْ جِهَةِ اِرَادَةِ الْمَعْنَی الْحَقِیْقِیِّ مَعَ اِرَادَةِ لَازِمِهٖ کَاِرَادَةِ طُوْلِ النِّجَادِ مَعَ اِرَادَةِ طُوْلِ الْقَامَةِ بِخِلَافِ الْمَجَازِ فَاِنَّهٗ لَایَجُوْزُ فِیْهِ اِرَادَةُ الْمَعْنَی الْحَقِیْقِیِّ لِلُزُوْمِ الْقَرِیْنَةِ الْمَانِعَةِ عَنْ اِرَادَةِ الْمَعْنَی الْحَقِیْقِیِّ.

توجمہ:۔ یہ کنایہ کی بحث ہے لغت میں مصدر ہے، "کَنَیْتُ بِکَذَاعَنْ کَذَا" یا "کَنَوْتُ" سے ہے جب تو اس کی تصریح ترک کردے، اور اصطلاح میں وہ لفظ ہے جس سے مراد ہو اس کے معنی کا لازم، اصلی معنی کے ارادہ کے جواز کے ساتھ یعنی اصلی معنی کے ارادہ کے اس کے لازمی معنی کے ساتھ جیسے لفظ "طَوِیْلُ النِّجَادِ" سے مراد "طَوِیْلُ الْقَامَةِ" لے، ساتھ جائز ہونے اس کے کہ مراد لے "طَوِیْلُ النِّجَادِ" کی حقیقت بھی پس ظاہر ہو گیا یہ کہ کنایہ مخالف ہے مجاز کا معنی حقیقی کے ارادہ کی جہت سے لازمی معنی کے ارادہ کے ساتھ جیسے طول نجاد کا مراد ہونا طول قامت کے ساتھ، بخلاف مجاز کے کہ اس میں جائز نہیں ہوتا ہے معنی حقیقی کا ارادہ کیونکہ لازم ہے اس میں قرینہ مانعہ معنی حقیقی کے ارادہ سے۔

تشریح:۔ (۱) علم بیان کے اصل مقاصد مجاز اور کنایہ ہیں، اور تشبیہ ایک تو بحث استعارہ کے لیے مقدمہ ہے اور اس کے مباحث اہم بھی ہیں اس لیے اسے بھی مقاصد میں سے شمار کیا، اور مجاز سے پہلے اس کی بحث کو ذکر کیا، اب چونکہ مجاز کی بحث بھی اختتام کو پہنچی، اس لیے اب مصنف "مقصد ثالث یعنی کنایہ سے بحث کرنا چاہتے ہیں۔ کنایہ میں تین بحثیں ہیں، لغوی معنی کا بیان، اصطلاحی معنی کا بیان، اور مجاز کے ساتھ اس کے فرق کا بیان۔

لفظ "اَلْکِنَایَةُ" اگر یائی ہو تو "کَنَیْتُ" کا مصدر ہے اور اگر واوی ہو تو "کَنَوْتُ" کا مصدر ہے، لغت میں شی کی تصریح کو ترک کرنے کو کہتے ہیں۔ عرب کہتے ہیں کہ "کَنَیْتُ بِکَذَا عَنْ کَذَا، اَیْ کَنَیْتُ بِمَلْزُوْمٍ عَنْ لَازِمٍ"۔ جیسے "زَیْدٌ طَوِیْلُ النِّجَادِ" (زید طویل پرتلے والا ہے) کنایہ ہو "زَیْدٌ طَوِیْلُ الْقَامَةِ" سے۔ "بِکَذَا" سے ملزوم کی طرف اشارہ ہے، اور "عَنْ کَذَا" سے لازم کی طرف اشارہ ہے، اور "تَرَکْتَ التَّصْرِیْحَ بِهٖ" میں ضمیر مجرور "کَذَا" دوم کی طرف (جو کنائی معنی ہے) راجع ہے۔

(۲) اور کنایہ بیانیین کی اصطلاح میں وہ لفظ ہے جس سے لازم کا ارادہ کیا گیا ہو اور لازم کے ساتھ ساتھ ملزوم کا ارادہ بھی

جائز ہو یعنی لازمی معنی کے ساتھ ساتھ حقیقی معنی مراد لینا بھی جائز ہو جیسے "زَیْدٌ طَوِیْلُ النِّجَادِ" کنایہ ہے زید کے دراز قد ہونے سے کہ زید کا قد لمبا ہے، اور اسی حال میں اس عبارت کا حقیقی معنی مراد لینا بھی جائز ہے یعنی زید کی تلوار کا پرتلا لمبا ہے۔ البتہ کنائی معنی بالذات مقصود ہے اور حقیقی معنی بالتبع مقصود ہے۔

(۳) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کنایہ اور مجاز میں فرق اس طرح ہوا کہ مجاز میں حقیقی معنی کا ارادہ کرنا جائز نہیں ہے جبکہ کنایہ میں لازمی معنی کے ساتھ بالتبع حقیقی معنی کا ارادہ بھی جائز ہے جیسے مذکورہ بالا مثال میں طول قامت کے ساتھ ساتھ بالتبع طول نجاد کا ارادہ بھی جائز ہے مجاز میں چونکہ حقیقی معنی سے قرینہ مانعہ موجود ہوتا ہے اس لیے مجاز میں حقیقی معنی کا ارادہ کرنا جائز نہیں ہے۔

(۱) وَقَوْلُهُ مِنْ جِهَةِ إِرَادَةِ الْمَعْنٰى مَعْنَاهُ مِنْ جِهَةِ جَوَازِ إِرَادَةِ الْمَعْنٰى لِيُوَافِقَ مَاذَكَرَهُ فِي تَعْرِيْفِ الْكِنَايَةِ وَلِأَنَّ الْكِنَايَةَ كَثِيْرًا مَاتَخْلُوْ عَنْ إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ لِلْقَطْعِ بِصِحَّةِ قَوْلِنَا فُلَانٌ طَوِيْلُ النِّجَادِ وَجَبَانُ الْكَلْبِ وَمَهْزُوْلُ الْفَصِيْلِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ نِجَادٌ وَلَا كَلْبٌ وَلَا فَصِيْلٌ وَمِثْلُ هٰذَا فِي الْكَلَامِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُحْصٰى. (۲) وَهٰهُنَا بَحْثٌ لَابُدَّ مِنَ التَّنْبِيْهِ عَلَيْهِ وَهُوَ أَنَّ الْمُرَادَ بِجَوَازِ إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ فِي الْكِنَايَةِ هُوَ أَنَّ الْكِنَايَةَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا كِنَايَةٌ لَاتُنَافِي ذَالِكَ كَمَا أَنَّ الْمَجَازَ يُنَافِيْهِ لٰكِنْ قَدْ يَمْتَنِعُ ذَالِكَ فِي الْكِنَايَةِ بِوَاسِطَةِ خُصُوْصِ الْمَادَّةِ كَمَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْكَشَّافِ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ أَنَّهُ مِنْ بَابِ الْكِنَايَةِ كَمَا فِي قَوْلِهِمْ مِثْلُكَ لَايَبْخَلُ لِأَنَّهُمْ إِذَا نَفَوْهُ عَمَّنْ يُمَاثِلُهُ وَعَمَّنْ يَكُوْنُ عَلٰى أَخَصِّ أَوْصَافِهِ فَقَدْ نَفَوْهُ عَنْهُ كَمَا يَقُوْلُوْنَ بَلَغَتْ أَتْرَابُهُ يُرِيْدُوْنَ بِهِ بُلُوْغَهُ فَقَوْلُنَا لَيْسَ كَاللّٰهِ شَيْءٌ وَقَوْلُنَا لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ عِبَارَتَانِ مُتَعَاقِبَتَانِ عَلٰى مَعْنًى وَاحِدٍ وَهُوَ نَفْيُ الْمُمَاثَلَةِ عَنْ ذَاتِهِ وَلَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا إِلَّا مَا يُعْطِيْهِ الْكِنَايَةُ مِنَ الْمُبَالَغَةِ وَلَايَخْفٰى هٰهُنَا امْتِنَاعُ إِرَادَةِ الْحَقِيْقَةِ وَهُوَ نَفْيُ الْمُمَاثَلَةِ عَمَّنْ هُوَ مُمَاثِلٌ لَهُ وَعَلٰى أَخَصِّ أَوْصَافِهِ (۳) وَفُرِّقَ بَيْنَ الْكِنَايَةِ وَالْمَجَازِ بِأَنَّ الْاِنْتِقَالَ فِيْهَا أَيْ فِي الْكِنَايَةِ مِنَ اللَّازِمِ إِلَى الْمَلْزُوْمِ كَالْاِنْتِقَالِ مِنْ طُوْلِ النِّجَادِ إِلٰى طُوْلِ الْقَامَةِ وَفِيْهِ أَيْ وَفِي الْمَجَازِ الْاِنْتِقَالُ مِنَ الْمَلْزُوْمِ إِلَى اللَّازِمِ كَالْاِنْتِقَالِ مِنَ الْغَيْثِ إِلَى النَّبْتِ وَمِنَ الْأَسَدِ إِلَى الشُّجَاعِ. (۴) وَرُدَّ هٰذَا الْفَرْقُ بِأَنَّ اللَّازِمَ مَالَمْ يَكُنْ مَلْزُوْمًا بِنَفْسِهِ أَوْ بِانْضِمَامِ قَرِيْنَةٍ إِلَيْهِ لَمْ يَنْتَقِلْ مِنْهُ إِلَى الْمَلْزُوْمِ لِأَنَّ اللَّازِمَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَازِمٌ يَجُوْزُ أَنْ يَكُوْنَ أَعَمَّ وَلَا دَلَالَةَ لِلْعَامِّ عَلَى الْخَاصِّ وَحِيْنَئِذٍ أَيْ إِذَا كَانَ اللَّازِمُ مَلْزُوْمًا فَيَكُوْنُ الْاِنْتِقَالُ مِنَ الْمَلْزُوْمِ إِلَى اللَّازِمِ كَمَا فِي الْمَجَازِ فَلَا يَتَحَقَّقُ الْفَرْقُ وَالسَّكَّاكِيُّ أَيْضًا مُعْتَرِفٌ بِأَنَّ اللَّازِمَ مَالَمْ يَكُنْ مَلْزُوْمًا امْتَنَعَ الْاِنْتِقَالُ مِنْهُ (۵) وَمَايُقَالُ أَنَّ مُرَادَهُ أَنَّ اللُّزُوْمَ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ مِنْ خَوَاصِّ الْكِنَايَةِ دُوْنَ الْمَجَازِ أَوْ شَرْطٌ لَهَا دُوْنَهُ فَمِمَّا لَادَلِيْلَ عَلَيْهِ. (۶) وَقَدْ يُجَابُ عَنْهُ بِأَنَّ مُرَادَهُ بِاللَّازِمِ مَايَكُوْنُ وُجُوْدُهُ عَلٰى سَبِيْلِ التَّبَعِيَّةِ كَطُوْلِ النِّجَادِ التَّابِعِ لِطُوْلِ الْقَامَةِ وَلِهٰذَا جَوَّزَ كَوْنَ اللَّامِ أَخَصَّ كَالضَّاحِكِ بِالْفِعْلِ لِلْإِنْسَانِ فَالْكِنَايَةُ أَنْ يُذْكَرَ مِنَ الْمُتَلَازِمَيْنِ مَاهُوَ تَابِعٌ وَرَدِيْفٌ وَيُرَادُ بِهِ مَتْبُوْعٌ وَمَرْدُوْفٌ وَالْمَجَازُ بِالْعَكْسِ (۷) وَفِيْهِ نَظَرٌ وَلَايَخْفٰى عَلَيْكَ أَنْ لَيْسَ الْمُرَادُ بِاللُّزُوْمِ هٰهُنَا امْتِنَاعُ الْاِنْفِكَاكِ.

ترجمہ:۔ مصنفؒ کے قول "مِنْ جِهَةِ إِرَادَةِ الْمَعْنىٰ" کا معنی ہے "مِنْ جِهَةِ جَوَازِ إِرَادَةِ الْمَعْنىٰ" تا کہ موافق ہو اس کے جو انہوں نے ذکر کیا ہے کنایہ کی تعریف میں اور اس لیے کہ کنایہ بسا اوقات خالی ہوتا ہے معنی حقیقی کے ارادہ سے کیونکہ ہمارے قول "فُلَانٌ طَوِيْلُ النِّجَادِ وَجَبَانُ الْكَلْبِ وَمَهْزُوْلُ الْفَصِيْلِ" کی صحت یقینی ہے، اگر چہ نہ ہو اس کے ہاں پرتلہ، کتا اور بچھڑا، اور اس جیسی مثالیں کلام میں بے شمار ہیں، اور یہاں ایک بحث ہے، ضروری ہے تنبیہ اس پر، وہ یہ کہ معنی حقیقی کے ارادہ کے جواز سے مراد کنایہ میں یہ ہے کہ کنایہ اس حیثیت سے کہ کنایہ ہے اس کے منافی نہیں جیسا کہ مجاز اس کے منافی ہے لیکن کبھی ممتنع ہوتی ہے یہ چیز کنایہ میں خصوصیت مادہ کی وجہ سے جیسا کہ ذکر کیا ہے صاحب کشاف نے باری تعالیٰ کے قول "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" میں کہ باب کنایہ سے ہے جیسے ان کا قول "مِثْلُكَ لَا يَبْخَلُ" کیونکہ جب انہوں نے نفی کر دی بخل کی اس کے مماثل سے اور اس سے جو اس کے اخص اوصاف پر ہو تو خود اس سے بھی بخل کی نفی کر دی جیسے کہتے ہیں "بَلَغَتْ أَتْرَابُهُ" مراد لیتے ہیں اس سے اس کا بلوغ، پس ہمارا قول "لَيْسَ كَاللّٰهِ شَيْءٌ" اور ہمارا قول "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" دو عبارتیں ہیں جو ایک ہی معنی پر وارد ہیں اور وہ ہے مماثلت کی نفی باری تعالیٰ کی ذات سے، اور کوئی فرق نہیں ان کے درمیان بجز اس کے کہ کنایہ ادا کر رہا ہے مبالغہ کا معنی، اور یہ مخفی نہیں کہ یہاں ممتنع ہے حقیقت کا ارادہ، وہ ہے نفی مماثلت اس سے جو مماثل ہو اس کا اور جو اس کے خاص اوصاف پر ہو، اور فرق کیا گیا ہے کنایہ اور مجاز میں کہ انتقال اس میں یعنی کنایہ میں لازم سے ملزوم کی ہوتا ہے جیسے انتقال طول نجاد سے طول قامت کی طرف اور اس میں یعنی مجاز میں انتقال ملزوم سے لازم کی طرف ہوتا ہے جیسے انتقال بارش سے گھاس کی طرف اور اسد سے شجاع کی طرف، اور رد کر دیا گیا یہ فرق بایں طور کہ لازم جب تک ملزوم نہ ہو بنفسہ یا اس کے ساتھ کسی قرینہ کے انضمام کے تو انتقال نہ ہو گا اس سے ملزوم کی طرف کیونکہ لازم اس حیثیت سے کہ لازم ہے جائز ہے کہ ہو اعم، اور دلالت نہیں ہوتی عام کی خاص پر، اور اس وقت یعنی جب لازم ملزوم ہو تو ہو گا انتقال ملزوم سے لازم کی طرف جیسے مجاز میں ہوتا ہے پس متحقق نہ ہو گا فرق، اور سکاکی بھی معترف ہے کہ لازم جب تک کہ ملزوم نہ ہو ممتنع ہے انتقال اس سے، اور جو کہا جاتا ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ لزوم بین الطرفین کنایہ کے خواص میں سے ہے نہ کہ مجاز کے یا شرط ہے کنایہ کے لیے نہ کہ مجاز کے لیے تو یہ ایسی بات ہے جس پر کوئی دلیل نہیں۔ اور کبھی جواب دیا جاتا ہے اس سے کہ مراد ان کی لازم سے جس کا وجود علی سبیل تبعیت ہو جیسے طول نجاد تابع ہے طول قامت کا، اور اسی وجہ سے جائز رکھا ہے لازم کا اخص ہونا جیسے ضاحک بالفعل انسان کے لیے پس کنایہ یہ ہے کہ ذکر کیا جائے متلازمین میں سے وہ جو تابع اور ردیف ہو اور مراد لے اس سے متبوع اور مردوف، اور اس کے برعکس ہے۔ اور اس میں نظر ہے اور مخفی نہ رہے تجھ پر یہ بات کہ نہیں ہے مراد لزوم سے یہاں امتناع الانفکاک۔

تشریح:۔ (۱) شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے کنایہ کی تعریف میں لفظ جواز (مَعَ جَوَازِ إِرَادَتِهِ) ذکر کیا ہے، لہذا مجاز اور کنایہ میں فرق بیان کرتے ہوئے بھی لفظ جواز ہونا چاہیے یعنی عبارت اس طرح ہونی چاہیے "فَظَهَرَ أَنَّهَا تُخَالِفُ الْمَجَازَ مِنْ جِهَةِ جَوَازِ إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ الخ" یہ اس لیے تا کہ یہ عبارت کنایہ کی تعریف میں مذکور عبارت کے موافق ہو۔

نیز اس لیے بھی لفظ جواز یہاں بڑھانا چاہیے کہ کنایہ بکثرت حقیقی معنی کے ارادہ سے خالی ہوتا ہے کیونکہ مندرجہ ذیل تین مثالیں قطعی طور پر صحیح ہیں (۱) ''فُلَانٌ طَوِیْلُ النِّجَادِ'' جب ایسے طویل القامۃ شخص سے کنایہ ہو جس کے پاس تلوار اور تلوار کا پرتلا نہ ہو۔ (۲) ''فُلَانٌ جَبَانُ الْکَلْبِ'' (فلاں کا کتا بزدل ہے) جب یہ ایسے سخی شخص سے کنایہ ہو جس کا کوئی کتا نہ ہو۔ (۳) ''فُلَانٌ مَهْزُوْلُ الْفَصِیْلِ'' (فلاں کی گائے کا بچہ کمزور ہے) جب یہ ایسے سخی شخص سے کنایہ ہو جس کی گائے نہ ہو اور نہ گائے کا بچہ ہو۔ اس طرح کی مثالیں بلیغ لوگوں کے کلام میں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان تینوں مثالوں میں ان کے حقیقی معانی کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے پھر بھی یہ تینوں کنایہ ہیں، حالانکہ ظاہر عبارت ''مِنْ جِهَةِ إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ'' سے مفہوم ہوتا ہے کہ حقیقی اور لازمی دونوں معانی کا ارادہ کیا جائے تو کنایہ ہوگا۔ لہذا لفظ ''جَوَاز'' بڑھانا چاہیے تاکہ یہ اشکال نہ ہو۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہاں ایک اعتراض ہے جس پر تنبیہ کرنا ضروری ہے، وہ یہ کہ کنایہ میں حقیقی معنی کا ارادہ جائز ہونے کی قید سے وہ کنایہ خارج ہوا جس میں حقیقی معنی مراد لینا جائز نہیں ہوتا ہے۔ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ کنایہ واقعی بھی بحیثیت کنایہ اس کے منافی نہیں کہ اس سے حقیقت کا ارادہ کیا جائے جیسے مجاز بحیثیت مجاز اس کے منافی ہے کہ اس سے حقیقت کا ارادہ کیا جائے، لہذا کنایہ سے بحیثیت کنایہ حقیقت کا ارادہ جائز ہوتا ہے البتہ کبھی کسی خاص مادہ کی وجہ سے کنایہ میں بھی حقیقت کا ارادہ نہیں کیا جاسکتا ہے جیسے باری تعالی کے ارشاد ﴿لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ﴾ [سورۂ شوریٰ:۱۱] (نہیں ہے اس کا سا کوئی) کو صاحب کشاف نے کنایہ قرار دیا ہے جیسا کہ ''مِثْلُکَ لَا یَبْخَلُ'' کنایہ ہے، جس کا حقیقی معنی ہے کہ جس شخص میں تیری صفات پائی جائیں وہ بخل نہیں کرتا ہے، اور کنائی معنی ہے کہ تو بخل نہیں کرتا ہے، کیونکہ جو لوگ تیرے مماثل ہیں اور تیرے ساتھ تیری خاص صفات (مثلاً علم، سخاوت وغیرہ) میں شریک ہیں جب ان سے بخل کی نفی کردی گئی تو خود مخاطب سے بھی بخل منفی ہوگا، پس یہ ایسا ہے جیسے ''بَلَغَتْ أَتْرَابُهٗ'' کا حقیقی معنی ہے اس کے ہم عمر بالغ ہوگئے اور کنائی معنی ہے کہ خود وہ بالغ ہوگیا۔ پس آیت مبارکہ کا حقیقی معنی ہے کہ اللہ کی مثل کی طرح کوئی شئی نہیں ہے اور اس کا لازمی معنی یہ ہے کہ اللہ کی مثل نہیں ہے کیونکہ اگر اللہ کی مثل ہو تو اس مثل کی بھی مثل ہوگی جو کہ خود ذات باری تعالی ہے۔ مگر جب آیت مبارکہ میں مثل کی مثل کی نفی کی گئی تو اس کا یہی معنی ہے کہ اللہ کے لیے مثل نہیں ہے ورنہ اگر مثل ہوتی تو اس مثل کے لیے مثل تو خود ذات باری تعالی موجود ہے، پس ''لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ'' اور ''لَیْسَ مِثْلَهٗ شَیْءٌ'' دو الگ الگ عبارتیں ہیں مگر معنی دونوں کا ایک ہے کہ ذات باری تعالی کے لیے مثل نہیں ہے، البتہ دونوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ ''لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ'' کنایہ ہے اور کنایہ میں مبالغہ زیادہ ہوتا ہے کیونکہ کنایہ میں حکم مع الدلیل ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ آیت مبارکہ کا حقیقی معنی مراد نہیں لیا جاسکتا ہے کیونکہ حقیقی معنی مثل خدا کی مثل کی نفی ہے یعنی جو مثل اللہ تعالی کا مماثل اور اللہ تعالی کے ساتھ اللہ تعالی کی خاص صفات میں شریک ہو اس کی مثل نہیں۔ جس سے اللہ تعالی کے لیے مثل ثابت ہوتی ہے حالانکہ اللہ تعالی کے لیے مثل کا ہونا محال ہے۔ اس لیے اس خاص مادہ میں کنایہ سے حقیقی معنی کا ارادہ کرنا جائز نہیں ہے۔

ف: سوال یہ ہے کہ جب مذکورہ آیت مبارکہ میں حقیقی معنی کا ارادہ نہیں کیا جاسکتا ہے تو یہ مجاز ہوگی نہ کہ کنایہ؟ جواب: کہ حقیقی معنی کا محال

ہونا دو قسم پر ہے، کبھی محال ہونا ضروری ہوتا ہے اور کبھی نظری ہوتا ہے، پس اگر ضروری ہو تو یہ مجاز ہے اور اگر نظری ہو تو یہ کنایہ ہے، مذکورہ آیت مبارکہ کا حقیقی معنی محال نظری ہے، لہٰذا یہ مجاز نہیں ہے کنایہ ہے۔

(۳) علامہ سکاکیؒ نے مجاز اور کنایہ میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ کنایہ میں انتقال لازم سے ملزوم کی طرف ہوتا ہے جیسے "زَیْدٌ طَوِیْلُ النِّجَادِ" (یعنی زید طویل القامۃ ہے) میں طول پرتلہ (جو کہ طویل قد کے لیے لازم ہے) سے طول قامت (جو طول پرتلہ کے لیے ملزوم ہے) کی طرف انتقال پایا جاتا ہے۔ اور مجاز میں انتقال ملزوم سے لازم کی طرف ہوتا ہے جیسے "رَعَیْنَا الْغَیْثَ" (ہم نے گھاس چرائی) میں "غَیْث" بمعنی گھاس ہے، "غَیْث" ملزوم اور گھاس اس کے لیے عادۃً لازم ہے۔ اسی طرح "رَأَیْتُ اَسَدًا فِی الْحَمَّامِ" میں اسد ملزوم اور شجاعت لازم ہے، لیکن چونکہ شجاعت رجل کے ساتھ بھی مناسبت رکھتی ہے تو اسد سے بواسطہ قرینہ رجل شجاع کی طرف منتقل ہوگئی پس اسد ملزوم ہے اور رجل شجاع بواسطہ قرینہ لازم ہے۔

(۴) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سکاکی کا یہ فرق درست نہیں ہے کیونکہ لازم جب تک کہ بنفسہ ملزوم نہ بنے یا کسی قرینہ کی وجہ سے ملزوم نہ بنے تو اس سے ملزوم کی طرف انتقال نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ لازم، لازم ہونے کی حیثیت سے ملزوم سے عام ہو سکتا ہے اور عام خاص پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ عام سے خاص کی طرف انتقال پایا جائے جیسا کہ حیوان عام ہے انسان سے، لہٰذا حیوان انسان پر دلالت نہیں کرتا ہے، البتہ دو صورتوں میں لازم ملزوم پر دلالت کرتا ہے، ایک یہ کہ لازم ملزوم کے ساتھ مساوی ہو جیسے ناطق انسان کے لیے لازم مساوی ہے یوں کہ جو ناطق ہے وہ انسان ہے اور جو انسان ہے وہ ناطق ہے، اس صورت میں ناطق اگرچہ لازم ہے مگر انسان کے ساتھ مساوی ہونے کی وجہ سے انسان کے لیے ملزوم بھی ہے، پس جہاں ناطق ہوگا وہاں انسان ضرور ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ لازم کے ساتھ قرینہ ملایا جائے جیسے "رَأَیْتُ اِنْسَانًا یُلَازِمُ الْمَنَارَ" میں ملازم منار سے بقرینہ عرف مؤذن مراد لیا جائے، ملازم منار اگرچہ مؤذن سے عام ہے کیونکہ ضروری نہیں ہے کہ صرف اذان کے لیے منار کو لازم پکڑے، مگر عرف میں مؤذن کے لیے ملازم منار ہونا لازم ہے، پس یہ لازم بقرینہ عرف ملزوم بھی ہوا اس لیے مؤذن پر دلالت کرتا ہے۔

پس جب مذکورہ دونوں صورتوں میں لازم ملزوم بن گیا تو کنایہ میں بھی ملزوم سے لازم کی طرف انتقال پایا جاتا ہے تو مجاز اور کنایہ میں سکاکیؒ کا بیان کردہ فرق ثابت نہ ہوگا۔ بلکہ سکاکیؒ تو خود بھی اس کے معترف ہیں کہ لازم جب تک کہ ملزوم نہ بنے تو اس سے انتقال ممتنع ہے۔

(۵) بعض حضرات نے دو طرح سے سکاکیؒ کا دفاع کیا ہے۔ ایک یہ کہ سکاکیؒ نے جو کہا تھا کہ کنایہ میں انتقال لازم سے ملزوم کی طرف ہوتا ہے تو لازم سے ان کی مراد لازم مساوی ہے، جس میں لازم ملزوم کے بغیر نہیں پایا جاتا ہے اور ملزوم لازم کے بغیر نہیں پایا جاتا ہے، اور طرفین سے لزوم کنایہ کا خاصہ ہے کیونکہ مجاز میں لزوم یکطرفہ ہوتا ہے، لہٰذا کنایہ کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہے کہ اس میں لازم سے ملزوم کی طرف انتقال پایا جاتا ہے، مجاز کے بارے میں یہ کہنا صحیح نہیں ہے۔ یا مذکورہ جواب کی اس طرح تعبیر کی جائے کہ

کنایہ میں لزوم طرفین شرط نہیں ہے، مگر مجاز میں شرط نہیں ہے لہذا کنایہ کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہے کہ اس میں لازم سے ملزوم کی طرف انتقال پایا جاتا ہے۔

شارحؒ نے اس دفاع کو رد کیا ہے کہ یہ ایسا دعوی ہے جس کی کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ اس کی کوئی دلیل نہیں کہ طرفین کا لزوم کنایہ کے ساتھ خاص ہے مجاز میں طرفین کا لزوم نہیں پایا جاتا ہے، بلکہ دونوں میں طرفین کا لزوم بھی پایا جاسکتا ہے اور لازم اعم بھی ہوسکتا ہے۔

(٦) اور کبھی سکاکیؒ کی جانب سے اس طرح دفاع کیا جاتا ہے کہ لازم سے سکاکیؒ کی مراد وہ ہے جس کا وجود غیر کا تابع ہو یعنی لازم سے تابع اور ملزوم سے متبوع مراد ہے، کنایہ میں انتقال تابع سے متبوع کی طرف ہوتا ہے جیسے طول نجاد سے طول قامت کی طرف انتقال کا پایا جانا۔ اور مجاز میں متبوع سے تابع کی طرف انتقال پایا جاتا ہے جیسے اسد سے رجل شجاع کی طرف انتقال پایا جاتا ہے۔

تابع ومتبوع اور لازم وملزوم دو الگ الگ تعبیریں ہیں دونوں میں فرق یہ ہے کہ تابع اپنے متبوع سے خاص بھی ہوسکتا ہے جیسے طول نجاد خاص ہے طول قامت سے اور ضاحک بالفعل خاص ہے انسان سے، مگر لازم اپنے ملزوم کے مساوی ہوتا ہے یا اعم ہوتا ہے یہ نہیں ہوسکتا ہے کہ لازم ملزوم سے خاص ہو ملزوم عام ہو کیونکہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ کبھی ملزوم بغیر لازم کے پایا جائے حالانکہ ملزوم کا بغیر لازم کے پایا جانا محال ہے۔ پس جب لازم بمعنی تابع ہے تو تابع چونکہ متبوع سے خاص ہوسکتا ہے اس لیے سکاکی نے مذکورہ لازم (بمعنی تابع) کا ملزوم سے خاص ہونے کو جائز قرار دیا ہے جیسے ضاحک بالفعل بمعنی مذکور انسان کے لیے لازم ہے اور انسان سے خاص ہے کیونکہ انسان ضاحک بالفعل اور اس کے غیر دونوں کو شامل ہے۔

پس مذکورہ جواب کے مطابق کنایہ یہ ہے کہ دو متلازم امور میں سے امر تابع اور ردیف کو ذکر کیا جائے اور متبوع ومردوف مراد لیا جائے۔ اور مجاز اس کے برعکس ہے یعنی متبوع اور مردوف ذکر ہو، مراد تابع ہو۔ خلاصہ یہ کہ معترض نے جو اعتراض کیا تھا کہ لازم کبھی اعم ہوتا ہے تو یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے کیونکہ لازم بمعنی تابع ہے اور تابع اعم نہیں ہوتا ہے بلکہ متبوع کے مساوی یا اخص ہوتا ہے۔

(٧) شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ جواب بھی قابل اعتراض ہے، اس جواب کا آخری حصہ (یعنی وَالْمَجَازُ بِالْعَكْسِ) قابل اعتراض ہے کیونکہ مجاز میں بھی انتقال طرفین سے ہوتا ہے جیسے "رَعَيْنَا الْغَيْثَ" میں متبوع (اَلْغَيْث) سے تابع (نَبَات) کی طرف انتقال پایا جاتا ہے اور "اَمْطَرَتِ السَّمَاءُ نَبَاتًا" میں تابع (نبات) سے متبوع (بارش) کی طرف انتقال پایا جاتا ہے۔

شارحؒ یاد دہانی کے طور پر کہتے ہیں کہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ لزوم سے یہاں لزوم عقلی مراد نہیں ہے کہ لازم وملزوم میں انفکاک ممتنع ہو بلکہ مراد دو امور میں ارتباط اور جوڑ ہے اگرچہ یہ جوڑ بواسطہ قرینہ یا بواسطہ عرف ہو۔

(۱) وَهِيَ اَیْ اَلْکِنَایَةُ ثَلاثَةُ اَقْسَامٍ اَلْاُوْلیٰ تَانِیْثُهَا بِاِعْتِبَارِ کَوْنِهَا عِبَارَةً عَنِ الْکِنَایَةِ الْمَطْلُوْبِ بِهَا غَیْرُ صِفَةٍ وَلَا نِسْبَةٍ فَمِنْهَا اَیْ فَمِنَ الْاُوْلیٰ مَاهِیَ مَعْنًی وَاحِدٌ مِثْلُ اَنْ یَتَّفِقَ فِیْ صِفَةٍ مِنَ الصِّفَاتِ اِخْتِصَاصٌ بِمَوْصُوْفٍ مُعَیَّنٍ فَتُذْکَرُ تِلْکَ لِیَتَوَصَّلَ بِهَا اِلیٰ ذَالِکَ الْمَوْصُوْفِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: اَلضَّارِبِیْنَ بِکُلِّ اَبْیَضَ مِخْذَمٍ:: وَالطَّاعِنِیْنَ مَجَامِعَ الْاَضْغَانِ. اَلْمِخْذَمُ اَلْقَاطِعُ وَالضِّغْنُ اَلْحِقْدُ وَمَجَامِعُ الْاَضْغَانِ مَعْنًی وَاحِدٌ کِنَایَةٌ عَنِ الْقُلُوْبِ (۲) وَمِنْهَا مَاهِیَ مَجْمُوْعُ مَعَانٍ بِاَنْ تُؤْخَذَ صِفَةٌ فَتُنْضَمَّ اِلیٰ لَازِمٍ اٰخَرَ وَاٰخَرَ لِتَصِیْرَ جُمْلَتُهَا مُخْتَصَّةً بِمَوْصُوْفٍ فَیُتَوَصَّلُ بِذِکْرِهَا اِلَیْهِ کَقَوْلِنَا کِنَایَةً عَنِ الْاِنْسَانِ حَیٌّ مُسْتَوِیُ الْقَامَةِ عَرِیْضُ الْاَظْفَارِ وَتُسَمّٰی هٰذِهٖ خَاصَّةً مُرَکَّبَةً (۳) وَشَرْطُهُمَا اَیْ شَرْطُ هَاتَیْنِ الْکِنَایَتَیْنِ اَلْاِخْتِصَاصُ بِالْمَکْنِیِّ عَنْهُ لِیَحْصُلَ الْاِنْتِقَالُ وَجَعَلَ السَّکَّاکِیُّ الْاُوْلیٰ مِنْهُمَا اَعْنِیْ مَاهِیَ مَعْنًی وَاحِدٌ قَرِیْبَةً بِمَعْنٰی سُهُوْلَةِ الْمَاْخَذِ وَالْاِنْتِقَالِ فِیْهَا لِبَسَاطَتِهَا وَاسْتِغْنَائِهَا عَنْ ضَمِّ لَازِمٍ اِلیٰ اٰخَرَ وَتَلْفِیْقٍ بَیْنَهُمَا وَالثَّانِیَةَ بَعِیْدَةً بِخِلَافِ ذَالِکَ وَهٰذَا غَیْرُ الْبَعِیْدَةِ بِالْمَعْنَی الَّذِیْ سَیَجِیْءُ.

ترجمه: اور وہ یعنی کنایہ تین قسم پر ہے اول، ''الاولیٰ'' کی تانیث اس اعتبار سے ہے کہ عبارت ہے کنایہ سے، وہ جس سے مطلوب غیر صفت اور غیر نسبت ہو پس اسی میں سے ہے یعنی اول میں سے وہ جو معنی واحد ہے مثلاً یہ کہ واقع ہو جائے صفات میں سے کسی صفت میں اختصاص موصوف معین کے ساتھ، پس ذکر کیا جائے وہ تا کہ رسائی ہو سکے اس کے ذریعہ موصوف تک، جیسے شعر ''اَلضَّارِبِیْنَ بِکُلِّ اَبْیَضَ مِخْذَمٍ:: وَالطَّاعِنِیْنَ مَجَامِعَ الْاَضْغَانِ'' مخذم بمعنی قاطع اور ضغن بمعنی کینہ، مجامع الاضغان ایک معنی ہے کنایہ ہے قلوب سے ، اور اسی میں سے ہے وہ جو مجموعہ ہے چند معانی کا بایں طور کہ ایک صفت لے کر منضم کیا جائے لازم کے ساتھ پھر لازم آخر کے ساتھ تا کہ ہو جائیں مختص موصوف کے ساتھ پس رسائی ہو ان کے ذکر سے اس کی طرف جیسے ہمارا قول انسان سے کنایہ کرتے ہوئے ''حَیٌّ مُسْتَوِیُ الْقَامَةِ عَرِیْضُ الْاَظْفَارِ'' اور اانام رکھا جاتا ہے اس کا خاصہ مرکبہ، اور شرط ان دونوں کی یعنی ان دونوں کنایوں کی شرط اختصاص ہے مکنی عنہ کے ساتھ تا کہ حاصل ہو سکے انتقال، اور قرار دیا ہے سکاکی نے پہلے کو ان دو میں سے یعنی وہ جو ایک معنی ہو قرینہ، بایں معنی کہ وہ سہل الماخذ ہے اور اس میں انتقال آسان ہے اس کی بساطت اور دوسرے لازم کے ملانے اور دونوں میں جوڑ پیدا کرنے سے مستغنی ہونے کی وجہ سے، اور دوسرے کو بعید کہا ہے جو اس کے برخلاف ہے اور یہ اس بعید کا غیر ہے جو آگے رہا ہے۔

تشریح: ۔(۱) مصنفؒ نے ابتداء کنایہ کی تین قسمیں بنائی ہیں، کنایہ از موصوف، کنایہ از صفت، اور کنایہ از نسبت۔ پھر کنایہ از موصوف کی دو قسمیں اور کنایہ از صفت کی چھ قسمیں اور کنایہ از نسبت کی دو قسمیں بنائی ہیں۔ مجموعہ اقسام آٹھ ہیں۔

کنایہ از موصوف وہ ہے جس میں کنایہ سے صفت اور نسبت مطلوب نہیں ہوتی ہے بلکہ موصوف مطلوب ہوتا ہے۔ کنایہ از موصوف کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ کہ جس کا مدلول ایک معنی ہو مثلاً صفات میں سے کسی صفت کا کسی موصوف کے ساتھ اختصاص ثابت ہو جائے، پھر اس صفت کو ذکر کیا جائے تا کہ اس کے ذریعہ مذکورہ موصوف تک رسائی حاصل ہو سکے جیسے عمرو بن معدیکرب

کا شعر ہے" اَلضَّارِبِیْنَ بِکُلِّ اَبْیَضَ مِخْذَمٍ :: وَالطَّاعِنِیْنَ مَجَامِعَ الْاَضْغَانِ " (میں مدح کرتا ہوں ہر سفید کاٹنے والی تلوار کے ساتھ مارنے والوں کی، اور نیزے مارنے والوں کی کینوں کے جمع ہونے کی جگہ میں) جس میں" مِخْذَم "قطع کرنے کے معنی میں ہے اور" ضِغْن "بمعنی کینہ، اور" مَجَامِعُ الْاَضْغَانِ "مضاف با مضاف الیہ بمنزلہ ایک کلمہ ہے بمعنی کینہ کے مراکز، جو دل کے ساتھ مختص صفت ہے اور کنایہ ہے دلوں سے۔

" ثلاثة اقسام "کے بعد" الاول "مذکر ذکر کرنا چاہیے تھا کیونکہ قسم مذکر ہے، مگر چونکہ قسم عبارت ہے کنایہ سے اور کنایہ مؤنث ہے اس لیے" الاولیٰ "مؤنث ذکر کیا۔

(۲)۔(۲) کنایہ از موصوف کی دوسری قسم یہ ہے کہ کنایہ چند معانی کا مجموعہ ہو مثلاً ایک صفت کو لے کر اس کے ساتھ دوسری اور تیسری ایسی صفت ملائی جائے جو تینوں کا مجموعہ ایک موصوف کے ساتھ خاص ہو پھر اس مجموعہ کے ذریعہ موصوف تک رسائی حاصل کی جائے جیسے" حَيٌّ مُسْتَوِيُ الْقَامَةِ عَرِيْضُ الْاَظْفَارِ "تین ایسی صفات ہیں جن کا مجموعہ انسان کے ساتھ خاص ہے مگر ہر ایک الگ الگ انسان کا خاصہ نہیں ہے بلکہ الگ الگ انسان کے علاوہ اشیاء میں بھی پائی جاتی ہے۔ کنایہ از موصوف کی پہلی قسم کو مناطقہ خاصہ بسیطہ کہتے ہیں اور دوسری قسم کو خاصہ مرکبہ کہتے ہیں۔

(۳) کنایہ کی ان دونوں قسموں کے لیے شرط یہ ہے کہ جس موصوف سے یہ کنایہ ہیں اسی کے ساتھ یہ صفات مختص ہوں تاکہ صفت سے موصوف کی طرف انتقال حاصل ہو۔ علامہ سکاکی نے پہلی قسم (جس میں کنایہ کا مدلول ایک معنی ہو) کا نام کنایہ قریبہ رکھا ہے کیونکہ اس سے اخذ اور صفت سے موصوف کی طرف انتقال آسان ہے اس لیے کہ وصف واحد کی وجہ سے بسیط ہے دوسری کوئی صفت کو اس کے ساتھ ملانے اور جوڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور" تَلْفِيْقُ بَيْنَهُمَا "بمعنی" تَاْلِيْفُ بَيْنَهُمَا "ہے یہ" ضَمُّ لَازِمٍ اِلٰى آخَرَ "کے لیے عطف تفسیری ہے۔ اور سکاکیؒ نے دوسری قسم کا نام بعیدہ رکھا ہے کیونکہ اس میں صفات سے موصوف کی طرف انتقال مشکل ہوتا ہے اس لیے کہ یہ قسم چند صفات کا مجموعہ ہے۔ شارحؒ فرما رہے ہیں کہ مذکورہ بعیدہ اس بعیدہ کا غیر ہے جو آگے آرہا ہے جس میں لازم اور ملزوم کے درمیان میں واسطے زیادہ ہوتے ہیں۔

(۱) اَلثَّانِيَةُ مِنْ اَقْسَامِ الْكِنَايَةِ الْمَطْلُوْبُ بِهَا صِفَةٌ مِنَ الصِّفَاتِ كَالْجُوْدِ وَالْكَرَمِ وَنَحْوِ ذَالِكَ وَهِيَ ضَرْبَانِ قَرِيْبَةٌ وَبَعِيْدَةٌ فَاِنْ لَمْ يَكُنِ الْاِنْتِقَالُ مِنَ الْكِنَايَةِ اِلَى الْمَطْلُوْبِ بِوَاسِطَةٍ فَقَرِيْبَةٌ وَالْقَرِيْبَةُ قِسْمَانِ وَاضِحَةٌ يَحْصُلُ مِنْهَا الْاِنْتِقَالُ بِسُهُوْلَةٍ كَقَوْلِهِمْ كِنَايَةً عَنْ طَوِيْلِ الْقَامَةِ طَوِيْلُ نَجَادِهِ وَطَوِيْلُ النَّجَادِ (۲) وَالْاُوْلٰى اَيْ طَوِيْلُ نَجَادِهِ كِنَايَةٌ سَاذِجَةٌ لَا يَشُوْبُهَا شَيْءٌ مِنَ التَّصْرِيْحِ وَفِي الثَّانِيَةِ اَيْ طَوِيْلِ النَّجَادِ تَصْرِيْحٌ مَا لِتَضَمُّنِ الصِّفَةِ اَيِ الطَّوِيْلِ الضَّمِيْرَ الرَّاجِعَ اِلَى الْمَوْصُوْفِ ضَرُوْرَةَ اِحْتِيَاجِهَا اِلٰى مَرْفُوْعٍ مُسْنَدٍ اِلَيْهِ فَيَشْتَمِلُ عَلٰى نَوْعِ تَصْرِيْحٍ بِثُبُوْتِ الطُّوْلِ لَهٗ (۳) وَالدَّلِيْلُ عَلٰى تَضَمُّنِهِ الضَّمِيْرَ اَنَّكَ تَقُوْلُ هِنْدٌ طَوِيْلَةُ النَّجَادِ وَالزَّيْدَانِ طَوِيْلَا النَّجَادِ وَالزَّيْدُوْنَ طِوَالُ النَّجَادِ فَتُؤَنِّثُ وَتُثَنِّيْ وَتَجْمَعُ الصِّفَةَ اَلْبَتَّةَ لِاِسْنَادِهَا اِلٰى ضَمِيْرِ الْمَوْصُوْفِ بِخِلَافِ هِنْدٌ طَوِيْلٌ نَجَادُهَا وَالزَّيْدَانِ طَوِيْلٌ نَجَادُهُمَا وَالزَّيْدُوْنَ طَوِيْلٌ نَجَادُهُمْ (۴) وَاِنَّمَا جَعَلْنَا الصِّفَةَ الْمُضَافَةَ كِنَايَةً مُشْتَمِلَةً عَلٰى نَوْعِ تَصْرِيْحٍ وَلَمْ نَجْعَلْهَا تَصْرِيْحًا لِلْقَطْعِ بِاَنَّ الصِّفَةَ فِي الْمَعْنٰى صِفَةٌ لِلْمُضَافِ اِلَيْهِ وَاعْتِبَارُ الضَّمِيْرِ رِعَايَةً لِاَمْرٍ لَفْظِيٍّ وَهُوَ امْتِنَاعُ خُلُوِّ الصِّفَةِ عَنْ مَعْمُوْلٍ مَرْفُوْعٍ بِهَا (۵) اَوْ خَفِيَّةٌ عَطْفٌ عَلٰى وَاضِحَةٍ وَخِفَاؤُهَا بِاَنْ يَتَوَقَّفَ الْاِنْتِقَالُ مِنْهَا عَلٰى تَاَمُّلٍ وَاِعْمَالِ رَوِيَّةٍ كَقَوْلِهِمْ كِنَايَةً عَنِ الْاَبْلَهِ عَرِيْضُ الْقَفَا فَاِنَّ عَرْضَ الْقَفَا وَعِظَمَ الرَّأْسِ بِالْاِفْرَاطِ مِمَّا يُسْتَدَلُّ عَلَى الْبَلَاهَةِ فَهُوَ مَلْزُوْمٌ لَهَا بِحَسَبِ الْاِعْتِقَادِ لٰكِنْ فِي الْاِنْتِقَالِ مِنْهُ اِلٰى بَلَاهَةٍ نَوْعُ خِفَاءٍ لَا يَطَّلِعُ عَلَيْهِ كُلُّ اَحَدٍ وَلَيْسَ الْخِفَاءُ بِسَبَبِ كَثْرَةِ الْوَسَائِطِ وَالْاِنْتِقَالَاتِ حَتّٰى تَكُوْنَ بَعِيْدَةً.

ترجمہ:۔ دوسری قسم اقسام کنایہ میں وہ ہے جس سے مطلوب صفات میں سے کوئی صفت ہوتی ہے جیسے جود اور کرم وغیرہ، اور اس کی دو قسمیں ہیں، قریبہ اور بعیدہ، پس اگر نہ ہو انتقال کنایہ سے مطلوب کی طرف واسطہ کے ساتھ تو قریبہ ہے، اور قریبہ کی دو قسمیں ہیں واضحہ، جس سے حاصل ہوتا ہے انتقال سہولت کے ساتھ، جیسے ان کا قول طویل القامت سے کنایہ کرتے ہوئے "طَوِيْلُ نَجَادِهٖ" اور "طَوِيْلُ النَّجَادِ" اور پہلا یعنی "طَوِيْلُ نَجَادِهٖ" کنایہ ساذجہ ہے جس میں شائبہ نہیں ہوتا ہے تصریح کا، اور دوسرے میں یعنی "طَوِيْلُ النَّجَادِ" میں کچھ تصریح ہوتی ہے بوجہ متضمن ہونے صفت کے یعنی طویل کے اس ضمیر کو جو موصوف کی طرف راجع ہے کیونکہ اس کو احتیاج ہے مرفوع مسند الیہ کی، پس یہ مشتمل ہے ایک گونہ تصریح پر اس کے لیے ثبوت طول کی وجہ سے اور دلیل اس کے ضمیر کو متضمن ہونے کی یہ کہ تو یوں کہتا ہے "هِنْدٌ طَوِيْلَةُ النَّجَادِ" اور "اَلزَّيْدَانِ طَوِيْلَا النَّجَادِ" اور "اَلزَّيْدُوْنَ طِوَالُ النَّجَادِ" پس تو مؤنث، تثنیہ اور جمع لاتا ہے صفت کو قطعی طور پر، بوجہ اس کے مسند ہونے کے موصوف کی ضمیر کی طرف، بخلاف "هِنْدٌ طَوِيْلٌ نَجَادُهَا" اور "اَلزَّيْدَانِ طَوِيْلٌ نَجَادُهُمَا" اور "اَلزَّيْدُوْنَ طَوِيْلٌ نَجَادُهُمْ" کے اور ہم نے مانا ہے اس صفت کو جو مضاف ہے کنایہ جو مشتمل ہے ایک گونہ تصریح پر، اور نہیں مانا تصریح کیونکہ قطعی بات ہے کہ صفت باعتبار معنی مضاف الیہ کی صفت ہے اور اعتبار ضمیر صرف امر لفظی کی رعایت کے لیے ہے اور وہ ممتنع ہونا ہے صفت کا معمول مرفوع سے، یا خفیہ ہے یہ معطوف ہے واضحہ پر، اور اس کا خفی ہونا بایں وجہ کہ موقوف ہوتا ہے انتقال اس سے تامل

اور غور وفکر پر جیسے ان کا قول بے وقوف سے کنایہ کرتے ہوئے "عَرِیْضُ الْقَفَا" کیونکہ گدی کا چوڑا ہونا اور سر کے بہت بڑے ہونے سے استدلال کیا جاتا ہے بے وقوفی پر، پس گدی کا چوڑا ہونا ملزوم ہے بے وقوفی کے لیے اعتقادی طور پر مگر اس سے انتقال میں بے وقوفی کی طرف ایک گونہ خفاء ہے نہیں مطلع ہو سکتا ہے اس پر ہر ایک اور نہیں ہے خفاء بسبب کثرت وسائط اور انتقالات یہاں تک کہ ہو بعیدہ۔

تشریح:۔(۱) کنایہ کی دوسری قسم کنایہ از صفت ہے یعنی جس میں صفات میں سے کوئی صفت مطلوب ہو۔ اور صفت سے یہاں صفت معنوی مراد ہے جو معنی قائم بالغیر کو کہتے ہیں جیسے جود، کرم اور طول قامت وغیرہ، صفت نحوی مراد نہیں ہے جو مخصوص تابع کو کہتے ہیں۔ کنایہ کی یہ قسم ابتداءً دو قسم پر ہے، قریبہ جس میں کنایہ سے مطلوب کی طرف انتقال واسطہ کے ذریعہ نہ ہو، اور بعیدہ جس میں کنایہ سے مطلوب کی طرف انتقال واسطہ کے ذریعہ ہو۔ پھر قریبہ کی تین قسمیں ہیں۔ قریبہ واضحہ ساذجہ، قریبہ واضحہ مشوبہ، قریبہ خفیہ۔ یہ تین قسمیں ایک قسم بعیدہ کے ساتھ ملا کر کل چار قسمیں بنتی ہیں۔

(۲) پھر قریبہ کی دو قسموں (واضحہ اور خفیہ) میں سے واضحہ وہ ہے جس سے مطلوب کی طرف انتقال آسان ہو جیسے "طَوِيْلٌ نَجَادُهٗ" یا "طَوِيْلُ النَّجَادِ" سے کنایۃً طول قامت کا ارادہ کیا جائے۔ پہلی مثال میں "طَوِيْلٌ" صفت مشبہ کا صیغہ ہے اور "نَجَادُہٗ" اس کا فاعل ہے، چونکہ اس میں مقصود کی کوئی تصریح نہیں ہے کیونکہ "طَوِيْلٌ" کی اسناد "نَجَادُہٗ" کی طرف ہے جو کہ کنائی معنی ہے زید کی طرف اسناد نہیں ہے جو کہ صریحی معنی ہے اس لیے اس قسم کو قریبہ واضحہ ساذجہ (یعنی خالص جس میں مقصود کی تصریح نہیں پائی جاتی ہے) کہتے ہیں۔ اور دوسری مثال میں چونکہ تھوڑی سی مقصود (مکنی عنہ معنی) کی تصریح پائی جاتی ہے کیونکہ اس میں "النَّجَاد" مضاف الیہ ہے "طَوِيْلُ" کے لیے، "طَوِيْلُ" کا فاعل اس میں ضمیر مستتر ہے جو زید کی طرف راجع ہے کیونکہ صفت مشبہ فعل کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے مسند الیہ مرفوع کا محتاج ہے، چونکہ اس میں اسی ضمیر کے واسطہ سے "طَوِيْلٌ" زید کی طرف مسند ہے، حالانکہ حقیقت میں یہ مجازی صفت ہے، پس چونکہ اس میں مکنی عنہ معنی کی تھوڑی سی تصریح پائی جاتی ہے اس لیے اسے واضحہ مشوبہ کہتے ہیں۔

(۳) باقی اس بات کی دلیل کہ "زَيْدٌ طَوِيْلُ النَّجَادِ" میں "طَوِيْلُ" میں ضمیر مقدر مسند الیہ ہے یہ ہے کہ اس سے تانیث، تثنیہ اور جمع مراد ہونے کی صورت میں صفت کا صیغہ بدلتا ہے مثلاً تانیث کی صورت میں "هِنْدٌ طَوِيْلَةُ النَّجَادِ"، اور تثنیہ کی صورت میں "اَلزَّيْدَانِ طَوِيْلَا النَّجَادِ"، اور جمع مذکر کی صورت میں "اَلزَّيْدُوْنَ طِوَالُ النَّجَادِ" کہا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تبدیلی نفس صیغہ کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس میں موجود ضمیر کی وجہ سے ہے یہی وجہ ہے کہ اضافت کی صورت میں صیغہ صفت متغیر نہیں ہوتا ہے بلکہ تغیر اس ضمیر میں آتا ہے جو صیغہ صفت کے لیے مضاف الیہ ہے جیسے "هِنْدٌ طَوِيْلٌ نَجَادُهَا، اَلزَّيْدَانِ طَوِيْلٌ نَجَادُهُمَا، اَلزَّيْدُوْنَ طَوِيْلٌ نَجَادُهُمْ"۔

(۴) شارح فرماتے ہیں کہ وہ صفت جو مضاف ہو ہم نے اسے ایسا کہ یہ قرار دیا جس میں ایک گنا تصریح مکنی عنہ کی پائی جاتی ہے کامل تصریح اسے نہیں قرار دیا، وجہ یہ ہے کہ صفت طویل درحقیقت مضاف الیہ (یعنی النجاد) کی صفت ہے باقی اس میں جو ہم نے

ضمیر مانی ہے۔ جس کے واسطے یہ مکنی عنہ کی صفت بن رہی ہے تو وہ ضمیر ایک نحوی قاعدے کی بناء پر مانی ہے وہ یہ کہ پھر صیغہ صفت ایک ایسے مرفوع سے خالی ہو جائے گا جو مرفوع اس کا معمول ہو حالانکہ نحوی قاعدے کی رُو سے صیغہ صفت کے لیے ایسے معمول کا ہونا ضروری ہے۔ چونکہ اس میں ضمیر ماننا اور ماقبل کی طرف راجع کرنا مقصود اصلی نہیں اس لیے یہ تصریح نہیں بلکہ اس میں ایک گنا تصریح ہے۔

(۵) "قوله اَوْ خَفِيَة" عطف ہے "وَاضِحَة" پر۔ کنایہ از صفت کی تیسری قسم کنایہ خفیہ ہے۔ جس میں مکنی عنہ کی طرف انتقال میں خفاء ہو، جس میں غور اور قوتِ فکریہ کو استعمال کرنے کی ضرورت ہو جیسے ایک غبی اور کم استعداد والے شخص کو کنایۃً "عَرِيْضُ الْقَفَا" (چوڑی گردن والا) کہنا کیونکہ گردن کی حد سے زیادہ چوڑائی اور سر کے بہت بڑے ہونے سے احمقیت پر استدلال کیا جاتا ہے، پس عرف عام میں "عَرِيْضُ الْقَفَا" ملزوم اور احمقیت لازم ہے، مگر چونکہ "عَرِيْضُ الْقَفَا" سے احمقیت کی طرف انتقال میں ایک گنا خفاء ہے جس پر ہر کوئی غور و فکر کے بغیر مطلع نہیں ہو سکتا ہے اس لیے اس قسم کو کنایہ خفیہ کہتے ہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ کنایہ میں خفاء کا سبب وسائط اور انتقالات کی کثرت نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے یہ بعیدہ بنے بلکہ خفاء کا سبب کنائی معنی کی طرف فکر کے بغیر عدم انتقال ہے۔

(۱) وَاِنْ كَانَ الْاِنْتِقَالُ مِنَ الْكِنَايَةِ اِلَى الْمَطْلُوْبِ بِهَا بِوَاسِطَةٍ فَبَعِيْدَةٌ كَقَوْلِهِمْ كَثِيْرُ الرَّمَادِ كِنَايَةً عَنِ الْمِضْيَافِ فَاِنَّهُ يَنْتَقِلُ مِنْ كَثْرَةِ الرَّمَادِ اِلَى كَثْرَةِ اِحْرَاقِ الْحَطَبِ تَحْتَ الْقِدْرِ وَمِنْهَا اَیْ وَمِنْ كَثْرَةِ الْاِحْرَاقِ اِلَى كَثْرَةِ الطَّبَائِخِ وَمِنْهَا اِلَى كَثْرَةِ الْاَكَلَةِ جَمْعُ آكِلٍ وَمِنْهَا اِلَى كَثْرَةِ الضِّيْفَانِ بِكَسْرِ الضَّادِ جَمْعُ ضَيْفٍ وَمِنْهَا اِلَى الْمَقْصُوْدِ وَهُوَ الْمِضْيَافُ (۲) وَبِحَسْبِ قِلَّةِ الْوَسَائِطِ وَكَثْرَتِهَا تَخْتَلِفُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْمَقْصُوْدِ وُضُوْحًا وَخَفَاءً.

ترجمہ:۔ اور اگر ہو انتقال کنایہ سے اس کے مطلوب کی طرف واسطہ کے ساتھ تو بعیدہ ہے جیسے ان کا قول "كَثِيْرُ الرَّمَادِ" کنایہ کرتے ہوئے مہمان نواز سے کیونکہ اس میں انتقال ہوتا ہے کثرتِ راکھ سے بکثرت لکڑیاں جلانے کی طرف ہانڈی کے نیچے، اور اس سے یعنی کثرتِ احراق سے کثرتِ مطبوخات کی طرف اور اس سے کثرتِ کھانے والوں کی طرف، "اَلْاَكَلَة" جمع ہے "اٰكِلٍ" کی، اور اس سے کثرتِ مہمانوں کی طرف "ضِيْفَان" بکسر ضاد جمع ہے "ضَيْف" کی، اور اس سے مقصود کی طرف، وہ ہے مہمان نواز ہونا، اور قلتِ وسائط اور کثرتِ وسائط کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے دلالت مقصود پر وضوح اور خفاء کے اعتبار سے۔

تشریح:۔ (۱) کنایہ از صفت کی چوتھی قسم بعیدہ ہے، جس میں کنایہ سے مطلوب کی طرف انتقال براہ راست نہ ہو بلکہ بالواسطہ ہو جیسے "زَيْدٌ كَثِيْرُ الرَّمَادِ" کو زید کی سخاوت سے کنایہ قرار دینا، جس میں کنایہ اور مطلوبہ معنی کے درمیان پانچ واسطے ہیں کیونکہ کثرتِ رماد سے ہانڈی کے نیچے کثرت سے لکڑیاں جلانے کی طرف انتقال پایا جاتا ہے پھر لکڑیوں کو کثرت کے ساتھ جلانے سے کثرتِ مطبوخات کی طرف انتقال پایا جاتا ہے، اور کثرِ مطبوخات سے کثرت آکلین کی طرف انتقال پایا جاتا ہے جس سے کثرت مہمانوں کی طرف انتقال پایا جاتا ہے جس سے سخاوت کی طرف انتقال پایا جاتا ہے۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ کنایہ کی یہ قسم کبھی عنہ معنی پر بھی زیادہ واضح طور پر دلالت کرتی ہے اور کبھی دلالت کرنے میں تھوڑا سا خفا ہوتا ہے، اس فرق کی وجہ واسطوں کی قلت اور کثرت ہے یعنی اگر واسطے کم ہوں تو دلالت واضح ہوگی اور اگر واسطے زیادہ ہوں تو دلالت واضح نہ ہوگی۔ "ضِیفَان" ضاد کے کسرہ کے ساتھ ہے بمعنی مہمان۔ اور "مِضیَاف" میم کے کسرہ کے ساتھ ہے بمعنی مہمان نواز۔

(۱) اَلثَّالِثَۃُ مِنْ اَقْسَامِ الْکِنَایَۃِ الْمَطْلُوْبُ بِھَا نِسْبَۃٌ اَیْ اِثْبَاتُ اَمْرٍ لِاَمْرٍ اَوْ نَفْیُہٗ عَنْہُ وَھُوَ الْمُرَادُ بِالْاِخْتِصَاصِ فِیْ ھٰذَا الْمَقَامِ کَقَوْلِہٖ شِعْرٌ: اِنَّ السَّمَاحَۃَ وَالْمُرُوْٓۃَ وَالنَّدٰی فِیْ قُبَّۃٍ ضُرِبَتْ عَلَی ابْنِ الْحَشْرَجِ. فَاِنَّہٗ اَرَادَ اَنْ یُّثْبِتَ اِخْتِصَاصَ ابْنِ الْحَشْرَجِ بِھٰذِہِ الصِّفَاتِ اَیْ ثُبُوْتَھَا لَہٗ فَتَرَکَ التَّصْرِیْحَ بِاِخْتِصَاصِہٖ بِھَا بِاَنْ یَّقُوْلَ اِنَّہٗ مُخْتَصٌّ بِھَا اَوْ نَحْوِہٖ ☆ مَجْرُوْرٌ عَطْفًا عَلٰی اَنْ یَّقُوْلَ اَوْ مَنْصُوْبٌ عَطْفًا عَلٰی اَنَّہٗ مُخْتَصٌّ بِھَا مِثْلُ اَنْ یَّقُوْلَ ثَبَتَتْ سَمَاحَۃُ ابْنِ الْحَشْرَجِ اَوِ السَّمَاحَۃُ لِابْنِ الْحَشْرَجِ اَوْ سَمَحَ ابْنُ الْحَشْرَجِ اَوْ حَصَلَ السَّمَاحَۃُ لَہٗ اَوِ ابْنُ الْحَشْرَجِ سَمَحَ کَذَا فِی الْمِفْتَاحِ وَبِہٖ یُعْرَفُ اَنْ لَّیْسَ الْمُرَادُ بِالْاِخْتِصَاصِ ھٰھُنَا الْحَصْرَ اِلَی الْکِنَایَۃِ اَیْ تَرَکَ التَّصْرِیْحَ وَمَالَ اِلَی الْکِنَایَۃِ بِاَنْ جَعَلَھَا اَیْ تِلْکَ الصِّفَاتِ فِیْ قُبَّۃٍ تَنْبِیْھًا عَلٰی اَنَّ مَحَلَّھَا ذُوْ قُبَّۃٍ وَھِیَ تَکُوْنُ فَوْقَ الْخَیْمَۃِ یَتَّخِذُھَا الرُّؤَسَاءُ مَضْرُوْبَۃً عَلَیْہِ اَیْ عَلَی ابْنِ الْحَشْرَجِ ☆ فَاَفَادَ اِثْبَاتَ الصِّفَاتِ الْمَذْکُوْرَۃِ لَہٗ لِاَنَّہٗ اِذَا اُثْبِتَ الْاَمْرُ فِیْ مَکَانِ الرَّجُلِ فَقَدْ اُثْبِتَ لَہٗ (۲) وَنَحْوُہٗ اَیْ مِثْلُ الْبَیْتِ الْمَذْکُوْرِ فِیْ کَوْنِ الْکِنَایَۃِ لِنِسْبَۃِ الصِّفَۃِ اِلَی الْمَوْصُوْفِ بِاَنْ تُجْعَلَ فِیْمَا یُحِیْطُ بِہٖ وَیَشْتَمِلُ عَلَیْہِ قَوْلُھُمُ الْمَجْدُ بَیْنَ ثَوْبَیْہِ وَالْکَرَمُ بَیْنَ بُرْدَیْہِ حَیْثُ لَمْ یُصَرِّحْ بِثُبُوْتِ الْمَجْدِ وَالْکَرَمِ لَہٗ بَلْ کَنّٰی عَنْ ذٰلِکَ بِکَوْنِھِمَا بَیْنَ ثَوْبَیْہِ وَبُرْدَیْہِ.

ترجمہ:۔ تیسری قسم اقسام کنایہ میں سے جس سے مطلوب نسبت ہو یعنی اثبات ایک امر کا دوسرے امر کے لیے یا ایک کی نفی دوسرے سے ،اور یہی مراد ہے اختصاص سے اس مقام میں جیسے شعر "اِنَّ السَّمَاحَۃَ وَالْمُرُوْٓۃَ" وہ کمال مردانگی ہے "وَالنَّدٰی فِیْ قُبَّۃٍ ضُرِبَتْ عَلَی ابْنِ الْحَشْرَجِ" شاعر نے ارادہ کیا ہے کہ ثابت کرے ابن الحشرج کے اختصاص کا ان صفات کے ساتھ یعنی ان کے ثبوت کا اس کے لیے پس چھوڑ دی تصریح ابن الحشرج کے اختصاص کی ان صفات کے ساتھ بایں طور کہ وہ کہتا "ھُوَ مُخْتَصٌّ بِھَا" یا اسی کے مثل، مجرور ہے معطوف ہے "اَنْ یَّقُوْلَ" پر یا منصوب ہے معطوف ہے "عَلٰی اَنَّہٗ مُخْتَصٌّ بِھَا" پر مثلاً یوں کہتا "ثَبَتَتْ سَمَاحَۃُ ابْنِ الْحَشْرَجِ" یا "اَلسَّمَاحَۃُ لِابْنِ الْحَشْرَجِ" یا "سَمَحَ ابْنُ الْحَشْرَجِ" یا "حَصَلَ السَّمَاحَۃُ لِابْنِ الْحَشْرَجِ" یا "اِبْنُ الْحَشْرَجِ سَمَحَ" اسی طرح مفتاح میں ہے۔ اور اسی سے معلوم ہوا کہ نہیں ہے مراد اختصاص سے یہاں حصر کنایہ کی طرف۔ یعنی چھوڑ دیا تصریح کو اور مائل ہوا کنایہ کی طرف بایں طور کہ ثابت کر دیا ان کو یعنی ان صفات کو قبہ میں اس پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ اس کا محل قبہ والا ہے، اور وہ ہوتا ہے خیمہ سے بڑا لگاتے ہیں اس کو امیر لوگ، لگا ہوا ہے اس پر یعنی ابن الحشرج پر، پس فائدہ دیا صفات مذکورہ کے اثبات نے اس کے لیے کیونکہ جب ثابت کیا جائے کوئی امر کسی

شخص کے مکان میں تو گویا ثابت کردی وہ اس کے لیے، اور اسی طرح ہے یعنی شعر مذکور کی طرح ہے موصوف کی طرف صفت کی نسبت کے لیے کنایہ ہونے میں بایں طور کہ کردیا جائے صفت کو ایسی جگہ میں جو موصوف پر محیط اور مشتمل ہو، ان کا قول "اَلْمَجْدُ بَیْنَ ثَوْبَیْهِ وَالْكَرَمُ بَیْنَ بُرْدَیْهِ" کہ تصریح نہیں کی ثبوتِ بزرگی اور کرم کی اس کے لیے بلکہ کنایہ کیا گیا اس سے کہ یہ دونوں اس کے کپڑوں اور چادروں کے درمیان ہیں۔

تشـــــــریـــــح :۔ (۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کنایہ کی تیسری قسم کنایہ از نسبت ہے یعنی جس سے مطلوب نسبت ہو، جس میں ایک امر (صفت) کو دوسرے امر (موصوف) کے لیے ثابت کرنا یا ایک امر کو دوسرے سے نفی کرنا پایا جاتا ہے، یہاں اختصاص سے صرف ثبوت مراد ہے حصر مراد نہیں ہے۔ جیسے زیاد الاعجم کا نیشاپور کے امیر عبداللہ بن الحشرج کی مدح میں شعر ہے۔ شعر "اِنَّ السَّمَاحَةَ وَالْمُرُوْءَةَ وَالنَّدٰی:: فِیْ قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَی ابْنِ الْحَشْرَجِ" (بے شک کرم، مروت اور سخاوت ایسے قبے میں ہیں جو بنایا گیا ہے ابن الحشرج کے اوپر) جس میں سماحت، مروۃ اور ندی کو بڑے خیمے کے لیے ثابت کیا ہے مگر بطورِ کنایہ مذکورہ امور کو ابن حشرج کے لیے ثابت کیا ہے، پس شاعر نے مذکورہ صفات کا ابن الحشرج کے لیے اثبات ترک کردیا یعنی یوں نہیں کہا کہ ابن الحشرج کے لیے مذکورہ صفات ثابت ہیں، بلکہ اس تصریح سے کنایہ کی طرف مائل ہوا کہ مذکورہ صفات ایسے قبہ کے لیے ثابت ہیں جو قبہ ابن الحشرج کے لیے بنایا گیا ہے۔ اس سے مقصود اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ان صفات کا محل (یعنی ابن الحشرج) قبے کا مالک ہے۔ قبہ عام خیموں سے ذرا بڑا خیمہ ہوتا تھا عرب کے عام لوگ خیموں میں رہتے تھے، قوم کے رئیس کے لیے قبہ گاڑ دیتے تھے۔

☆ درمیان میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ "نَحْوِہٖ" مجرور بھی ہوسکتا ہے اور منصوب بھی۔ مجرور ہونے کی صورت میں یہ "اَنْ یَقُوْلَ" پر عطف ہے، لہٰذا "نَحْوِہٖ" سے پہلے باء جارہ مقدر ہے اس لیے مجرور ہے۔ اور منصوب ہونے کی صورت میں "اَنَّهٗ مُخْتَصٌّ بِهَا" پر معطوف ہے۔ یعنی شاعر نے ان الفاظ کے ساتھ کہ "مذکورہ اوصاف ابن الحشرج کے لیے ثابت ہیں" یا ان جیسے دوسرے الفاظ کے ساتھ تصریح کو ترک کردیا اور کنایہ کی طرف مائل ہوا۔ ان جیسے دوسرے الفاظ کے ساتھ تصریح نہ کرنے کی شارحؒ نے پانچ مثالیں پیش کی ہیں، مثلاً ان الفاظ سے تصریح نہیں کی کہ "سَمَاحَةُ ابْنِ الْحَشْرَجِ" یا "اَلسَّمَاحَةُ لِابْنِ الْحَشْرَجِ" یا "سَمِحَ ابْنُ الْحَشْرَجِ" یا "حَصَلَ السَّمَاحَةُ لِابْنِ الْحَشْرَجِ" یا "اِبْنُ الْحَشْرَجِ سَمِحٌ"۔ علامہ سکاکیؒ نے بھی مفتاح میں یہی مثالیں ذکر کی ہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ مثالوں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کنایہ کی اس قسمِ ثالث میں اختصاص سے ثبوت مراد ہے حصر مراد نہیں ہے، یہ بات پہلے بھی شارحؒ نے کہی تھی دوبارہ کہنے سے اسی کی دلیل کی طرف اشارہ ہے اس لیے تکرار نہیں ہے۔

"فَاَفَادَ اِثْبَاتَ الصِّفَاتِ الخ" سے شارحؒ فرماتے ہیں کہ بظاہر تو مذکورہ صفات قبہ کی طرف منسوب ہیں مگر حقیقت میں یہ صفات ابن الحشرج کے لیے ثابت کی ہیں کیونکہ جب ایسا امر جو قائم بنفسہ نہ ہو کو کسی شخص کے مکان اور محل کے لیے ثابت کیا جائے تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ یہ امر اس شخص کے لیے ثابت ہے، یہاں چونکہ مذکورہ صفات قبہ کے لیے ثابت ہونے کی قابل نہیں ہیں لہٰذا اصاحب قبہ یعنی ابن الحشرج کے لیے ثابت ہوں گی۔

(۲) گذشتہ شعر میں صفات کو بظاہر قبہ کے لیے ثابت کیا تھا جو موصوف پر محیط اور مشتمل ہوتا ہے اور حقیقت میں صاحب قبہ یعنی نفس کے لیے ثابت کیا تھا جو کہ محاط ہے، اسی طرح کا قول "اَلْمَجْدُ بَیْنَ ثَوْبَیْهِ" (بزرگی اس کے دو کپڑوں کے درمیان ہے) اور "اَلْکَرَمُ بَیْنَ بُرْدَیْهِ" (کرم اس کی دو چادروں کے درمیان ہے) بھی ہے کیونکہ ان دو مثالوں میں بھی مجد اور کرم کو صراحۃً موصوف کے لیے ثابت نہیں کیا ہے بلکہ بظاہر ثوبین اور بردین کے لیے ثابت کیا ہے اور حقیقت میں ثوبین اور بردین موصوف سے کنایہ ہیں۔ ثوبین و بردین محیط ہیں اور شخص موصوف محاط ہے۔

(۱) فَاِنْ قُلْتَ هٰهُنَا قِسْمٌ رَابِعٌ وَهُوَ اَنْ یَکُوْنَ الْمَطْلُوْبُ بِهَا صِفَةً وَنِسْبَةً مَعًا کَقَوْلِنَا کَثُرَ الرَّمَادُ فِیْ سَاحَةِ زَیْدٍ؟ قُلْتُ لَیْسَ هٰذَا کِنَایَةً وَاحِدَةً بَلْ کِنَایَتَانِ اِحْدَاهُمَا الْمَطْلُوْبُ بِهَا نَفْسُ الصِّفَةِ وَهِیَ کَثْرَةُ الرَّمَادِ کِنَایَةً عَنِ الْمِضْیَافِیَّةِ وَالثَّانِیَةُ الْمَطْلُوْبُ بِهَا نِسْبَةُ الْمِضْیَافِیَّةِ اِلٰی زَیْدٍ وَهُوَ جَعْلُهَا فِیْ سَاحَتِهٖ لِتُفِیْدَ اِثْبَاتَهَا لَهٗ (۲) وَالْمَوْصُوْفُ فِیْ هٰذَیْنِ الْقِسْمَیْنِ یَعْنِی الثَّانِیَ وَالثَّالِثَ قَدْ یَکُوْنُ مَذْکُوْرًا کَمَا مَرَّ (۳) وَقَدْ یَکُوْنُ غَیْرَ مَذْکُوْرٍ کَمَا یُقَالُ فِیْ عُرْضِ مَنْ یُؤْذِی الْمُسْلِمِیْنَ اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِنْ لِسَانِهٖ وَیَدِهٖ فَاِنَّهٗ کِنَایَةٌ عَنْ نَفْیِ صِفَةِ الْاِسْلَامِ عَنِ الْمُؤْذِیْ وَهُوَ غَیْرُ مَذْکُوْرٍ فِی الْکَلَامِ. (٤) وَاَمَّا الْقِسْمُ الْاَوَّلُ وَهُوَ مَا یَکُوْنُ الْمَطْلُوْبُ بِالْکِنَایَةِ نَفْسَ الصِّفَةِ وَتَکُوْنُ النِّسْبَةُ مُصَرَّحًا بِهَا فَلَا یَخْفٰی اَنَّ الْمَوْصُوْفَ بِهَا یَکُوْنُ مَذْکُوْرًا لَا مَحَالَةَ لَفْظًا اَوْ تَقْدِیْرًا (۵) وَقَوْلُهٗ فِیْ عُرْضِ مَنْ یُؤْذِیْ مَعْنَاهُ فِی التَّعْرِیْضِ بِهٖ یُقَالُ نَظَرْتُ اِلَیْهِ مِنْ عُرْضٍ بِالضَّمِّ اَیْ مِنْ جَانِبٍ وَنَاحِیَةٍ.

ترجمہ:۔ اگر تو کہے کہ یہاں چوتھی قسم ہے وہ یہ کہ مطلوب اس سے صفت اور نسبت دونوں ہوں؟ میں کہتا ہوں کہ نہیں ہے یہ ایک کنایہ بلکہ دو ہیں، ایک وہ جس سے مطلوب نفس صفت ہے وہ ہے کثرتِ رماد کا کنایہ ہونا مہمان نوازی سے، اور دوسرے سے مطلوب مہمان نوازی کی نسبت ہے زید کی طرف، اور وہ کر دینا ہے اس کو زید کے صحن میں تاکہ فائدہ دے وہ اس کے لیے ثبوت کا، اور موصوف ان دونوں قسموں میں یعنی ثانی وثالث میں کبھی مذکور ہوتا ہے جیسا کہ گذر چکا اور کبھی غیر مذکور ہوتا ہے جیسے کہا جائے اس شخص کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جو ایذا پہنچاتا ہے مسلمانوں کو "اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِنْ لِسَانِهٖ وَیَدِهٖ" یہ کنایہ ہے موذی سے صفتِ اسلام کی نفی سے اور وہ مذکور نہیں ہے کلام میں، اور بہر حال قسم اول، اور وہ وہ ہے کہ کنایہ سے مطلوب نفس صفت ہو اور نسبت کی تصریح کی گئی ہو پس مخفی نہیں کہ موصوف اس میں مذکور ہو گا لامحالہ خواہ لفظاً ہو یا تقدیراً، اور مصنفؒ کے قول "فِیْ عُرْضِ مَنْ یُؤْذِیْ" کا معنی ہے تعریض کرتے ہوئے اس پر، کہا جاتا ہے "نَظَرْتُ اِلَیْهِ مِنْ عُرْضٍ" ضمہ کے ساتھ، یعنی جانب اور کنارہ سے دیکھا۔

تشریح:۔ (۱) سابق میں مصنفؒ نے کہا تھا کہ کنایہ کی تین قسمیں ہیں، کنایہ از موصوف، کنایہ از صفت اور کنایہ از نسبت۔ معترض کہتا ہے کہ کنایہ کا تین میں انحصار باطل ہے کیونکہ ایک چوتھی قسم اور بھی ہے جس میں صفت اور نسبت دونوں سے کنایہ ہو جیسے ہمارا قول "کَثُرَ الرَّمَادُ فِیْ سَاحَةِ زَیْدٍ" صفت اور نسبت دونوں سے کنایہ ہے۔ شارحؒ نے اس اعتراض کو رد کیا ہے کہ یہ دو چیزوں (صفت

اورنسبت) سے ایک کنایہ نہیں ہے بلکہ یہ دوالگ الگ کنایہ ہیں، ایک سے مطلوب نفس صفت ہے اور وہ ہے کثرت رماد کا صفت مہمان نوازی سے کنایہ ہونا، اور دوسرا زید کی طرف مہمان نوازی کی نسبت سے کنایہ ہے، اور وہ ہے مہمان نوازی کا زید کے صحن میں قرار دینا تاکہ زید کے لیے مہمان نوازی کے اثبات کا فائدہ دے۔

(۲) مصنفؒ نے کنایہ از صفت اور کنایہ از نسبت میں سے ہر ایک کی دو قسمیں بنائی ہیں، یوں کہ ان میں سے ہر ایک کا موصوف کبھی مذکور ہوتا ہے اور کبھی محذوف ہوتا ہے۔ کنایہ از صفت میں ذکر موصوف کی مثال "زَیْدٌ طَوِیْلُ نِجَادُهٗ" ہے، جس میں زید موصوف مذکور ہے۔ اور کنایہ از نسبت میں ذکر موصوف کی مثال زیاد ابن الجم کا شعر "اِنَّ السَّمَاحَةَ وَالْمُرُوْءَةَ وَالنَّدٰی الخ" ہے جس میں موصوف ابن الحشرج مذکور ہے۔

(۳) اور کنایہ از نسبت میں حذف موصوف کی مثال نبی ﷺ کی حدیث "اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِنْ لِسَانِهٖ وَيَدِهٖ" (مسلمان تو وہ ہے کہ محفوظ ہوں دوسرے مسلمان اس کی زبان اور ہاتھ سے) ہے، جس میں کنایہ از نسبت کی صورت اس طرح ہے کہ ایک مردم آزار شخص کی طرف تعریض کرتے ہوئے کہا جائے کہ "اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ الخ" جس میں موصوف شخص کا ذکر کلام میں نہیں ہے اور کنایۃً اس کی طرف وصف اسلام کی نسبت کی نفی ہے اس لیے کہ حدیث مبارکہ میں اسلام کو غیر موذی اور غیر مضر شخص میں منحصر قرار دیا ہے، لہٰذا مضر شخص نسبت اسلام سے خالی ہوگا کیونکہ انحصار تب صحیح ہوگا کہ موذی اور مضر شخص سے اس کی نفی کی جائے۔

(۴) باقی مذکورہ دو قسموں میں سے دوسری قسم (جس میں کنایہ از نسبت ہو) میں تو یہ ظاہر ہے کہ اس کا موصوف کبھی مذکور ہوتا ہے اور کبھی محذوف ہوتا ہے کما مر۔ مگر ان دو قسموں میں سے پہلی قسم (جس میں کنایہ از صفت ہو) میں یہ ظاہر نہیں ہے کہ اس کا موصوف کبھی مذکور ہوتا ہے اور کبھی محذوف ہوتا ہے کیونکہ اس قسم کی پھر دو قسمیں ہیں (۱) ایک یہ کہ نسبت کی تصریح نہ ہو اسی حال میں جملہ کنایہ از صفت ہو جیسے "كَثُرَ الرَّمَادُ فِيْ هٰذِهِ السَّاحَةِ" جو مہمان نوازی سے کنایہ ہے، مگر صاحب صحن کے لیے مہمان نوازی کا ثبوت نہیں پایا جارہا ہے اور موصوف بھی کلام میں مذکور نہیں ہے۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ کلام میں نسبت پائی جارہی ہو اس صورت میں ذکر موصوف لفظاً یا تقدیراً ضروری ہے کیونکہ نسبت بغیر موصوف کے ممکن نہیں ہے۔ موصوف مذکور کی مثال "زَیْدٌ كَثِيْرُ الرَّمَادِ" ہے، اور موصوف مقدر کی مثال یہ کہ کسی سائل کے سوال "هَلْ زَيْدٌ كَرِيْمٌ" کے جواب میں "كَثِيْرُ الرَّمَادِ" کہا جائے جس میں موصوف (زید) مقدر ہے۔ حاصل یہ کہ کنایہ از صفت کی مذکورہ دو قسموں میں سے پہلی قسم کے بارے میں تو یہ کہنا صحیح ہے کہ اس کا موصوف کبھی مذکور اور کبھی محذوف ہوتا ہے مگر اس دوسری قسم کے بارے میں یہ کہنا درست نہیں ہے بلکہ اس میں تو موصوف لامحالہ مذکور ہوگا خواہ مذکور لفظاً ہو یا تقدیراً ہو۔

(۵) شارحؒ فرماتے ہیں کہ "عُرْضٌ" یہاں بمعنی تعریض ہے "فِيْ عُرْضِ مَنْ يُؤْذِيْ" کا معنی ہے "فِيْ تَعْرِيْضِ مَنْ يُؤْذِيْ"۔ کہا جاتا ہے "نَظَرْتُ اِلَيْهِ مِنْ عُرْضٍ" بمعنی "نَظَرْتُ اِلَيْهِ مِنْ جَانِبٍ وَنَاحِيَةٍ" کہ میں نے اسے جانب اور کنارے سے دیکھا۔

(۱) قَالَ السَّكَّاكِيُّ الْكِنَايَةُ تَتَفَاوَتُ اِلٰى تَعْرِيْضٍ وَتَلْوِيْحٍ وَرَمْزٍ وَاِيْمَاءٍ وَاِشَارَةٍ وَاِنَّمَا قَالَ تَتَفَاوَتُ وَلَمْ يَقُلْ تَنْقَسِمُ لِاَنَّ التَّعْرِيْضَ وَاَمْثَالَهٗ مِمَّا ذُكِرَ لَيْسَ مِنْ اَقْسَامِ الْكِنَايَةِ فَقَطْ بَلْ هُوَ اَعَمُّ كَذَا فِيْ شَرْحِ الْمِفْتَاحِ (۲) وَفِيْهِ نَظَرٌ (۳) وَالْاَقْرَبُ اَنَّهٗ قَالَ ذٰلِكَ لِاَنَّ هٰذِهِ الْاَقْسَامَ قَدْ تَتَدَاخَلُ وَتَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْاِعْتِبَارَاتِ مِنَ الْوُضُوْحِ وَالْخِفَاءِ وَقِلَّةِ الْوَسَائِطِ وَكَثْرَتِهَا.

ترجمہ:۔ کہا ہے سکاکی نے کہ کنایہ منقسم ہوتا ہے تعریض، تلویح، رمز، ایماء اور اشارہ کی طرف، اور بہر حال کہا ''تَتَفَاوَتُ'' اور نہ کہا ''تَنْقَسِمُ'' کیونکہ تعریض اور اس کی امثال جو ذکر کی گئیں وہ فقط اقسام کنایہ سے نہیں ہیں بلکہ وہ اعم ہیں اسی طرح شرح مفتاح میں ہے، اور اس میں نظر ہے اور اقرب یہ ہے کہ یہ کہا کیونکہ یہ اقسام کبھی ایک دوسرے میں داخل ہوتی ہیں اور مختلف ہوتی ہیں اختلاف اعتبارات یعنی وضوح، خفاء، قلت وسائط اور کثرت وسائط کے اعتبار سے۔

تشریح:۔ (۱) سکاکیؒ فرماتے ہیں کہ کنایہ متفاوت اور منقسم ہوتا ہے تعریض، تلویح، رمز اور اشارہ کی طرف۔ بظاہر یہاں پانچ الفاظ ذکر ہیں یعنی تعریض، تلویح، رمز، ایماء اور اشارہ۔ مگر چونکہ ایماء اور اشارہ دو الگ چیزیں نہیں ہیں بلکہ مرادف ہیں اس لیے حقیقت میں اقسام چار ہیں۔

علامہ سکاکیؒ نے کنایہ کے اقسام کے بارے میں کہا ہے ''تَتَفَاوَتُ'' کہ کنایہ ان اقسام کی طرف متفاوت ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ یہاں تو زیادہ واضح لفظ ''تَنْقَسِمُ'' ہے کہ کنایہ ان اقسام کی طرف منقسم ہوتا ہے، تو سکاکیؒ نے ''تَنْقَسِمُ'' کے بجائے ''تتفاوت'' کیوں کہا؟

علامہ قطب الدین شیرازیؒ نے مفتاح العلوم کی شرح میں اس کا جواب دیا ہے کہ لفظ ''تَنْقَسِمُ'' وہاں ذکر کیا جاتا ہے جہاں مقسم اور اقسام میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہو جیسا کہ کلمہ اسم، فعل اور حرف کی طرف تقسیم ہوا ہے۔ اور لفظ ''تَتَفَاوَتُ'' وہاں استعمال ہوتا ہے جہاں مقسم اور اقسام میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہو، چونکہ یہاں کنایہ کے اقسام اور کنایہ میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ کبھی کنایہ بھی ہوتا ہے اور تعریض بھی، اور کبھی کنایہ پایا جاتا ہے مثلاً تلویح کی شکل میں مگر تعریض نہیں پائی جاتی ہے، اور کبھی تعریض پائی جاتی ہے مثلاً تعریض مجاز کی شکل میں ہو مگر کنایہ نہیں پایا جاتا ہے۔ اس لیے ان اقسام کے بارے میں اس طرح نہیں کہا کہ ''تَنْقَسِمُ الْكِنَايَةُ اِلٰى تَعْرِيْضٍ وَتَلْوِيْحٍ الخ'' بلکہ ''تَتَفَاوَتُ اِلٰى تَعْرِيْضٍ وَتَلْوِيْحٍ الخ'' کہا۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ قطب الدین شیرازیؒ نے ''تَنْقَسِمُ'' کے بجائے ''تَتَفَاوَتُ'' ذکر کرنے کی جو وجہ ذکر کی ہے، وہ قابل اعتراض ہے۔ دو طرح سے قابل اعتراض ہے، ایک یہ کہ کلمہ ''تَتَفَاوَتُ'' جب ''اِلٰى'' کے ذریعہ متعدی ہو تو وہ بمعنی ''تَنْقَسِمُ'' ہوتا ہے، لہذا ''تَنْقَسِمُ'' اور ''تَتَفَاوَتُ'' میں کوئی فرق نہیں ہے اس لیے مذکورہ جواب درست نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ماقبل میں گذر چکا کہ قسم کا مقسم سے اخص ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ کبھی قسم اور مقسم میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے جیسے حیوان کی

دو قسمیں ہیں ابیض اور غیر ابیض۔ اور ابیض حیوان سے من وجہ عام ہے کیونکہ سفید کا غذ ابیض ہے حیوان نہیں ہے۔

(۳) شارحؒ فرماتے ہیں کہ سکاکی کا "تَنقَسِمُ" کے بجائے "تَتَفَاوَتُ" ذکر کرنے کی اقرب الی الحق وجہ یہ ہے کہ شی کے اقسام دو طرح ہیں۔ اقسام اعتباری اور اقسام حقیقی۔ اقسام حقیقی وہ ہیں جو آپس میں ایک دوسرے کے قسیم ہوں کہ ایک شی میں جمع نہ ہوسکتے ہوں جیسے کلمہ کے اقسام اسم فعل اور حرف آپس میں ایک دوسرے کے قسیم ہیں ایک شی میں جمع نہیں ہوسکتے ہیں۔ اور اقسام اعتباری وہ ہیں جن کے آپس میں اعتباری فرق ہو جو ایک شی میں بھی جمع ہوسکتے ہوں جیسے فوق اور تحت مکان کے اقسام ہیں اور ان میں اختلاف اعتباری ہے اس لیے ایک شی میں دونوں جمع ہوسکتے ہیں مثلاً تین منزلہ مکان کی درمیانی منزل اپنے ماتحت کے اعتبار سے فوق ہے اور اپنے مافوق کے اعتبار سے تحت ہے۔ پس کنایہ کے مذکورہ اقسام میں وضوح اور خفاء، قلتِ وسائط اور کثرتِ وسائط کے اعتبار سے فرق ہے، چونکہ یہ فرق اعتباری ہے لہذا یہ ایک شی میں جمع ہوسکتے ہیں اس لیے "تَتَفَاوَتُ" کہا "تَنقَسِمُ" نہیں کہا کیونکہ "تَنقَسِمُ" سے یہ وہم پیدا ہوتا کہ یہ اقسام حقیقی ہیں اور ان کے آپس میں تباین ہے ایک شی میں جمع نہیں ہوسکتے ہیں۔

(۱) وَالْمُنَاسِبُ لِلْعَرْضِيَّةِ التَّعْرِيْضُ اَیْ الْكِنَايَةُ اِذَا كَانَتْ عَرْضِيَّةً مَسُوْقَةً لِاَجْلِ مَوْصُوْفٍ غَيْرِ مَذْكُوْرٍ كَانَ الْمُنَاسِبُ اَنْ يُطْلَقَ عَلَيْهَا اسْمُ التَّعْرِيْضِ لِاَنَّهٗ اِمَالَةُ الْكَلَامِ اِلٰى عُرْضٍ يَدُلُّ عَلَى الْمَقْصُوْدِ (۲) يُقَالُ عَرَّضْتُ لِفُلَانٍ وَبِفُلَانٍ اِذَا قُلْتَ قَوْلًا لِغَيْرِهٖ وَاَنْتَ تَعْنِيْهِ فَكَاَنَّكَ اَشَرْتَ بِهٖ اِلٰى جَانِبٍ وَتُرِيْدُ جَانِبًا اٰخَرَ (۳) وَالْمُنَاسِبُ لِغَيْرِهَا اَیْ لِغَيْرِ الْعَرْضِيَّةِ اِنْ كَثُرَتِ الْوَسَائِطُ بَيْنَ اللَّازِمِ وَالْمَلْزُوْمِ كَمَا فِيْ كَثِيْرِ الرَّمَادِ وَجَبَانِ الْكَلْبِ وَمَهْزُوْلِ الْفَصِيْلِ التَّلْوِيْحُ لِاَنَّ التَّلْوِيْحَ هُوَ اَنْ تُشِيْرَ اِلٰى غَيْرِكَ مِنْ بُعْدٍ (۴) وَالْمُنَاسِبُ لِغَيْرِهَا اِنْ قَلَّتِ الْوَسَائِطُ مَعَ خَفَاءٍ فِي اللُّزُوْمِ كَعَرِيْضِ الْقَفَا وَعَرِيْضِ الْوِسَادَةِ الرَّمْزُ لِاَنَّ الرَّمْزَ اَنْ تُشِيْرَ اِلٰى قَرِيْبٍ مِنْكَ عَلٰى سَبِيْلِ الْخُفْيَةِ لِاَنَّ حَقِيْقَتَهُ الْاِشَارَةُ بِالشَّفَةِ اَوِ الْحَاجِبِ (۵) وَالْمُنَاسِبُ لِغَيْرِهَا اِنْ قَلَّتِ الْوَسَائِطُ بِلَا خَفَاءٍ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ شعر: اَوَمَا رَاَيْتَ الْمَجْدَ اَلْقٰى رَحْلَهٗ :: فِيْ اٰلِ طَلْحَةَ ثُمَّ لَمْ يَتَحَوَّلْ. الْاِيْمَاءُ وَالْاِشَارَةُ. (۶) ثُمَّ قَالَ السَّكَّاكِيُّ وَالتَّعْرِيْضُ قَدْ يَكُوْنُ مَجَازًا كَقَوْلِكَ اٰذَيْتَنِيْ فَسَتَعْرِفُ وَاَنْتَ تُرِيْدُ بِتَاءِ الْخِطَابِ اِنْسَانًا مَعَ الْمُخَاطَبِ دُوْنَهٗ اَیْ لَا تُرِيْدُ الْمُخَاطَبَ لِيَكُوْنَ اللَّفْظُ مُسْتَعْمَلًا فِيْ غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهٗ فَقَطْ فَيَكُوْنُ مَجَازًا وَاِنْ اَرَدْتَّهُمَا اَیِ الْمُخَاطَبَ وَالْاِنْسَانَ الْاٰخَرَ مَعَهٗ جَمِيْعًا كَانَ كِنَايَةً لِاَنَّكَ اَرَدْتَّ بِاللَّفْظِ الْمَعْنَى الْاَصْلِيَّ وَغَيْرَهٗ مَعًا، وَالْمَجَازُ يُنَافِيْ اِرَادَةَ الْمَعْنَى الْاَصْلِيِّ (۷) وَلَا بُدَّ فِيْهِمَا اَیْ فِي الصُّوْرَتَيْنِ مِنْ قَرِيْنَةٍ دَالَّةٍ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ فِي الصُّوْرَةِ الْاُوْلٰى هُوَ الْاِنْسَانُ الَّذِيْ مَعَ الْمُخَاطَبِ وَحْدَهٗ لِيَكُوْنَ مَجَازًا وَفِي الثَّانِيَةِ كِلَاهُمَا جَمِيْعًا لِيَكُوْنَ كِنَايَةً. (۸) وَتَحْقِيْقُ ذٰلِكَ اَنَّ قَوْلَكَ اٰذَيْتَنِيْ فَسَتَعْرِفُ كَلَامٌ دَالٌّ عَلٰى تَهْدِيْدِ الْمُخَاطَبِ بِسَبَبِ الْاِيْذَاءِ وَيَلْزَمُ مِنْهُ تَهْدِيْدُ كُلِّ مَنْ صَدَرَ عَنْهُ الْاِيْذَاءُ فَاِنِ اسْتَعْمَلْتَهٗ وَاَرَدْتَّ بِهٖ تَهْدِيْدَ الْمُخَاطَبِ وَغَيْرِهٖ مِنَ الْمُؤْذِيْنَ كَانَ كِنَايَةً وَاِنْ اَرَدْتَّ بِهٖ تَهْدِيْدَ غَيْرِ الْمُخَاطَبِ بِسَبَبِ الْاِيْذَاءِ لِعَلَاقَةِ اشْتِرَاكِهٖ لِلْمُخَاطَبِ فِي الْاِيْذَاءِ اِمَّا تَحْقِيْقًا وَاِمَّا فَرْضًا وَتَقْدِيْرًا مَعَ قَرِيْنَةٍ دَالَّةٍ عَلٰى عَدَمِ اِرَادَةِ الْمُخَاطَبِ كَانَ مَجَازًا۔

ترجمہ:۔ اور مناسبت عرضیت کے لیے تعریض ہے یعنی کنایہ جب ہو عرضیہ جو لایا گیا ہو موصوف غیر مذکور کے لیے تو مناسب ہے کہ اطلاق کیا جائے اس پر تعریض کا، کیونکہ تعریض مائل کرنا ہے کلام ایسی جانب جو مقصود پر دلالت کرے، کہا جاتا ہے "عَرَضْتُ لِفُلَانٍ وَبِفُلَانٍ" جب تو بات کہے ایک سے اور مراد لے دوسرا، گویا تو نے اشارہ کیا ایک جانب اور ارادہ کرے دوسری جانب کا، اور مناسب اس کے غیر کے لیے یعنی عرضیہ کے غیر کے لیے اگر کثیر ہوں وسائط لازم اور ملزوم کے درمیان جیسے کثیر الرماد، جبان الکلب اور مہزول الفصیل میں، تلویح ہے کیونکہ تلویح یہ ہے کہ تو اشارہ کرے غیر کی طرف دور سے، اور مناسب غیر کے لیے اگر کم ہوں وسائط لزوم میں خفاء کے ساتھ جیسے "عَرِيْضُ الْقَفَا" اور "عَرِيْضُ الْوِسَادَةِ" رمز ہے، کیونکہ رمز یہ ہے کہ تو اشارہ کرے اپنے قریب کی طرف خفیہ طور پر، کیونکہ اشارہ حقیقت میں ہونٹ یا بھوؤں سے ہوتا ہے، اور مناسب غیر عرضیہ کے لیے اگر وسائط کم ہوں بلا خفاء جیسے شعر "اَوَ مَا رَأَيْتَ الْمَجْدَ اَلْقٰى رَحْلَهُ: فِيْ آلِ طَلْحَةَ ثُمَّ لَمْ يَتَحَوَّلْ" ایماء اور اشارہ ہے، پھر کہا سکاکی نے کہ تعریض کبھی ہوتی ہے مجاز جیسے تیرا قول "اٰذَيْتَنِيْ فَسَتَعْرِفُ" اور تو ارادہ کرے تاءِ مخاطب کے ساتھ ایک اور انسان کا مخاطب کے ساتھ نہ کہ مخاطب کا یعنی تو مخاطب کا ارادہ نہ کرے تاکہ لفظ مستعمل ہو فقط غیر موضوع لہ میں، پس وہ مجاز ہو، اور اگر تو ارادہ کرے ان دونوں کا یعنی مخاطب اور اس کے ساتھ دوسرے انسان دونوں کا تو کنایہ ہوگا کیونکہ تو نے ارادہ کیا لفظ سے معنی اصلی اور غیر اصلی دونوں، اور مجاز منافی ہے معنی اصلی کے ارادہ کرنے کا، اور ضروری ہے ان دونوں میں یعنی دونوں صورتوں میں قرینہ جو دال ہو اس بات پر کہ مراد پہلی صورت میں وہ انسان ہے جو مخاطب کے ساتھ ہے تنہا تاکہ ہو جائے مجاز، اور ثانی میں دونوں مراد ہیں تاکہ ہو جائے کنایہ، اور تحقیق اس کی یہ ہے کہ تیرا قول "اٰذَيْتَنِيْ فَسَتَعْرِفُ" ایک کلام ہے جو دال ہے تخویفِ مخاطب پر ایذاء کے سبب سے، اور لازم آتی ہے اس سے تخویف ہر اس شخص کی جس سے صادر ہوا ایذاء، پس اگر تو نے استعمال کیا اس کو اور ارادہ کیا اس سے مخاطب یا غیر مخاطب موذیوں کی تخویف کا تو ہوگا کنایہ، اور اگر تو نے ارادہ کیا اس سے غیر مخاطب کی تخویف کا بسبب ایذاء علاقہ "اشتراک" کی بناء پر مخاطب کے ساتھ ایذاء میں تحقیقاً یا فرضاً و تقدیراً عدم ارادہ مخاطب پر دلالت کرنے والے قرینہ کے ساتھ تو یہ مجاز ہوگا۔

تشریح:۔ (۱) "وَالْمُنَاسِبُ لِلْعُرْضِيَّةِ الخ" علامہ سکاکی کا کلام ہے جس سے مقصود مذکورہ اقسام میں فرق اور تمیز کو بیان کرنا ہے اور ہر ایک قسم کی وجہ تسمیہ کو بیان کرنا ہے۔ فرماتے ہیں کہ مناسب یہی ہے کہ کنایہ عرضیہ پر تعریض کا اطلاق کیا جائے یعنی عرضیہ کا نام تعریض رکھا جائے۔ شارحؒ نے کنایہ عرضیہ کی تفسیر بیان کی ہے کہ عرضیہ وہ کنایہ ہے جو غیر مذکور موصوف کے لیے صفت ثابت کرنے کے لیے لایا گیا ہو، تو کنایہ عرضیہ پر تعریض کا اطلاق کرنا مناسب ہے کیونکہ تعریض کہتے ہیں کلام کو ایک ایسی جانب کی طرف مائل اور متوجہ کرنا جو جانب مقصود پر دلالت کر رہی ہو اور اس سے مقصود مفہوم ہو رہا ہو جیسے "اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِنْ لِسَانِهٖ وَيَدِهٖ" (مسلمان تو وہ ہے کہ محفوظ ہوں دوسرے مسلمان اس کی زبان اور ہاتھ سے) جس کا صریح معنی اسلام کو غیر موذی میں منحصر کرنا ہے، جس کے لیے موذی سے اسلام کی نفی لازم ہے اور یہی اس کا مقصودی اور معرض بہ معنی ہے۔ تو چونکہ کنایہ عرضیہ میں تعریض

کا معنی پایا جا رہا ہے اس لیے اسے تعریض کہنا مناسب ہے۔

(۲) شارح تعریض کا لغوی معنی بیان کرتے ہیں کہ "عَرَّضْتُ لِفُلَانٍ" (میں نے تعریض کی فلاں کے حال کو ظاہر کرنے کے لیے) اور "عَرَّضْتُ بِفُلَانٍ" (میں تعریض کی فلاں کے حال کو ظاہر کرنے کے سبب سے) اس وقت کہا جاتا ہے جب آپ ایک بات کہہ دیں اور اس کا ایک اصل معنی ہو، مگر آپ اس سے ایک اور شخص کی طرف تعریض کر کے اس کو مراد لیں، تو گویا آپ نے اشارہ ایک جانب کیا اور مراد دوسری جانب کو لے لیا۔

(۳) اور عرضیہ کے علاوہ دیگر اقسام میں اگر لازم وملزوم میں وسائط زیادہ ہوں جیسا کہ "فُلَانٌ كَثِيْرُ الرَّمَادِ" میں لازم وملزوم میں پانچ واسطے ہیں کما مر۔ اور "فُلَانٌ جَبَانُ الْكَلْبِ" (فلاں کا کتا بزدل ہے، مراد یہ ہے کہ فلاں سخی ہے) میں لازم وملزوم میں چار واسطے ہیں یعنی کتے کی عدم جرأت، کتے کا لوگوں کے ساتھ مانوس ہونا، لوگوں کی کثرت سے آمد ورفت، اور مہمانوں کی کثرت۔ اور "فُلَانٌ مَهْزُوْلُ الْفَصِيْلِ" (فلاں کی گائے کا بچھڑا لاغر ہے، مراد یہ ہے کہ فلاں سخی ہے) میں لازم وملزوم میں تین واسطے ہیں یعنی دودھ کا نہ ہونا، دودھ پینے والوں کی کثرت، اور مہمانوں کی کثرت۔ مناسب یہ ہے کہ اس قسم پر تلویح کا اطلاق کیا جائے یعنی اس کا نام تلویح رکھا جائے کیونکہ تلویح کہتے ہیں دور سے غیر کی طرف اشارہ کرنے کو، اور کثرتِ وسائط کی صورت میں بھی مقصود کا ادراک بعید ہوتا ہے اس لیے اسے تلویح کہنا مناسب ہے۔

(۴) اور اگر کنایہ عرضیہ کے علاوہ میں وسائط کم ہوں اور مستعمل فیہ معنی اور اصلی معنی کے درمیان لزوم میں تھوڑا سا خفاء بھی ہو جیسے "عَرِيْضُ الْقَفَا" (چوڑی گدی والا، مراد احمق ہے، لازم وملزوم میں کوئی واسطہ نہیں ہے) اور "عَرِيْضُ الْوِسَادَةِ" (چوڑے تکیہ والا، مراد احمق ہے، لازم وملزوم میں ایک واسطہ ہے کیونکہ عرض وسادہ مستلزم ہے عرض قفا کو اور وہ مستلزم ہے احمقیت کو) تو مناسب یہ ہے کہ اس قسم کنایہ پر رمز کا اطلاق کیا جائے یعنی اس کا نام رمز رکھا جائے کیونکہ رمز کہتے ہیں خفیہ طور پر اپنے قریب کی طرف اشارہ کرنے کو۔ خفیہ کی قید اس لیے لگائی کہ رمز کی حقیقت ہونٹوں یا بھووں سے اشارہ کرنا ہے اور ہونٹوں اور بھووں سے اخفاء کے قصد کے وقت اشارہ کیا جاتا ہے۔

(۵) اور اگر کنایہ عرضیہ کے علاوہ میں وسائط کم ہوں اور لازم وملزوم میں خفاء بھی نہ ہو جیسے بحتری شاعر کا شعر ہے "أَوَمَا رَأَيْتَ الْمَجْدَ أَلْقَى رَحْلَهُ :: فِيْ آلِ طَلْحَةَ ثُمَّ لَمْ يَتَحَوَّلِ" (کیا تو نے نہیں دیکھا بزرگی کو، کہ اس نے اپنا پڑاؤ ڈال دیا آل طلحہ میں، پھر اس سے منتقل نہیں ہوئی) جس میں قلت وسائط اور عدم خفاء اس لیے ہے کہ مجد اور بزرگی کی آل طلحہ میں پڑاؤ ڈالنا پھر وہاں سے پھر کر نہ جانا کنایہ ہے مجد اور بزرگی کا ان کے مکان میں موجود ہونے سے، اور ان کے مکان میں مجد اور بزرگی کا پایا جانا کنایہ ہے آل طلحہ کی طرف مجد اور بزرگی کی نسبت کرنے سے، اس طرح مجد کا ان کے مکان میں پڑاؤ ڈالنے اور ان کی طرف مجد کی نسبت میں ایک واسطہ ہے اور اس میں خفاء بھی نہیں، پس اس قسم پر ایماء اور اشارہ کا اطلاق مناسب ہے یعنی اس قسم کا نام ایماء اور اشارہ رکھنا چاہیے۔

(۶) مصنفؒ تعریض اور تلویح وغیرہ کے بیان سے فارغ ہو گئے اب ایک اور نکتہ سمجھانا چاہتے ہیں وہ یہ کہ جو کلام تعریض ہو وہ مجاز اور کنایہ بھی ہو سکتا ہے جیسے ''آذَیْتَنِیْ فَسَتَعْرِفُ '' (تُو نے مجھے اذیت دی ہے تو عنقریب تُو جان لوگے) یہ جملہ برائے تہدید ہے یعنی تو نے مجھے تکلیف پہنچائی تو اس کا انجام عنقریب جان لوگے۔ یہ کلام اس صورت میں تعریض ہوگا کہ تاء خطاب سے شخص مخاطب کا ارادہ نہ کیا جائے بلکہ اس کے مصاحب اور ساتھی کا ارادہ کیا جائے کیونکہ تعریض اسی کو کہتے ہیں کہ لفظ موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو اور ارادہ غیر موضوع لہ معنی کا کیا ہو۔

اور یہ جملہ مجاز اس صورت میں ہوگا کہ تاء خطاب سے مخاطب کے مصاحب شخص کا ارادہ کیا جائے مخاطب کا ارادہ نہ کیا جائے کیونکہ مجاز اسی کو کہتے ہیں کہ لفظ غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو اور اس وقت اس سے موضوع لہ کا ارادہ نہ کیا جا سکے۔ اور یہ جملہ کنایہ اس صورت میں ہوگا کہ تاء خطاب سے مخاطب اور اس کے مصاحب دونوں کا ارادہ کیا جائے کیونکہ کنایہ اسی کو کہتے ہیں کہ لفظ سے معنی حقیقی اور غیر حقیقی دونوں کا ارادہ کیا جائے، جبکہ مجاز میں صرف لازمی معنی مراد لیا جاتا ہے حقیقی اور اصلی معنی مراد نہیں لیا جا سکتا ہے۔

(۷) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ''آذَیْتَنِیْ فَسَتَعْرِفُ '' تعریض ہے اور یہ مجاز اور کنایہ بھی ہو سکتا ہے البتہ مجاز یا کنایہ ہونے کے لیے قرینہ ضروری ہے مثلاً مجاز ہونے کی صورت میں قرینہ پایا جائے کہ تاء خطاب سے صرف وہ انسان مراد ہے جو مخاطب کے ساتھ ہے خود مخاطب مراد نہیں مثلاً قرینہ یہ ہو کہ مخاطب متکلم کا دوست ہے اس لیے متکلم کی مراد اس کو دھمکی دینا نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھی کو دھمکی دینا مقصود ہے۔ اور کنایہ ہونے کی صورت میں قرینہ پایا جائے کہ تاء خطاب سے مخاطب اور اس کا ساتھی دونوں مراد ہیں مثلاً قرینہ یہ ہو کہ مخاطب اور اس کا ساتھی دونوں متکلم کے دشمن ہیں اس لیے متکلم دونوں کو دھمکی دینا چاہتا ہے۔

(۸) علامہ قطب الدین شیرازیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہاں مجاز اور کنایہ نہیں پایا جا رہا ہے بلکہ شبہ مجاز اور شبہ کنایہ ہے کیونکہ مجاز اور کنایہ میں سے ہر ایک میں لازم و ملزوم میں تلازم پایا جاتا ہے جبکہ مذکورہ مثال میں مخاطب (ملزوم) اور اس کے مصاحب (لازم) میں تلازم نہیں پایا جا رہا ہے کیونکہ دونوں میں علاقہ اخوّت اور ابوّت وغیرہ نہیں ہے اور علاقہ کے بغیر تلازم نہیں پایا جاتا ہے، پس کنایہ اور مجاز بھی نہ ہوگا، البتہ مخاطب کا متکلم کا دوست ہونا شبہ مجاز ہے اور مخاطب اور اس کے مصاحب کا متکلم کا دشمن ہونا شبہ کنایہ ہے۔

شارحؒ نے ''وَتَحْقِیْقُ ذٰلِکَ الخ '' سے علامہ شیرازیؒ کی اس رائے کو رد کر دیا ہے، کہ اس بحث کی تحقیق یہ ہے کہ ''آذَیْتَنِیْ فَسَتَعْرِفُ '' میں صرف تاء خطاب میں کنایہ یا مجاز نہیں ہے بلکہ مکمل مثال مجاز یا کنایہ ہے جس میں ملزوم اور لازم میں عرفی تلازم پایا جاتا ہے کیونکہ اس مکمل جملہ میں مخاطب کے لیے تہدید ہے جس سے عرف میں ہر اس شخص کے لیے تہدید سمجھی جاتی ہے جو تکلیف پہنچانے میں مخاطب کی طرح ہو کیونکہ سبب (یعنی ایذاء) مخاطب اور غیر مخاطب دونوں میں پایا جاتا ہے۔ پس اگر مخاطب اور مخاطب کے علاوہ دیگر ایذاء دینے والا دونوں (جو کہ لازم و ملزوم ہیں) کی تہدید کا ارادہ کیا جائے تو کنایہ ہوگا اور علاقہ لزوم عرفی ہوگا اور دونوں

مراد ہونے کا قرینہ مخاطب اور اس کے مصاحب کا متکلم کا دشمن ہونا ہے۔ اور اگر اس کلام سے تکلیف پہنچانے کی وجہ سے غیر مخاطب کی تہدید (جو کہ لازم ہے) کا ارادہ کیا جائے تو مجاز ہوگا اور علاقہ لزوم عرفی ہوگا کیونکہ غیر مخاطب تکلیف پہنچانے میں مخاطب کے ساتھ تحقیقاً (جہاں غیر مخاطب نے حقیقۃً متکلم کو تکلیف پہنچائی ہو) یا فرضاً وتقدیراً (جہاں غیر مخاطب نے متکلم کو واقعۃً تکلیف نہ پہنچائی ہو بلکہ ایذاء کو فرض کیا ہو) شریک ہے، اور حقیقی معنی سے قرینۂ مانعہ بھی پایا جائے جو کہ مخاطب کا دوست ہونا ہے، تو یہ مجاز ہوگا۔

(۱) **فصل** اَطْبَقَ الْبُلَغَاءُ عَلٰی اَنَّ الْمَجَازَ وَالْکِنَایَۃَ اَبْلَغُ مِنَ الْحَقِیْقَۃِ وَالتَّصْرِیْحِ لِاَنَّ الْاِنْتِقَالَ فِیْھِمَا مِنَ الْمَلْزُوْمِ اِلَی اللَّازِمِ فَھُوَ کَدَعْوَی الشَّیْئِ بِبَیِّنَۃٍ فَاِنَّ وُجُوْدَ الْمَلْزُوْمِ یَقْتَضِیْ وُجُوْدَ اللَّازِمِ لِاِمْتِنَاعِ اِنْفِکَاکِ الْمَلْزُوْمِ عَنْ لَازِمِہٖ (۲) وَاَطْبَقُوْا اَیْضًا عَلٰی اَنَّ الْاِسْتِعَارَۃَ التَّحْقِیْقِیَّۃَ وَالتَّمْثِیْلِیَّۃَ اَبْلَغُ مِنَ التَّشْبِیْہِ لِاَنَّہٗ نَوْعٌ مِنَ الْمَجَازِ وَقَدْ عُلِمَ اَنَّ الْمَجَازَ اَبْلَغُ مِنَ الْحَقِیْقَۃِ. (۳) وَلَیْسَ مَعْنٰی کَوْنِ کُلٍّ مِنَ الْمَجَازِ وَالْکِنَایَۃِ اَبْلَغَ اَنَّ شَیْئًا مِنْھُمَا یُوْجِبُ اَنْ یَّحْصُلَ فِی الْوَاقِعِ زِیَادَۃٌ فِی الْمَعْنٰی لَاتُوْجَدُ فِی الْحَقِیْقَۃِ وَالتَّصْرِیْحِ بَلِ الْمُرَادُ اَنَّہٗ یُفِیْدُ زِیَادَۃَ تَاکِیْدٍ لِلْاِثْبَاتِ وَیُفْھَمُ مِنَ الْاِسْتِعَارَۃِ اَنَّ الْوَصْفَ فِی الْمُشَبَّہِ بَالِغٌ حَدَّ الْکَمَالِ کَمَا فِی الْمُشَبَّہِ بِہٖ وَلَیْسَ بِقَاصِرٍ فِیْہِ کَمَا یُفْھَمُ مِنَ التَّشْبِیْہِ وَالْمَعْنٰی لَایَتَغَیَّرُ حَالُہٗ فِیْ نَفْسِہٖ بِاَنْ یُّعَبَّرَ عَنْہُ بِعِبَارَۃٍ اَبْلَغَ (۴) وَھٰذَا مُرَادُ الشَّیْخِ عَبْدِ الْقَاھِرِ بِقَوْلِہٖ لَیْسَتْ مَزِیَّۃُ قَوْلِنَا رَاَیْتُ اَسَدًا عَلٰی قَوْلِنَا رَاَیْتُ رَجُلًا ھُوَ وَالْاَسَدُ سَوَاءٌ فِی الشُّجَاعَۃِ اَنَّ الْاَوَّلَ اَفَادَ زِیَادَۃً فِیْ مُسَاوَاتِہٖ لِلْاَسَدِ فِی الشُّجَاعَۃِ لَمْ یُفِدْھَا الثَّانِیْ بَلِ الْفَضِیْلَۃُ ھِیَ اَنَّ الْاَوَّلَ اَفَادَ تَاکِیْدَ الْاِثْبَاتِ تِلْکَ الْمُسَاوَاۃِ لَمْ یُفِدْہُ الثَّانِیْ. وَاللّٰہُ اَعْلَمُ.

ترجمہ: فصل، متفق ہیں بلغاء اس پر کہ مجاز اور کنایہ ابلغ ہیں حقیقت اور تصریح سے کیونکہ انتقال ان دونوں میں ملزوم سے لازم کی طرف، پس یہ دعویٰ شیٔ مع دلیل کی طرح ہے، کیونکہ وجودِ ملزوم مقتضی ہے وجودِ لازم کو بسبب امتناع انفکاک ملزوم کے لازم سے، اور نیز متفق ہیں اس پر کہ استعارہ تحقیقیہ اور تمثیلیہ ابلغ ہیں تشبیہ سے کیونکہ وہ ایک نوع ہے مجاز کی، اور پہلے معلوم ہو چکا کہ مجاز ابلغ ہے حقیقت سے اور مجاز وکنایہ میں سے ہر ایک کے ابلغ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی واجب کرتا ہے کہ حاصل ہو واقع میں معنی میں ایسی زیادتی جو نہیں پائی جاتی ہے حقیقت اور تصریح میں، بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ فائدہ دیتا ہے اثبات کے لیے زیادتی تاکید کا، اور مفہوم ہوتا ہے استعارہ سے یہ کہ وصف مشبہ میں حدِ کمال کو پہنچا ہے جیسا کہ مشبہ بہ میں، اور نہیں کم اس میں جیسا کہ مفہوم ہوتا ہے تشبیہ سے، اور معنی کا حال فی نفسہ متغیر نہیں ہوتا ہے کہ تعبیر کی جائے اس سے بلیغ عبارت سے، اور یہی مراد ہے شیخ عبد القاہرؒ کی اپنے قول سے کہ حاصل نہیں ہے فضیلت ہمارے قول "رَاَیْتُ اَسَدًا" کو ہمارے قول "رَاَیْتُ رَجُلًا ھُوَ وَالْاَسَدُ سَوَاءٌ فِی الشُّجَاعَۃِ" پر کہ اول نے فائدہ دیا ایسی زیادتی کا مساوات میں اس کی اسد کے ساتھ شجاعت میں جو نہیں فائدہ دیا دوسری مثال نے، بلکہ فضیلت یوں ہے کہ پہلی مثال نے فائدہ دیا تاکید کا اس مساوات کے اثبات میں جو نہیں فائدہ دیا ثانی نے۔ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ۔

تشریح: (۱) مجاز اور کنایہ کے ابواب اختتام کو پہنچنے والے ہیں، یہ اس سلسلہ کی آخری فصل ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علم بلاغت کے

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ مجاز اور کنایہ مراد اور مقصود کو حقیقت اور تصریح سے زیادہ بہتر طریقہ پر بیان کرتے ہیں کیونکہ مجاز اور کنایہ میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال پایا جاتا ہے پس یہ دونوں گویا کہ مقصودِ متکلم کو دلیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں پس جب آپ "فُلَانٌ كَثِيْرُ الرَّمَادِ" کہہ دیں تو یہ ایسا ہے جیسا کہ آپ نے یوں کہا ہو کہ "فُلَانٌ كَرِيْمٌ لِاَنَّهٗ كَثِيْرُ الرَّمَادِ" کیونکہ ملزوم (کثرت رماد) تقاضا کرتا ہے لازم (کرم اور سخا) کے وجود کا اس لیے کہ ملزوم لازم سے جدا نہیں ہوتا ہے۔ جبکہ حقیقت اور تصریح میں فقط دعوی ہوتا ہے دلیل نہیں ہوتی ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ حکم کو دلیل سے ثابت کرنا بہتر ہے حکم کو بلا دلیل بیان کرنے سے۔ اسی طرح مجاز میں بھی اثبات حکم بادلیل ہوتا ہے مثلاً "زَيْدٌ ذُوالْيَدِ" سے اگر اس کا مجازی معنی (زید قدرت والا ہے) مراد ہو تو یہ ایسا ہے گویا کہ اس طرح کہا کہ "زَيْدٌ قَادِرٌ لِاَنَّهٗ ذُوالْيَدِ"۔ جبکہ اسی معنی کو بغیر مجاز بیان کرنے میں دلیل نہیں ہوتی ہے مثلاً اس طرح کہنا "زَيْدٌ قَادِرٌ" تو یہ دعوی بلا دلیل ہوگا۔

فائدہ:۔ مصنفؒ نے مطلقاً مجاز کو حقیقت سے بہتر کہا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ مجاز کی جس قسم میں علاقہ لزوم کا ہو وہ تو بے شک حقیقت سے بہتر ہے مگر جہاں ذکر مقید کا ہو اور مراد مطلق ہو جیسے "مِشْفَر" سے ہونٹ مراد لینا تو مجاز کی یہ قسم حقیقت سے بہتر نہیں ہے۔

(۲) اسی طرح اس پر بھی بلغاء کا اتفاق ہے کہ استعارہ تحقیقیہ اور تمثیلیہ میں تشبیہ سے زیادہ مبالغہ پایا جاتا ہے کیونکہ استعارہ مجاز کی ایک نوع ہے اور تشبیہ حقیقت کی نوع ہے اور سابق میں معلوم ہوا کہ مجاز حقیقت سے ابلغ ہوتا ہے، لہذا مجاز کی نوع بھی حقیقت سے ابلغ ہوگی، پس "زَيْدٌ كَالْاَسَدِ" سے "رَاَيْتُ اَسَدًا فِي الْحَمَّامِ" میں مبالغہ زیادہ ہوگا کیونکہ ثانی میں دعوی کے ساتھ دلیل بھی پائی جاتی ہے گویا یوں کہا "رَاَيْتُ شُجَاعًا فِي الْحَمَّامِ لِاَنَّهٗ اَسَدٌ"۔

(۳) شارحؒ نے اپنی اس عبارت میں مجاز، کنایہ اور استعارہ کا حقیقت، تصریح اور تشبیہ سے ابلغ ہونے کا مطلب بیان کیا ہے کہ ان کے ابلغ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں مبالغہ اور تاکید زیادہ پائی جاتی ہے یہ مطلب نہیں کہ ان میں سے ہر ایک ذات معنی میں کسی ایسی زیادتی کے حصول کو ثابت کرتا ہے جو زیادتی حقیقت اور تصریح کے معنی میں نہ پائی جاتی ہو۔ اور استعارہ میں مبالغہ کا مطلب یہ ہے کہ وجہ شبہ مشبہ میں بھی حدِ کمال کو پہنچی ہوئی ہے جیسا کہ مشبہ بہ میں حدِ کمال تک پہنچی ہوئی ہے، اور وجہ شبہ مشبہ میں قاصر نہیں ہے جیسا کہ تشبیہ میں وجہ شبہ مشبہ میں مشبہ بہ کی بہ نسبت قاصر رہتی ہے، مثلاً "رَاَيْتُ اَسَدًا يَرْمِيْ" میں رجل شجاع اور اسد میں وصف شجاعت میں مساوات جس تاکید اور مبالغہ کے ساتھ ثابت ہو رہی ہے اتنی تاکید اور مبالغہ تشبیہ کی صورت میں مثلاً "رَاَيْتُ زَيْدًا كَالْاَسَدِ" میں نہیں پائی جا رہی ہے۔

اور فی نفسہ معنی کی حالت تبدیل نہیں ہوتی ہے کہ اسے ہم ابلغ عبارت مثلاً مجاز اور کنایہ وغیرہ سے تعبیر کر لیں یعنی ذات معنی میں تغیر کے لیے معنی کو مجاز وغیرہ کے ساتھ تعبیر نہیں کیا جائے گا۔

(۴) شارحؒ کا مدعا یہ ہے کہ مجاز وغیرہ میں مبالغہ صرف تاکید کے اعتبار سے ہے معنی کی زیادتی کے اعتبار سے نہیں ہے۔ شارحؒ نے اپنے اس مدعا کو ثابت کرنے کے لیے شیخ عبد القاہر جرجانیؒ کے کلام کو استدلال میں پیش کیا ہے جس سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے کہ

مجاز وغیرہ میں مبالغہ صرف تاکید کے اعتبار سے ہے۔ شیخ فرماتے ہیں کہ "رَاَیْتُ اَسَدًا" (جو کہ استعارہ ہے) کو "رَاَیْتُ رَجُلًا هُوَ وَالْاَسَدُ سَوَاءٌ" (جو کہ تشبیہ ہے) پر کوئی برتری اس اعتبار سے حاصل نہیں ہے کہ قول اول رجل کا اسد کے ساتھ شجاعت میں مساوات پر زیادتی کا فائدہ دے اور قول ثانی اس زیادتی کا فائدہ نہ دے، بلکہ اول کو ثانی پر صرف تاکید کے اعتبار سے برتری حاصل ہے کہ پہلا کلام (استعارہ) رجل شجاع اور اسد کے درمیان شجاعت میں مساوات کی تاکید پر دلالت کرتا ہے گویا اصل کلام اس طرح ہے "رَاَیْتُ رَجُلًا شُجَاعًا لِاَنَّهٗ اَسَدٌ" جبکہ دوسرا کلام (تشبیہ) صرف مساوات فی الشجاعۃ پر دلالت کرتا ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا مطالب تو ہم نے اپنی سمجھ کے مطابق بیان کئے، باقی حقیقت حال کیا ہے؟ تو اسے ہر کسی سے زیادہ باری تعالیٰ جانتے ہیں۔

شارحؒ نے دوسرے فن کی تکمیل پر اللہ تعالیٰ کی لاتعداد نعمتوں پر اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کی ہے اور محسن اعظم حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ اور آپ ﷺ کے آل پر درود بھیجا ہے۔ بندہ بھی باری تعالیٰ کی لامحدود احسانات پر اللہ تعالیٰ کا شکر گزار ہے، اور اللہ تعالیٰ کے احسانات وانعامات کے دوام اور زیادتی کا امیدوار ہے وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى اَنْبِيَائِهٖ لَاسِيَّمَا خَاتَمِهِمْ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهٖ۔

اَلْفَنُّ الثَّالِثُ عِلْمُ الْبَدِیْعِ

فن ثالث علم بدیع کے بیان میں ہے

فصاحت وبلاغت سے متعلق تیسرا فن علم بدیع ہے،لغت میں بلانمونہ نئی چیز ایجاد کرنے کو بدیع کہتے ہیں،اور اصطلاح میں بدیع اس علم کو کہتے ہیں جس میں ان صنعتوں سے بحث کی جاتی ہے جو صنعتیں لفظا یا معنی یا دونوں کے حسن کا سبب ہوں،مصنفؒ نے اس طرح تعریف کی ہے کہ علم بدیع وہ علم ہے جس کے ذریعہ ان امور کی معرفت حاصل ہوتی ہے جو امور کلام کے اندر حسن پیدا کرتے ہیں مقتضی الحال کی مطابقت کی رعایت اور وضوح دلالت کی رعایت کے بعد۔اس علم کو بدیع کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص اپنے کلام میں محسنات بدیعیہ کی رعایت کرتا ہے تو گویا وہ اپنے کلام کو عجیب وغریب اور انوکھا بنا دیتا ہے۔

حسن کلام کی دو قسمیں ہیں،ذاتی اور عرضی۔حسن ذاتی علم معانی وبیان سے حاصل ہوتا ہے،اور حسن عرضی علم بدیع سے حاصل ہوتا ہے،اسی لیے مصنفؒ نے علم بدیع کو معانی اور بیان کے بعد ذکر کیا ہے،اور جس کلام میں حسن ذاتی نہ ہو اس میں حسن عرضی نہیں پایا جاسکتا ہے۔

علم بدیع کا موجد عبداللہ بن معتز عباسی ہے،جنہوں نے اپنی کتاب کی ابتداء میں لکھا ہے کہ ”ماجمع قبلي فنون البديع احدولاسبقني الى تأليفه مؤلف والفته في سنة اربع وسبعين ومائتين فمن احب ان يقتدى بناويقتصر على هذه فليفعل ومن اضاف من هذه المحاسن اوغيرهاشيئاًالى البديع وارتأى غيررأينافله اختياره“۔اور انہوں نے صرف سترہ محسنات بدیعیہ کو ایجاد کیا تھا۔پھر ان کے ہم عصر قدامہ بن جعفر نے ان سترہ پر تیرہ محسنات کا اضافہ کیا،اس طرح محسنات بدیعیہ تیس ہوگئے،پھر ابو ہلال عسکری نے سات محسنات کا اضافہ کیا،اور ابن رشیق قیروانی نے پینسٹھ (۶۵) اور شرف الدین تیفاشی نے ستر (۷۰) اور شیخ زکی الدین ابن ابی الاصبع نے نوے (۹۰) تک پہنچادیئے،اور بعض دیگر علماء نے تین سو بیس (۳۲۰) محسنات لفظیہ ومعنویہ کو ذکر کیا ہے۔ہمارے مصنفؒ نے محسنات معنوی کی تیس انواع اور لفظی کی سات انواع کو ذکر کیا ہے۔درمیان میں بعض انواع ملحقہ کو بھی ذکر کیا ہے۔

علم بدیع کو دو وجوہ سے فضیلت حاصل ہے،ایک یہ کہ اس کے قواعد کسی ایک زبان کے ساتھ خاص نہیں،بلکہ ہر زبان میں جاری ہوتے ہیں،دوسری وجہ یہ ہے کہ اس فن کے قواعد کا تعلق قرآن مجید کے ساتھ ہے،بلکہ اس فن کے قواعد کی معرفت کے بغیر بعض آیتوں کے معانی مبہم رہتے ہیں،مثلاً باری تعالی کا ارشاد ہے ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [سورۂ رحمٰن:۶] جس میں ”الشَّجَرُ“ تنہ دار درخت کو کہتے ہیں،اور ”النَّجْمُ“ کا ایک معنی ستارہ ہے،ظاہر ہے کہ اس معنی کی ”الشَّجَرُ“ کے ساتھ مناسبت نہیں ہے،پس ایہام بغیر تنہ کے بیلدار پودے کو کہتے ہیں۔

(۱) وَهُوَ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ وُجُوْهُ تَحْسِيْنِ الْكَلَامِ أَىْ يُتَصَوَّرُ مَعَانِيْهَا وَيُعْلَمُ اَعْدَادُهَا وَتَفَاصِيْلُهَا بِقَدْرِ الطَّاقَةِ (۲) وَالْمُرَادُ بِالْوُجُوْهِ مَا مَرَّ فِىْ قَوْلِهِ وَتَتْبَعُهَا وُجُوْهٌ أُخَرُ تُوْرِثُ الْكَلَامَ حُسْنًا (۳) وَقَوْلُهُ بَعْدَ رِعَايَةِ الْمُطَابَقَةِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَرِعَايَةِ وُضُوْحِ الدَّلَالَةِ أَىْ اَلْخُلُوُّ عَنِ التَّعْقِيْدِ الْمَعْنَوِىِّ إِشَارَةٌ إِلٰى أَنَّ هٰذِهِ الْوُجُوْهَ إِنَّمَا تُعَدُّ مُحَسِّنَةً لِلْكَلَامِ بَعْدَ رِعَايَةِ الْأَمْرَيْنِ وَالظَّرْفُ أَعْنِىْ قَوْلَهُ بَعْدَ رِعَايَةِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ تَحْسِيْنِ الْكَلَامِ (٤) وَهِىَ أَىْ وُجُوْهُ تَحْسِيْنِ الْكَلَامِ ضَرْبَانِ مَعْنَوِىٌّ أَىْ رَاجِعٌ إِلٰى تَحْسِيْنِ الْمَعْنٰى أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ وَإِنْ كَانَ قَدْ يُفِيْدُ بَعْضُهَا تَحْسِيْنَ اللَّفْظِ أَيْضًا وَلَفْظِىٌّ أَىْ رَاجِعٌ إِلٰى تَحْسِيْنِ اللَّفْظِ كَذٰلِكَ (٥) أَمَّا الْمَعْنَوِىُّ قَدَّمَهُ لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ الْأَصْلِىَّ وَالْغَرَضَ الْأَوَّلِىَّ هُوَ الْمَعَانِىْ وَالْأَلْفَاظُ تَوَابِعُ وَقَوَالِبُ لَهَا (٦) فَمِنْهُ الْمُطَابَقَةُ وَيُسَمَّى الطِّبَاقَ وَالتَّضَادَّ أَيْضًا وَهِىَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْمُتَضَادَّيْنِ أَىْ مَعْنَيَيْنِ مُتَقَابِلَيْنِ فِى الْجُمْلَةِ أَىْ يَكُوْنُ بَيْنَهُمَا تَقَابُلٌ وَتَنَافٍ وَلَوْ فِىْ بَعْضِ الصُّوَرِ سَوَاءٌ كَانَ التَّقَابُلُ حَقِيْقِيًّا أَوْ اِعْتِبَارِيًّا وَسَوَاءٌ كَانَ تَقَابُلَ التَّضَادِّ أَوْ تَقَابُلَ الْإِيْجَابِ وَالسَّلْبِ أَوْ تَقَابُلَ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ أَوْ تَقَابُلَ التَّضَايُفِ أَوْ مَا يُشْبِهُ شَيْئًا مِنْ ذٰلِكَ (٧) وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ الْجَمْعُ بِلَفْظَيْنِ مِنْ نَوْعٍ وَاحِدٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْكَلِمَةِ اِسْمَيْنِ نَحْوُ وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُوْدٌ (٨) أَوْ فِعْلَيْنِ نَحْوُ يُحْيِىْ وَيُمِيْتُ أَوْ حَرْفَيْنِ نَحْوُ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ فَإِنَّ فِى اللَّامِ مَعْنَى الْاِنْتِفَاعِ وَفِىْ عَلٰى مَعْنَى التَّضَرُّرِ أَىْ لَا يَنْتَفِعُ بِطَاعَتِهَا وَلَا يَتَضَرَّرُ بِمَعْصِيَتِهَا غَيْرُهَا (٩) أَوْ مِنْ نَوْعَيْنِ نَحْوُ أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ فَإِنَّهُ قَدِ اعْتُبِرَ فِى الْإِحْيَاءِ مَعْنَى الْحَيٰوةِ وَالْمَوْتُ وَالْحَيٰوةُ مِمَّا يَتَقَابَلَانِ وَقَدْ دَلَّ عَلَى الْأَوَّلِ بِالْإِسْمِ وَعَلَى الثَّانِىْ بِالْفِعْلِ.

ترجمه:۔ اورعلم بدیع وہ علم ہے جس سے معلوم ہوں کلام کی خوبی کے طریقے، یعنی ان کے معانی کا تصور اور بقدر بشری قوت ان کے اعداد اور تفاصیل کا علم حاصل ہو، اور وجوہ سے مراد وہ ہے جس کا ذکر گذر چکا مصنفؒ کے قول "وَتَتْبَعُهَا وُجُوْهٌ أُخَرُ تُوْرِثُ الْكَلَامَ حُسْنًا" میں، اور مصنفؒ کے قول "بَعْدَ رِعَايَةِ الْمُطَابَقَةِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَرِعَايَةِ وُضُوْحِ الدَّلَالَةِ" یعنی تعقید معنوی سے خالی ہونے کے بعد سے اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ ان وجوہ کو مُحسّنات کلام شمار کیا جائے گا مذکورہ دو امور کی رعایت کے بعد، اور ظرف یعنی "بَعْدَ رِعَايَةِ" متعلق ہے مصنفؒ کے قول "تَحْسِيْنِ الْكَلَامِ" کے ساتھ، اور وہ یعنی تحسین کلام کے طریقے دو قسم پر ہیں، معنوی، یعنی جو راجع ہوں معنی کی طرف اولاً و بالذات، اگرچہ فائدہ دیتے ہیں ان میں سے بعض تحسین لفظ کا بھی، اور لفظی، یعنی جو راجع ہوں لفظ کی طرف اسی طرح، بہرحال معنوی، مقدم کیا معنوی کو، کیونکہ مقصود اصلی اور غرض اولی وہ معانی ہیں، اور الفاظ توابع اور قوالب ہیں معانی کے، پس ان میں سے ایک مطابقہ ہے جس کو طباق اور تضاد بھی کہتے ہیں، اور وہ جمع کرنا ہے دو متضادین کا یعنی فی الجملہ دو متقابل معانی کو جمع کرنا ہے، یعنی ان دونوں میں تقابل اور منافات ہو اگرچہ بعض صورتوں میں ہو، خواہ تقابل حقیقی ہو یا اعتباری ہو، اور عام ہے کہ تقابل تضاد ہو یا تقابل ایجاب و سلب یا تقابل عدم و ملکہ یا تقابل تضایف اور یا ان میں سے کسی ایک کے مشابہ ہو، اور یہ ہوتا ہے دو لفظوں کو جمع

کرنے سے انواع کلمہ میں سے ایک نوع سے، خواہ دونوں اسم ہوں "وَتَحْسَبُهُمْ اَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُوْدٌ" یا دونوں فعل ہوں جیسے "يُحْيِيْ وَيُمِيْتُ" یا دونوں حرف ہوں جیسے "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" کیونکہ لام میں انتفاع کا معنی ہے اور علی میں ضرر کا، یعنی نفع حاصل نہیں کرتا ایک نفس کی طاعت سے اور نہ نقصان اٹھاتا ہے ایک نفس کی معصیت سے دوسرا نفس، یا دو نوعوں سے جیسے "اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنَاهُ" کیونکہ اعتبار کیا گیا ہے احیاء میں حیوۃ اور موت کے معنی کا، اور حیوۃ ان دونوں کو قبول کرتا ہے، اور دلالت کرائی گئی ہے اول پر اسم سے اور ثانی پر فعل سے۔

تشریح:۔(۱) یہاں سے مصنفؒ علم بدیع کی تعریف بیان کر رہے ہیں کہ علم بدیع وہ علم ہے جس کے ذریعہ ان امور کی معرفت حاصل ہوتی ہے جو امور کلام کے اندر حسن پیدا کرتے ہیں مقتضی الحال کی مطابقت کی رعایت اور وضوح دلالت کی رعایت کے بعد۔ واضح رہے کہ علم سے یہاں ملکہ مراد ہے کیونکہ ملکہ ہی وجوہ تحسین کلام کی معرفت کا آلہ ہے یعنی وجوہِ تحسین کے معانی کا تصور اور ان کی تعداد اور تفاصیل کی تصدیق انسانی طاقت کے مطابق اسی ملکہ سے حاصل ہوتی ہیں۔

ف:۔ شارحؒ نے "يُعْرَفُ" کی تفسیر "يُتَصَوَّرُ" سے کر کے اس طرف اشارہ کیا کہ معرفت سے مطلق ادراک مراد ہے جو وجوہ تحسین کے معانی کے تصور اور ان کی تعداد اور تفصیلات کی تصدیق دونوں کو شامل ہے۔ لفظ "وُجُوْهٌ" بمعنی "طُرُق" وجہ کی جمع ہے جس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ وجوہِ تحسین متعدد ہیں۔ شارحؒ نے "بِقَدْرِ الطَّاقَةِ" سے اشارہ کیا کہ ان کی کوئی متعین تعداد نہیں ہے بلکہ ہر انسان اپنی خداداد طاقت اور ذوق کے ذریعہ ان میں اضافہ کر سکتا ہے۔

(۲) اور "وُجُوْهُ تَحْسِيْنِ الْكَلَامِ" میں اضافت عہدی ہے معہود وہ وجوہ ہیں جن کا مصنفؒ نے مقدمہ میں اپنی اس عبارت "وَتَتْبَعُهَا وُجُوْهٌ اُخَرُ تُوْرِثُ الْكَلَامَ حُسْنًا" میں ذکر کیا تھا۔

(۳) "بَعْدَ رِعَايَةِ الْمُطَابَقَةِ" سے کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا مراد ہے جو علم معانی سے معلوم ہوتا ہے۔ اور "وَوُضُوْحِ الدَّلَالَةِ" عطف ہے "الْمُطَابَقَةِ" پر یعنی وجوہ تحسین کا اعتبار وضوح دلالت کی رعایت کے بعد ہوتا ہے، وہ وضوح دلالت جو علم بیان سے معلوم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے شارحؒ نے وضوح دلالت کی تفسیر "اَلْخُلُوْعَنِ التَّعْقِيْدِ الْمَعْنَوِيِّ" سے کی ہے کہ کلام معنی پر واضح طور پر دلالت کرے، تعقیدِ معنوی سے خالی ہو۔ حاصل یہ کہ وجوہ تحسین کلام میں حسن دو امروں کی رعایت کے بعد پیدا کرتی ہیں، ایک یہ کہ کلام مقتضی الحال کے مطابق ہو، جو علم معانی سے معلوم ہوتا ہے، دوسرا وضوح دلالت ہے جو علم بیان سے معلوم ہوتا ہے۔ اور "بَعْدَ رِعَايَةِ" مضاف با مضاف الیہ ملکر ظرف لغو ہے "تَحْسِيْنِ الْكَلَامِ" کے ساتھ متعلق ہے یعنی وجوہ تحسین سے کلام میں حسن مقتضی الحال کی مطابقت اور وضوح دلالت کی رعایت کے بعد پیدا ہوتا ہے۔

(۴) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کلام کی تحسین کی وُجوہ (طُرُق) دو قسم پر ہیں۔ معنوی اور لفظی۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ "مَعْنَوِيّ" میں یاء نسبتی ہے یعنی وجوہ تحسین معنی، اور محسنات معنوی وہ ہیں جو اولاً و بالذات معنی کے اندر حسن پیدا کرتے

ہوں۔ اگر چہ بعض اوقات محسنات معنویہ لفظ کے اندر بھی حسن پیدا کرتے ہیں، مگر لفظ میں حسن ثانیاً وبالتبع پیدا کرتے ہیں۔ اسی طرح ''لَفْظِی'' میں بھی یاء نسبتی ہے یعنی وجوہ تحسین لفظ، اس سے بھی مراد یہ ہے کہ اولاً وبالذات یہ وجوہ لفظ میں حسن پیدا کرتی ہیں، اگر چہ بعض اوقات معنی میں بھی ثانیاً وبالتبع حسن پیدا کرتی ہیں۔

ف:۔ محسنات معنویہ اور لفظیہ چونکہ ذوقی امور ہیں، مصنفؒ نے تیس معنوی اور سات لفظی وجوہ تحسین ذکر کی ہیں۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ وجوہ تحسین ان سینتیس میں منحصر ہیں بلکہ یہ ''مشت نمونہ از خروار'' ہے۔ تیس محسنات معنویہ کے نام یہ ہیں ''مطابقت، مراعات النظیر، ارصاد، مشاکلت، مزاوجت، عکس وتبدیل، رجوع، توریہ، استخدام، لف ونشر، جمع، تفریق، تقسیم، جمع وتفریق، جمع وتقسیم، جمع وتفریق وتقسیم، تجرید، مبالغہ، مذہب کلامی، حسن تعلیل، تفریع، تاکید المدح، تاکید الذم، استتباع، ادماج، توجیہ، ہزل، تجاہل عارف، قول بموجب، اطراد۔

(۵) سوال یہ ہے کہ مصنفؒ نے کیوں محسنات معنویہ کو محسنات لفظیہ سے پہلے ذکر کیا ہے؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ ہر کلام میں مقصود معنی ہوتا ہے نہ کہ لفظ، اگر معنی منظور نظر نہ ہو تو لفظ کی ضرورت نہ ہو گی، اور ایک عاقل متکلم پہلے معنی کا تصور کرتا ہے پھر اس معنی کو الفاظ کے قالب میں ڈال دیتا ہے، لہٰذا لفظ تابع اور معنی کے لیے قالب ہے، معنی متبوع ہے، اس لیے مصنفؒ نے محسنات معنویہ کو پہلے ذکر کیا ہے۔

(٦) محسنات بدیعیہ معنویہ میں سے ایک صنعت مطابقت ہے، مطابقت بمعنی موافقت ہے صاحب مفتاح فرماتے ہیں کہ مطابقت ماخوذ ہے ''طَابَقَ الْفَرَسُ'' سے جب وہ پچھلا قدم اپنے اگلے قدم کی جگہ رکھ دے۔ مطابقت کو صنعت طباق اور تضاد بھی کہتے ہیں کیونکہ اس میں دو متضاد معانی جو جمع کیا جاتا ہے۔ صنعت مطابقت کی تعریف یہ ہے کہ ایک کلام میں دو متضاد معنوں کو جمع کر دیا جائے۔ مصنفؒ نے متضادین کی تفسیر ''مَعْنَيَيْنِ مُتَقَابِلَيْنِ فِي الْجُمْلَةِ'' سے اس لیے کی ہے کہ متضادین سے بظاہر مفہوم ہوتا ہے کہ دو ایسے وجودی امور ہوں جو دونوں ایک محل پر وارد ہوں اور دونوں میں بہت زیادہ بعد ہو جیسے سواد اور بیاض۔ حالانکہ یہاں یہ معنی مراد نہیں ہے بلکہ ایسے دو امور مراد ہیں جن میں فی الجملہ بعض صورتوں میں تقابل اور منافات ہو اگر چہ دیگر بعض صورتوں میں تقابل نہ ہو، خواہ تقابل حقیقی ہو یا اعتباری ہو۔ تقابل اعتباری یہ ہے کہ معتبر کے اعتبار سے ہو اگر چہ واقع میں نہ ہو جیسے احیاء (زندہ کرنا) اور اماتت (مارنا) جو باری تعالیٰ کی صفت خلق سے عبارت ہیں، اگر خلق کا تعلق حیات سے ہو تو احیاء ہے اور اگر اس کا تعلق موت سے ہو تو اماتت ہے۔ اور تقابل حقیقی یہ ہے کہ دو چیزوں کا ایک محل میں ایک جہت سے ایک ہی وقت میں مجتمع ہونا ممتنع ہو۔ پھر تقابل حقیقی عام ہے کہ تقابل تضاد ہو، تقابل ایجاب والسلب ہو، تقابل عدم والملکہ ہو یا تقابل تضایف ہو، یا جو ان مذکورہ اقسام کا مشابہ ہو یعنی جس سے کسی نہ کسی درجہ میں منافات مفہوم ہوتا ہو جیسے باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ [سورۂ نوح: ۲۵] (ڈبائے گئے پھر ڈالے گئے آگ میں) میں غرق مستلزم ہے پانی کو جس میں غالباً برودت پائی جاتی ہے اور نار مستلزم ہے حرارت کو، اور برودت وحرارت میں تقابل ہے۔

ف:۔ دو متقابل چیزیں یا تو دونوں وجودی ہوں گی یعنی سلب ان کے مفہوم میں داخل نہ ہوگا، اور یا دونوں وجودی نہ ہوں گی۔ پہلی صورت میں دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کا تعقل ثانی کے تعقل پر موقوف ہوگا یا نہیں، اول دو میں تقابل تضائف ہے جیسے ابوۃ اور بنوۃ۔ اور دوسری دو میں تقابل تضاد ہے جیسے حرکت اور سکون۔ اور اگر دونوں وجودی نہ ہوں بلکہ ایک وجودی ہو اور دوسری عدمی ہو تو پھر عدمی میں ایک ایسے محل کا اعتبار ہوگا جو وجودی کو قبول کرے یا نہ ہوگا۔ اول دو میں تقابل عدم اور ملکہ ہے جیسے عمی اور بصر، اور دوسری دو میں تقابل سلب اور ایجاب ہے جیسے وجود اور سلب وجود۔

(۷) صنعت طباق کبھی کلمہ کی تین انواع (اسم، فعل اور حرف) میں سے ایک نوع کے دو لفظوں میں پائی جاتی ہے جس کو طباق مجانس کہتے ہیں، اور کبھی دو مختلف انواع میں پائی جاتی ہے جس کو طباق غیر مجانس کہتے ہیں۔ ایک نوع کے دو اسموں میں صنعت طباق پائی جانے کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ﴿وَتَحْسَبُهُمْ اَيْقَاظًا وَّهُمْ رُقُوْدٌ﴾ [سورۂ کہف: ۱۸] (اور تو سمجھے کہ وہ جاگے ہیں، اور وہ سور ہے ہیں) ہے۔ جس میں ''اَيْقَاظ'' جمع ہے ''يَقِظٌ'' کی بمعنی بیدار۔ اور ''رُقُوْدٌ'' جمع ہے ''رَاقِد'' کی بمعنی سویا ہوا۔ جس میں تقابل تضاد ہے اور دونوں اسم ہیں۔

(۸) اور دو فعلوں میں صنعت طباق پائی جانے کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ﴿اِذْ قَالَ اِبْرَاهِيْمُ رَبِّيَ الَّذِيْ يُحْيِيْ وَيُمِيْتُ﴾ [سورۂ بقرہ: ۲۵۸] (جب کہا ابراہیم نے: میرا رب وہ ہے جو زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے) ہے۔ جس میں ''يُحْيِيْ'' اور ''يُمِيْتُ'' میں اعتباری تقابل ہے کما مر۔ اور دونوں فعل ہیں۔ اور دو حرفوں میں صنعت طباق کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [سورۂ بقرہ: ۲۸۶] (اسی کو ملتا ہے جو اس نے کمایا اور اسی پر پڑتا ہے جو اس نے کیا) ہے۔ جس میں لام نفع اور ''عَلٰى'' ضرر کا معنی رکھتا ہے، دونوں میں تقابل تضاد ہے اور دونوں حرف ہیں۔ یعنی نفس کی طاعت سے غیر کو فائدہ نہیں پہنچتا ہے اور نفس کی معصیت سے غیر کو نقصان نہیں پہنچتا ہے بلکہ طاعت میں نفس کا اپنا فائدہ ہے اور معصیت میں نفس کا اپنا نقصان ہے۔

(۹) طباق کی دوسری قسم یعنی طباق غیر مجانس (جو کلمہ کے دو مختلف انواع کے دو لفظوں میں پائی جاتی ہے) کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ﴿اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنٰهُ﴾ [سورۂ انعام: ۱۲۲] (بھلا ایک شخص جو کہ مردہ تھا پھر ہم نے اس کو زندہ کر دیا) ہے۔ جس میں احیاء کے اندر حیاۃ کا اعتبار کیا گیا ہے اور موت و حیاۃ میں تقابل ہے، اول (موت) کو اسم کے ساتھ تعبیر کیا ہے اور ثانی (حیاۃ) کو فعل کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔

فائدہ:۔ طباق غیر مجانس تین صورتوں کو شامل ہے یعنی اسم و فعل، اسم و حرف اور فعل و حرف۔ مگر کلام فصیح میں صرف اسم اور فعل کا اجتماع پایا جاتا ہے، اس لیے مصنفؒ نے بقیہ دو صورتوں کی مثالیں ذکر نہیں کی ہے۔

☆ ☆ ☆

(۱) وَهُوَ اَیْ اَلطِّبَاقُ ضَرْبَانِ طِبَاقُ الْاِیْجَابِ كَمَا مَرَّ وَطِبَاقُ السَّلْبِ وَهُوَ اَنْ يُّجْمَعَ بَيْنَ فِعْلَیْ مَصْدَرٍ وَاحِدٍ اَحَدُهُمَا مُثْبَتٌ وَالْاٰخَرُ مَنْفِیٌّ اَوْ اَحَدُهُمَا اَمْرٌ وَالْاٰخَرُ نَهْیٌ فَالْاَوَّلُ نَحْوُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ يَعْلَمُوْنَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَ الثَّانِیْ نَحْوُ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ. (۲) وَمِنَ الطِّبَاقِ مَا سَمَّاهُ بَعْضُهُمْ تَدْبِيْجًا مِنْ دَبَّجَ الْمَطَرُ الْاَرْضَ زَيَّنَهَا وَفَسَّرَهُ بِاَنْ يُّذْكَرَ فِیْ مَعْنًی مِّنَ الْمَدْحِ وَغَيْرِهِ اَلْوَانٌ لِقَصْدِ الْكِنَايَةِ اَوِ التَّوْرِيَةِ (۳) وَاَرَادَ بِالْاَلْوَانِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ بِقَرِيْنَةِ الْاَمْثِلَةِ (۴) فَتَدْبِيْجُ الْكِنَايَةِ نَحْوُ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: تَرَدّٰی مِنْ تَرَدَّيْتُ الثَّوْبَ اَخَذْتُهٗ رِدَاءً ثِيَابَ الْمَوْتِ حُمْرًا فَمَا اَتٰی :: لَهَا اَیْ لِتِلْكَ الثِّيَابِ اللَّيْلُ اِلَّا وَهِیَ مِنْ سُنْدُسٍ خُضْرٍ. يَعْنِیْ اِرْتَدٰی الثِّيَابَ الْمُلَطَّخَةَ بِالدَّمِ فَلَمْ يَنْقَضِ يَوْمُ قَتْلِهٖ وَلَمْ يَدْخُلْ فِیْ لَيْلَتِهٖ اِلَّا وَقَدْ صَارَتِ الثِّيَابُ مِنْ سُنْدُسٍ خُضْرٍ مِّنْ ثِيَابِ الْجَنَّةِ فَقَدْ جَمَعَ بَيْنَ الْحُمْرَةِ وَالْخُضْرَةِ وَقَصَدَ بِالْاَوَّلِ الْكِنَايَةَ عَنِ الْقَتْلِ وَبِالثَّانِیْ الْكِنَايَةَ عَنْ دُخُوْلِ الْجَنَّةِ. (۵) وَتَدْبِيْجُ التَّوْرِيَةِ كَقَوْلِ الْحَرِيْرِیِّ. فَمُذْ اَغْبَرَّ الْعَيْشُ الْاَخْضَرُ :: وَازْوَرَّ الْمَحْبُوْبُ الْاَصْفَرُ :: اِسْوَدَّ يَوْمِیْ الْاَبْيَضُ :: وَابْيَضَّ فَوْدِی الْاَسْوَدُ حَتّٰی رَثٰی لِیَ الْعَدُوُّ الْاَزْرَقُ :: فَيَا حَبَّذَا الْمَوْتُ الْاَحْمَرُ. فَالْمَعْنَی الْقَرِيْبُ لِلْمَحْبُوْبِ الْاَصْفَرِ اِنْسَانٌ لَهٗ صُفْرَةٌ وَالْبَعِيْدُ الذَّهَبُ وَهُوَ الْمُرَادُ هٰهُنَا فَيَكُوْنُ تَوْرِيَةً (۶) وَجَمْعُ الْاَلْوَانِ لِقَصْدِ التَّوْرِيَةِ لَا يَقْتَضِیْ اَنْ يَّكُوْنَ فِیْ كُلِّ لَوْنٍ تَوْرِيَةٌ كَمَا تَوَهَّمَهُ الْبَعْضُ.

ترجمه:۔ اور وہ یعنی طباق دو قسم پر ہے، طباق ایجاب جیسا کہ گذر چکا، اور طباق سلب، اور وہ یہ کہ جمع کیا جائے ایک مصدر کے دو فعلوں کو، دونوں میں سے ایک مثبت اور دوسرا منفی ہو یا دونوں میں سے ایک امر ہو اور دوسرا نہی ہو، پس اول جیسے "وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ يَعْلَمُوْنَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا" اور ثانی جیسے "فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ"۔ اور طباق کی ایک قسم وہ ہے جس کو موسوم کیا ہے بعض نے تدبیج کے ساتھ، تدبیج ماخوذ ہے "دَبَّجَ الْمَطَرُ الْاَرْضَ" سے بمعنی بارش نے زمین کو مزین کر دیا ہے، اور اس کی تفسیر کی ہے اس طرح کہ ذکر کیا جائے مدح وغیرہ میں سے کسی معنی میں رنگوں کا کنایہ یا توریہ کے قصد سے، اور ارادہ کیا ہے الوان سے ایک سے زیادہ کا مثالوں کے قرینہ سے، پس تدبیج کنایہ جیسے شعر "تَرَدّٰی ثِيَابَ الْمَوْتِ حُمْرًا فَمَا اَتٰی :: لَهَا اللَّيْلُ اِلَّا وَهِیَ مِنْ سُنْدُسٍ خُضْرٍ"۔ "تَرَدّٰی" ماخوذ ہے "تَرَدَّيْتُ الثَّوْبَ" سے یعنی میں نے کپڑے کو چادر بنا دیا، "لَهَا" کی ضمیر ثیاب لیل کی طرف راجع ہے، یعنی اس نے خون آلود کپڑے پہن لیے، پس ابھی اس کے قتل کا دن تمام نہ ہوا تھا اور داخل نہیں ہوا تھا اس کی رات میں مگر ہو گئے اس کے کپڑے جنت کے لباس میں سے سبز سندس، پس شاعر نے جمع کر دیا ہے حمرۃ اور خضرۃ کو اور قصد کیا ہے اول سے قتل سے کنایہ کا اور ثانی سے دخول جنت کے کنایہ کا۔ اور تدبیج توریہ جیسے حریری کا قول "فَمُذْ اَغْبَرَّ الْعَيْشُ الْاَخْضَرُ :: وَازْوَرَّ الْمَحْبُوْبُ الْاَصْفَرُ :: اِسْوَدَّ يَوْمِیْ الْاَبْيَضُ :: وَابْيَضَّ فَوْدِی الْاَسْوَدُ حَتّٰی رَثٰی لِیَ الْعَدُوُّ الْاَزْرَقُ :: فَيَا حَبَّذَا الْمَوْتُ الْاَحْمَرُ" پس قریبی معنی محبوب اصفر کا وہ انسان ہے جس کے لیے زردی ہو، اور بعیدی معنی سونا ہے، اور یہی مراد ہے یہاں، پس یہ توریہ ہے

،اور رنگوں کو جمع کرنا بقصدِ توریہ تقاضا نہیں کرتا ہے کہ ہر ایک رنگ میں توریہ ہو جیسا کہ گمان کیا ہے بعض لوگوں نے۔

تشریح:۔ (۱) طباق ایک اور تقسیم کی رُو سے دو قسم پر ہے، طباق ایجاب اور طباق سلب۔ طباق ایجاب دو موجب لفظوں کے تقابل کو کہتے ہیں جیسا کہ ایقاظ اور رقود دو موجب متقابل الفاظ ہیں۔ اور طباق سلب یہ ہے کہ ایک مصدر کے دو افعال میں تقابل ہو، دونوں میں سے ایک مثبت دوسرا منفی ہو جیسے ارشادِ باری تعالیٰ ہے ﴿وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا﴾ [سورۂ روم: ۶، ۷] (لیکن بہت لوگ نہیں جانتے، جانتے ہیں اُوپر اُوپر دنیا کے جینے کو) جس میں "لَا يَعْلَمُونَ" اور "يَعْلَمُونَ" میں تقابل ہے دونوں کا مصدر ایک ہے اور اول منفی ثانی مثبت ہے۔ اور یا ایک مصدر کے دو فعلوں میں سے ایک امر دوسرا نہی ہو جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ﴾ [سورۂ مائدہ: ۴۴] (سو تم نہ ڈرو لوگوں سے، اور مجھ سے ڈرو) جس میں "فَلَا تَخْشَوْا" اور "وَاخْشَوْنِ" میں تقابل ہے دونوں کا مصدر ایک ہے اول نہی ہے اور ثانی امر ہے۔

(۲) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صنعتِ طباق کی ایک قسم اور ہے، جس کو طباق تدبیج کہتے ہیں۔ تدبیج لغت میں مزین کرنے کے معنی میں ہے "دَبَّجَ الْمَطَرُ الْأَرْضَ" (بارش نے زمین کو مزین کر دیا) سے ماخوذ ہے۔ اور علم بدیع کی اصطلاح میں تدبیج یہ ہے کہ کسی معنی یعنی مدح، ہجو یا مرثیہ میں بقصدِ کنایہ یا بقصدِ توریہ رنگ ذکر کیے جائیں۔ کنایہ سے مراد یہ ہے کہ حقیقی معنی مراد نہ ہو بلکہ حقیقی معنی کا لازم مراد ہو، باوجود اس کے کہ حقیقی معنی مراد لینا بھی جائز ہے جیسے "زَيْدٌ كَثِيرُ الرَّمَادِ" بمعنی زید سخی ہے۔ اور توریہ سے مراد یہ ہے کہ لفظ کا قریب معنی چھوڑ کر بعید معنی مراد لیا جائے۔

(۳) تعریف میں لفظ "أَلْوَان" جمع ہے مراد اس سے مافوق الواحد ہے، لہٰذا اگر کسی کلام میں صرف دو رنگ ذکر ہوں تو بھی اسے تدبیج کہا جائے گا، جمع سے مافوق الواحد مراد ہونے پر قرینہ آنے والی مثال ہے جس میں صرف دو رنگ ذکر ہیں۔ اور "بِقَصْدِ الْكِنَايَةِ وَالتَّوْرِيَةِ" سے احتراز ہے اس صورت سے جس میں الوان بقصدِ حقیقت ذکر ہوں کیونکہ اس صورت میں یہ محسنات میں سے نہ ہوگا۔

(۴) چونکہ تدبیج کی دو قسمیں ہیں، تدبیج کنایہ اور تدبیج توریہ۔ اس لیے وضاحت کے لیے دو مثالوں کی ضرورت ہے۔ تدبیج کنایہ کی مثال ابو تمام کا شعر ہے جو انہوں نے ابونہشل محمد بن حمید کے مرثیہ میں پڑھا ہے جس وقت کہ اس کو شہید کر دیا گیا۔ شعر "تَرَدّٰى ثِيَابَ الْمَوْتِ حُمْرًا فَمَا أَتٰى: لَهَا اللَّيْلُ إِلَّا وَهِيَ مِنْ سُنْدُسٍ خُضْرٍ" (پہن لیے اس نے موت کے سرخ کپڑے، پس نہیں آئی ان کپڑوں پر رات مگر وہ سبز باریک ریشم کے ہوئے) مطلب یہ ہے کہ ابونہشل نے خون سے لت پت کپڑے پہن لیے یعنی شہید ہو گئے تو ان کی شہادت کا دن ابھی گذرا ہی نہ تھا اور وہ دن ابھی رات میں داخل ہی نہیں ہوا تھا کہ وہ کپڑے جنت کے کپڑوں میں سے سبز رنگ ریشم کے کپڑے ہو گئے۔ مذکورہ شعر میں دو رنگوں (سرخ اور سبز) کو جمع کیا ہے، جن میں سے اول (سرخ رنگ) کنایہ ہے خون سے اور ثانی (سبز رنگ) کنایہ ہے جنت میں داخل ہونے سے۔ اور "تَرَدّٰى" ماخوذ ہے "تَرَدَّيْتُ الثَّوْبَ" سے یعنی میں کپڑے

کو چادر بنادیا۔

(۵) اور تدبیج توریہ کی مثال ابو محمد قاسم بن علی حریری کا قول ہے "فَمُذْ اغْبَرَّ الْعَيْشُ الْاَخْضَرُ :: وَازْوَرَّ الْمَحْبُوْبُ الْاَصْفَرُ :: اِسْوَدَّ يَوْمِي الْاَبْيَضُ :: وَابْيَضَّ فَوْدِي الْاَسْوَدُ حَتّٰى رَثّٰى لِيَ الْعَدُوُّ الْاَزْرَقُ :: فَيَاحَبَّذَا الْمَوْتُ الْاَحْمَرُ" (پس جب غبار آلود ہوگئی سرسبز زندگی، اور دور ہوگیا زرد محبوب، تو سیاہ ہوگیا میرا سفید دن، اور سفید ہوگئیں میری سفید زلفیں، یہاں تک کہ ترس کھانے لگا مجھ پر خالص دشمن، پس کس قدر اچھی ہے سرخ موت) علامہ حریری کے مذکورہ قول میں "اَلْمَحْبُوْبُ الْاَصْفَرُ" کے اندر تدبیج توریہ ہے کیونکہ محبوب اصفر کا قریبی معنی وہ انسان ہے کہ مصائب اور پریشانیوں کی وجہ سے اس کا رنگ زرد پڑ گیا ہو۔ اور اس کا بعیدی معنی سونا ہے کیونکہ سونے کا رنگ بھی زرد ہوتا ہے یہاں یہی معنی مراد ہے۔ علامہ حریری نے قریبی معنی کو چھوڑ کر بعیدی معنی مراد لیا ہے اس لیے یہ تدبیج توریہ ہے۔ علامہ حریری نے اپنے کلام میں سات الوان کو ذکر کیا ہے یعنی اغبرار، اخضرار، اصفرار، اسوداد، ابیضاض، زرقہ اور حمرت۔ جن میں سے اصفرار میں توریہ ہے اور باقی میں کنایہ ہے۔

(٦) شارحؒ فرماتے ہیں کہ کئی الوان کو بقصد توریہ جمع کرنا اس بات کو واجب نہیں کرتا ہے کہ ہر ایک لون میں توریہ ہو بلکہ جائز ہے کہ بعض میں توریہ ہو اور بعض میں کنایہ ہو جیسا کہ علامہ حریری کے قول میں صرف "اَلْمَحْبُوْبُ الْاَصْفَرُ" میں توریہ ہے۔ بعض حضرات کا جو یہ خیال ہے کہ سب میں توریہ یا سب میں کنایہ ہونا ضروری ہے تو ان کا یہ خیال فاسد ہے۔

(١) وَيَلْحَقُ بِهٖ اَیْ بِالطِّبَاقِ شَيْئَانِ اَحَدُهُمَا اَلْجَمْعُ بَيْنَ مَعْنَيَيْنِ يَتَعَلَّقُ اَحَدُهُمَا مَايُقَابِلُ الْاٰخَرَ نَوْعَ تَعَلُّقٍ مِثْلَ السَّبَبِيَّةِ وَاللُّزُوْمِ نَحْوُ اَشِدَّاءُ عَلَی الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ فَاِنَّ الرَّحْمَةَ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ مُقَابَلَةً لِلشِّدَّةِ لٰكِنَّهَا مُسَبَّبَةٌ عَنِ اللِّيْنِ الَّذِیْ هُوَ ضِدُّ الشِّدَّةِ، (٢) وَالثَّانِیْ اَلْجَمْعُ بَيْنَ مَعْنَيَيْنِ غَيْرِ مُتَقَابِلَيْنِ عُبِّرَ عَنْهُمَا بِلَفْظَيْنِ يَتَقَابَلُ مَعْنَاهُمَا الْحَقِيْقِيَّانِ نَحْوُ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: لَاتَعْجَبِیْ يَاسَلْمُ مِنْ رَجُلٍ :: يُرِيْدُ نَفْسَهٗ ضَحِكَ الْمَشِيْبُ بِرَاْسِهٖ اَیْ ظَهَرَ ظُهُوْرًا تَامًّا فَبَكٰی ذٰلِكَ الرَّجُلُ فَظُهُوْرُ الْمَشِيْبِ لَايُقَابِلُ الْبُكَاءَ اِلَّا اَنَّهٗ قَدْ عُبِّرَ عَنْهُ بِالضَّحِكِ الَّذِیْ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِیْ مُقَابِلٌ لِلْبُكَاءِ وَيُسَمَّی الثَّانِیْ اِيْهَامَ التَّضَادِ لِاَنَّ الْمَعْنَيَيْنِ ذُكِرَا بِلَفْظَيْنِ يُوْهِمَانِ بِالتَّضَادِ نَظْرًا اِلَی الظَّاهِرِ.

ترجمہ:۔ اور ملحق ہیں طباق کے ساتھ دو چیزیں، ایک ان دو میں سے جمع کرنا ہے دو ایسے معانی کا کہ ان میں سے ایک کا تعلق ہو دوسرے کے مقابل کے ساتھ ایک طرح کا تعلق مثلاً سببیت یا لزوم کا تعلق، جیسے "اَشِدَّاءُ عَلَی الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ" کیونکہ رحمت اگرچہ مقابل نہیں ہے شدت کا لیکن وہ مسبب ہے لین سے اور وہ ضد ہے شدت کی، اور ثانی جمع کرنا ہے دو ایسے غیر متقابل معانی کو جن سے تعبیر کی گئی ہو ایسے دو لفظوں کے ساتھ کہ متقابل ہوں ان کے حقیقی معانی، جیسے شعر "لَاتَعْجَبِیْ يَاسَلْمُ مِنْ رَجُلٍ" مراد خود شاعر ہے، "ضَحِكَ الْمَشِيْبُ بِرَاْسِهٖ" یعنی ظاہر ہوگیا کامل طور پر "فَبَكٰی" یعنی رو یا وہ شخص، پس بڑھاپے کا ظہور مقابل نہیں ہے بکاء کا مگر اس سے تعبیر کی گئی ہے اس ضحک سے جس کا حقیقی معنی مقابل ہے بکاء کا، اور نام رکھا جاتا ہے ثانی کا ایہام

التضاد کیونکہ دونوں معانی کو ایسے دولفظوں سے ذکر کیا جو تضاد کا وہم پیدا کرتے ہیں ظاہر کو دیکھ کر۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ طباق کی اقسام کے بیان سے فارغ ہوگئے، اب یہاں سے ملحقات طباق کو بیان کرنا چاہتے ہیں، دوطرح کے کلمات ملحق بطباق ہیں، پہلی قسم کا کوئی خاص نام نہیں ہے اور دوسری قسم کو ایہام التضاد کہتے ہیں۔ ملحق بطباق کی پہلی قسم یہ ہے کہ دو ایسے معانی کو جمع کردیا جائے کہ جن کے آپس میں تو تقابل نہ ہو، لیکن ان میں سے ایک کا تعلق ایسے معنی کے ساتھ ہو جو معنی اس دوسرے معنی کے مقابل ہو اور وہ تعلق خواہ سبب و مسبب کا ہو یا لازم و ملزوم کا ہو جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿اَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [سورۂ فتح:۲۹] (سخت ہیں دشمنوں پر، نرم دل ہیں آپس میں) جس میں شدت اور رحمت کو جمع کردیا ہے، جن میں تقابل نہیں ہے کیونکہ رحمت شدید بھی ہوسکتی ہے۔ لیکن رحمت کے لیے لین (نرمی) سبب ہے کیونکہ لین انسان میں ایک قلبی کیفیت کا نام ہے جو انعطاف اور مہربانی کا تقاضا کرتی ہے لہذا لین سبب اور رحمت مسبب ہے۔ پس شدت اور لین میں تو طباق ہے مگر شدت اور لین کے سبب یعنی رحمت میں طباق نہیں ہے بلکہ یہ ملحق بطباق ہے۔

(۲) دوسری قسم جو ملحق بطباق ہے یہ ہے کہ دو ایسے معانی کو جمع کردیا جائے جن کے درمیان تقابل نہ ہو لیکن ان معنوں کو تعبیر ایسے دولفظوں سے کیا جائے جن کے حقیقی معنی میں تقابل ہو جیسے "لَا تَعْجَبِیْ يَاسَلْمُ مِنْ رَجُلٍ:: ضَحِکَ الْمَشِيْبُ بِرَأْسِهِ فَبَكَى" (تو تعجب نہ کر اے سلمٰی ایسے شخص پر کہ ہنس پڑا بڑھاپا اس کے سر پر تو وہ رو پڑا) جس میں دو معانی کو جمع کردیا ہے یعنی بڑھاپے کا ظاہر ہونا اور رونا، اور ان دونوں معانی میں کوئی تقابل نہیں ہے، لیکن بڑھاپے کے ظاہر ہونے کو ضحک کے لفظ سے تعبیر کیا ہے جس کا حقیقی معنی ہنسنا ہے جو بکاء (رونے) کے مقابل ہے، یعنی یہاں جو معنی مقصود (مجازی معنی) ہے اس مقصودی معنی کے اعتبار سے تضاد نہیں ہے البتہ ان دو معانی کو دو ایسے لفظوں سے ذکر کیا ہے جو بظاہر ان کے حقیقی معانی (ہنسنا اور رونا) کے اعتبار سے مخاطب کے ذہن میں تضاد کا وہم پیدا کرتے ہیں۔ مذکورہ شعر میں لفظ "رَجُل" سے خود شاعر مراد ہے، اور بڑھاپے کا اس کے سر پر رونے کا مطلب یہ ہے کہ بڑھاپا کامل طور پر اس کے سر پر ظاہر ہوگیا جس سے شاعر رو پڑا۔ اس دوسری قسم کو ایہام التضاد کہتے ہیں کیونکہ اس میں دو ایسے معانی کو ذکر کیا جاتا ہے جو بظاہر مخاطب کے ذہن میں تضاد کا وہم پیدا کرتے ہیں۔

(۱) وَدَخَلَ فِيْهِ اَیْ فِی الطِّبَاقِ بِالتَّفْسِيْرِ الَّذِیْ سَبَقَ مَا يُخْتَصُّ بِاسْمِ الْمُقَابَلَةِ وَاِنْ جَعَلَهُ السَّكَّاكِیُّ وَغَيْرُهُ قِسْمًا بِرَأْسِهِ مِنَ الْمُحَسِّنَاتِ الْمَعْنَوِيَّةِ وَهِیَ اَنْ يُؤْتٰى بِمَعْنَيَيْنِ مُتَوَافِقَيْنِ اَوْ اَكْثَرَ ثُمَّ يُؤْتٰى بِمَا يُقَابِلُ ذٰلِكَ الْمَذْكُوْرَ مِنَ الْمَعْنَيَيْنِ الْمُتَوَافِقَيْنِ اَوِ الْمَعَانِی الْمُتَوَافِقَةِ عَلَى التَّرْتِيْبِ فَيَدْخُلُ فِی الطِّبَاقِ لِاَنَّهٗ جَمْعٌ بَيْنَ مَعْنَيَيْنِ مُتَقَابِلَيْنِ فِی الْجُمْلَةِ (۲) وَالْمُرَادُ بِالتَّوَافُقِ خِلَافُ التَّقَابُلِ حَتّٰى لَا يُشْتَرَطَ اَنْ يَكُوْنَا مُتَنَاسِبَيْنِ اَوْ مُتَمَاثِلَيْنِ (۳) فَمُقَابَلَةُ الْاِثْنَيْنِ بِالْاِثْنَيْنِ نَحْوُ فَلْيَضْحَكُوْا قَلِيْلًا وَلْيَبْكُوْا كَثِيْرًا اَتٰى بِالضَّحِكِ وَالْقِلَّةِ الْمُتَوَافِقَيْنِ ثُمَّ بِالْبُكَاءِ وَالْكَثْرَةِ الْمُتَقَابِلَيْنِ لَهُمَا وَمُقَابَلَةُ الثَّلَاثَةِ نَحْوُ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: مَا اَحْسَنَ الدِّيْنَ وَالدُّنْيَا اِذَا اجْتَمَعَا: وَاَقْبَحَ الْكُفْرَ وَالْاِفْلَاسَ بِالرَّجُلِ. اَتٰى بِالْحُسْنِ وَالدِّيْنِ وَالْغِنٰى ثُمَّ بِمَا يُقَابِلُهَا مِنَ الْقُبْحِ وَالْكُفْرِ وَالْاِفْلَاسِ عَلَى التَّرْتِيْبِ (٤) وَمُقَابَلَةُ الْاَرْبَعَةِ بِالْاَرْبَعَةِ نَحْوُ فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰى وَاتَّقٰى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰى فَسَنُيَسِّرُهٗ لِلْيُسْرٰى وَاَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنٰى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنٰى فَسَنُيَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰى (۵) وَالتَّقَابُلُ بَيْنَ الْجَمِيْعِ ظَاهِرٌ اِلَّا بَيْنَ الْاِتِّقَاءِ وَالْاِسْتِغْنَاءِ فَبَيَّنَهٗ بِقَوْلِهٖ وَالْمُرَادُ بِاسْتَغْنٰى اَنَّهٗ زَهِدَ فِيْمَا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى كَاَنَّهٗ مُسْتَغْنٍ عَنْهُ اَیْ عَمَّا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى فَلَمْ يَتَّقِ اَوِ الْمُرَادُ بِاسْتَغْنٰى بِاسْتَغْنٰى بِشَهَوَاتِ الدُّنْيَا عَنْ نَعِيْمِ الْجَنَّةِ فَلَمْ يَتَّقِ فَيَكُوْنُ الْاِسْتِغْنَاءُ مُسْتَلْزِمًا لِعَدَمِ الْاِتِّقَاءِ وَهُوَ مُقَابِلٌ لِلْاِتِّقَاءِ فَيَكُوْنُ هٰذَا مِنْ قَبِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ، (٦) وَزَادَ السَّكَّاكِیُّ فِیْ تَعْرِيْفِ الْمُقَابَلَةِ قَيْدًا اٰخَرَ حَيْثُ قَالَ هِیَ اَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ مُتَوَافِقَيْنِ اَوْ اَكْثَرَ وَبَيْنَ ضِدَّيْهِمَا وَاِذَا شُرِطَ هٰهُنَا اَیْ فِيْمَا بَيْنَ الْمُتَوَافِقَيْنِ اَوِ الْمُتَوَافِقَاتِ اَمْرٌ شُرِطَ ثَمَّةَ اَیْ فِيْمَا بَيْنَ ضِدَّيْهِمَا اَوْ اَضْدَادِهِمَا ضِدُّهٗ اَیْ ضِدُّ ذٰلِكَ الْاَمْرِ كَهَاتَيْنِ الْاٰيَتَيْنِ فَاِنَّهٗ لَمَّا جَعَلَ التَّيْسِيْرَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْاِعْطَاءِ وَالْاِتِّقَاءِ وَالتَّصْدِيْقِ جَعَلَ ضِدَّهٗ اَیْ ضِدَّ التَّيْسِيْرِ وَهُوَ التَّعْسِيْرُ الْمُعَبَّرُ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ فَسَنُيَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰى مُشْتَرَكًا بَيْنَ اَضْدَادِهَا وَهِیَ الْبُخْلُ وَالْاِسْتِغْنَاءُ وَالتَّكْذِيْبُ فَعَلٰى هٰذَا لَا يَكُوْنُ قَوْلُهٗ مَا اَحْسَنَ الدِّيْنَ وَالدُّنْيَا مِنَ الْمُقَابَلَةِ لِاَنَّهٗ اشْتَرَطَ فِی الدِّيْنِ وَالدُّنْيَا الْاِجْتِمَاعَ وَلَمْ يَشْتَرِطْ فِی الْكُفْرِ وَالْاِفْلَاسِ ضِدَّهٗ.

ترجمہ:۔ اور داخل ہوگیا اس میں یعنی طباق میں اس تفسیر کے مطابق جو گذر چکی، وہ جو خاص کیا جاتا ہے مقابلہ کے نام سے، اگر چہ مانا ہے اس کو سکاکی وغیرہ نے مستقل قسم محسنات معنویہ میں سے، اور وہ یہ کہ لایا جائے دو متوافق معانی یا زیادہ، پھر لایا جائے ایسے دو معانی جو مقابل ہوں مذکورہ دو یا زیادہ متوافق معانی کے اسی ترتیب پر، پس یہ داخل ہے طباق میں کیونکہ جمع کیا ہے دو فی الجملہ متقابل معانی کو، اور توافق سے مراد خلاف تقابل ہے حتی کہ یہ شرط نہیں ہے کہ ہوں دونوں متناسب یا متماثل، پس مقابل دو کا دو کے ساتھ جیسے "فَلْيَضْحَكُوْا قَلِيْلًا وَلْيَبْكُوْا كَثِيْرًا" لایا ہے ضحک اور قلت کو جو کہ دونوں متوافق ہیں، پھر بکاء اور کثرت کو جو ان دو کے مقابل ہیں، اور مقابلہ تین کا تین کے ساتھ جیسے شعر "مَا اَحْسَنَ الدِّيْنَ وَالدُّنْيَا اِذَا اجْتَمَعَا: وَاَقْبَحَ الْكُفْرَ وَالْاِفْلَاسَ بِالرَّجُلِ" لایا ہے حسن، دین اور غنی، پھر ان کے مقابل قبح، کفر اور افلاس کو اسی ترتیب سے، اور مقابلہ چار کا چار کے ساتھ جیسے "فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰى وَاتَّقٰى وَصَدَّقَ

بِالْحُسْنٰی فَسَنُیَسِّرُہٗ لِلْیُسْرٰی وَاَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنٰی وَکَذَّبَ بِالْحُسْنٰی فَسَنُیَسِّرُہٗ لِلْعُسْرٰی" اور تقابل ان سب میں ظاہر ہے
مگر اتقاء اور استغناء میں، پس اس کو مصنفؒ نے بیان کیا ہے اپنے اس قول سے کہ مراد استغناء سے یہ کہ اس نے بے پرواہی اختیار کی اس سے
جو اللہ تعالیٰ پاس ہے گویا کہ وہ مستغنی ہے اس سے یعنی ان نعمتوں سے جو اللہ تعالیٰ کے پاس ہیں، پس وہ خدا سے نہ ڈرا، یا مراد استغناء سے
مشغول ہونا ہے دنیا کی شہوتوں کے ساتھ جنت کی نعمتوں سے، پس نہیں ڈرا۔ پس استغناء مستلزم ہوگا عدم اتقاء کو، اور عدم اتقاء مقابل ہے اتقاء
کا، پس ہوگا یہ باری تعالیٰ کے اس ارشاد "اَشِدَّاءُ عَلَی الْکُفَّارِ رُحَمَاءُ بَیْنَھُمْ" کے قبیل سے۔ اور زیادہ کیا ہے سکاکیؒ نے مقابلہ کی تعریف
میں ایک اور قید کو کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ مقابلہ یہ ہے کہ جمع کیا جائے دو یا زیادہ متوافق چیزوں کو اور ان کی ضدوں کو، اور جب شرط کر لی
یہاں ایک امر کی تو شرط کی وہاں اس کی ضد کی یعنی اس امر کی ضد کی، جیسے ان دو آیتوں میں، کیونکہ جب تیسیر کو مشترک قرار دیا اعطاء، اتقاء
اور تصدیق کے درمیان تو کر دیا اس کی ضد یعنی تیسیر کی ضد جو کہ تعسیر ہے جس سے تعبیر کی گئی ہے اپنے قول "فَسَنُیَسِّرُہٗ لِلْعُسْرٰی" کے ساتھ
مشترک ان کی اضداد کے درمیان اور وہ بخل، استغناء اور تکذیب ہے، اس شرط کی وجہ سے نہ ہوگا شعر "مَا اَحْسَنَ الدِّیْنَ وَالدُّنْیَا" مقابلہ
کیونکہ شاعر نے شرط لگائی ہے دین اور دنیا کے اجتماع کی، اور شرط نہیں لگائی ہے کفر اور افلاس میں اس کی ضد کی۔

تشــــریــــح :۔(۱) محسنات معنویہ میں سے ایک مقابلہ ہے۔ مصنفؒ کے نزدیک مقابلہ صنعت طباق کی سابقہ تفسیر کے مطابق طباق
میں داخل ہے، مستقل قسم نہیں ہے۔ جبکہ علامہ سکاکیؒ وغیرہ کے نزدیک مقابلہ محسنات بدیعیہ کی مستقل قسم ہے۔ مگر صحیح مصنفؒ کا قول ہے
کیونکہ طباق کی تعریف اس پر صادق ہے۔ نیز طباق میں شامل کرنے میں تقلیل اقسام بھی ہے۔ صنعت مقابلہ یہ ہے کہ دو یا چند معانی
متوافقہ کو لایا جائے پھر ان دو یا چند متوافق معانی کی ترتیب پر ان کے مقابل معانی کو ذکر کیا جائے یعنی پہلے معنی کے مقابل معنی کو پہلے
اور دوسرے معنی کے مقابل معنی کو دوسرے نمبر پر ذکر کیا جائے۔ پس مقابلہ مذکورہ تعریف کے اعتبار سے صنعت طباق میں داخل ہے کیونکہ
مقابلہ میں بھی دو متقابل فی الجملہ معانی کو جمع کر دیا جاتا ہے۔

(۲) سوال یہ ہے کہ صنعت مقابلہ مراعات النظیر میں کیوں داخل نہیں ہے، حالانکہ جس طرح کہ اس پر دو متقابل معانی کو جمع
کرنے سے صنعت طباق کی تعریف صادق ہے اسی طرح متوافقین کو جمع کرنے کے اعتبار سے اس پر مراعات النظیر کی تعریف بھی صادق
ہے، تو اسے صنعت طباق میں داخل کرنا اور مراعات النظیر میں داخل نہ کرنا تحکم ہے؟

جواب یہ ہے کہ مقابلہ کی تعریف میں توافق سے مراد یہ ہے کہ ان معانی کے درمیان تقابل نہ ہو حتی کہ اس میں یہ شرط نہیں کہ وہ
دو معانی متناسب ہوں یا متماثل ہوں جبکہ مراعات النظیر میں یہ شرط ہے اس لیے اس کو مراعات النظیر میں شامل نہیں کیا۔

(۳) پس ایسا مقابلہ جس میں دو متوافق معانی کا مقابلہ ان دو کے مقابل دو معانی کے ساتھ ہو کی مثال باری تعالیٰ
کا ارشاد ہے ﴿فَلْیَضْحَکُوْا قَلِیْلًا وَّلْیَبْکُوْا کَثِیْرًا﴾ [سورہ توبہ:۸۲] (سو وہ ہنس لیویں تھوڑا اور رو دیں بہت سا) جس میں پہلے ضحک
اور قلت کو لایا ہے جو آپس میں متوافق ہیں یعنی ان میں تقابل نہیں ہے، پھر بکاء اور کثرت کو لایا ہے جو سابقہ دو کے مقابل ہیں، اور ترتیب

بھی وہی ہے کہ پہلے ضحک کے مقابل بکاء کو ذکر کیا ہے اور پھر قلت کے مقابل کثرت کو ذکر کیا ہے۔

اور ایسی صنعت مقابلہ جس میں تین متوافق معانی کا مقابلہ دیگر تین کے ساتھ ہو کی مثال ابودلامہ کا شعر ہے" مَا اَحْسَنَ الدِّیْنَ وَالدُّنْیَا اِذَا اجْتَمَعَا : : وَاَقْبَحَ الْکُفْرَ وَالْاِفْلَاسَ بِالرَّجُلِ "(کس قدر اچھا ہے دین اور دنیا جب یہ دونوں جمع ہو جائیں کسی پر، اور کس قدر برا ہے کفر اور افلاس جب یہ کسی آدمی پر جمع ہو جائیں) جس میں پہلے تین متوافق معانی (حسن، دین اور دنیا یعنی غناء) کو ذکر کیا ہے پھر ان کے مقابل تین معانی (قبح، کفر اور افلاس) کو اسی ترتیب سے ذکر کیا ہے۔

اور ایسی صنعت مقابلہ جس میں چار معانی متوافقہ کا مقابلہ دیگر چار کے ساتھ ہو کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰی وَاتَّقٰی وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰی فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْیُسْرٰی وَاَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنٰی وَکَذَّبَ بِالْحُسْنٰی فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰی﴾ جس میں پہلے چار متوافق معانی (یعنی اعطاء، اتقاء، تصدیق اور تیسیر للیسریٰ) کو ذکر کیا ہے جن میں کوئی منافات نہیں ہے، پھر ان کے مقابل چار معانی (یعنی بخل، استغناء، تکذیب اور تیسیر للعسریٰ) کو اسی ترتیب سے ذکر کیا ہے جن کا سابقہ معانی کے ساتھ تقابل ظاہر ہے۔

(۵) البتہ اتقاء اور استغناء کے درمیان تقابل ظاہر نہیں ہے اس لیے مصنفؒ نے ان کے درمیان موجود تقابل کو دو طرح سے بیان کیا ہے (۱) ایک یہ کہ استغناء سے مراد یہ ہے کہ جو کچھ باری تعالیٰ کے پاس اخروی ثواب ہے اس نے اس سے انکار کرتے ہوئے بے رغبتی اختیار کی اور اللہ تعالیٰ کے اخروی ثواب سے انکار کرتے ہوئے بے رغبتی اختیار کرنا کفر ہے اور جس نے کفر اختیار کیا اس نے تقوی (بمعنی کفر سے بچنا) اختیار نہیں کیا اس طرح اتقاء اور استغناء میں تقابل ثابت ہوا۔

(۲) کہ استغناء سے مراد یہ ہے کہ اس نے اخروی نعمتوں سے لاپرواہی اختیار کر کے دنیوی اور نفسانی خواہشات کی طرف مائل ہوا اور اخروی نعمتوں سے اعراض اور نفسانی خواہشات کی طرف اس طرح میلان مستلزم ہے عدم تقوی (بمعنی نہ بچنا) از محرمات کو، اور اتقاء اور محرمات سے نہ بچنے میں تقابل ہے پس خود استغناء اور اتقاء میں تقابل نہیں ہے بلکہ استغناء کے لازم (محرمات سے نہ بچنا) اور اتقاء میں تقابل ہے، لہذا یہ ایسا ہے جیسا کہ ﴿اَشِدَّاءُ عَلَی الْکُفَّارِ رُحَمَاءُ بَیْنَهُمْ﴾ [سورۂ فتح:۲۹] (سخت ہیں دشمنوں پر، نرم دل ہیں آپس میں) میں اشداء اور رحماء میں تقابل نہیں ہے بلکہ رحماء کے لازم (لین) اور شدت میں تقابل ہے۔

(۶) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سکاکیؒ نے مقابلہ کی تعریف میں ایک اور قید کا اضافہ کیا ہے، انہوں نے مقابلہ کی تعریف اس طرح کی ہے کہ دو یا زیادہ متوافق چیزوں اور ان کی ضدوں کو جمع کر دینا اور متوافق چیزوں میں جس کسی امر کی شرط لگائی ہو تو ان کی ضدوں میں اس امر کی ضد کی شرط لگائی ہو۔ اب سکاکیؒ کی تعریف کے مطابق مذکورہ بالا آیت تو صنعت مقابلہ میں داخل رہے گی، کیونکہ اس میں اعطاء، اتقاء اور تصدیق کے لیے تیسیر کو شرط قرار دیا ہے، اور ان کے مقابل یعنی بخل، استغناء اور تکذیب کے لیے تیسیر کی ضد یعنی تعسیر کو شرط قرار دیا ہے، جس کو "فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰی" سے تعبیر کیا ہے۔ مگر سکاکیؒ کی تعریف کے مطابق مذکورہ بالا شعر (مَا اَحْسَنَ الدِّیْنَ وَالدُّنْیَا الخ) صنعت مقابلہ کی تعریف سے خارج ہو جائے گا کیونکہ شاعر نے دین اور دنیا میں اجتماع کی شرط لگائی ہے، لیکن

کفر اور افلاس میں اجتماع کی ضد کی شرط نہیں لگائی ہے۔

اسی طرح ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾ میں بھی سکاکی کے مسلک کے مطابق صنعتِ مقابلہ پائی جاتی ہے کیونکہ اس میں متوافقین (ضحک اور قلت) کے لیے کوئی شرط نہیں لگائی ہے کہ اس کی ضد شرط ان کے متقابل صفات میں لائی جائے۔

ف: مختصر المعانی کے تمام نسخوں میں "ثَمَّةَ" کے بعد "ضِدَّيْهِمَا" اور "اَضْدَادُهُمَا" لکھا ہے۔ حالانکہ صحیح "ضِدَّيْهِمَا" اور "اَضْدَادُهَا" ہے۔

(۱) وَمِنْهُ اَىْ مِنَ الْمَعْنَوِىِّ مُرَاعَاةُ النَّظِيْرِ وَتُسَمّٰى التَّنَاسُبُ وَالتَّوْفِيْقُ وَالْاِئْتِلَافُ وَالتَّلْفِيْقُ اَيْضًا وَهِىَ جَمْعُ اَمْرٍ وَمَا يُنَاسِبُهُ لَا بِالتَّضَادِّ وَالْمُنَاسَبَةِ بِالتَّضَادِّ اَنْ يَكُوْنَ كُلٌّ مِنْهُمَا مُقَابِلًا لِلْاٰخَرِ وَبِهٰذَا الْقَيْدِ يَخْرُجُ الطِّبَاقُ (۲) وَذٰلِكَ قَدْ يَكُوْنُ بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْاَمْرَيْنِ نَحْوُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ جَمَعَ بَيْنَ اَمْرَيْنِ وَقَدْ يَكُوْنُ بِالْجَمْعِ بَيْنَ ثَلَاثَةِ اُمُوْرٍ نَحْوُ قَوْلِهٖ فِىْ صِفَةِ الْاِبِلِ شِعْرٌ: كَالْقِسِىِّ جَمْعُ قَوْسٍ الْمُعَطَّفَاتِ الْمُنْحَنِيَاتِ بَلِ الْاَسْهُمِ جَمْعُ سَهْمٍ مَبْرِيَّةً مَنْحُوْتَةً بَلِ الْاَوْتَارُ جَمْعُ وَتَرٍ جَمَعَ بَيْنَ ثَلَاثَةِ اُمُوْرٍ. (۳) وَمِنْهَا اَىْ مِنْ مُرَاعَاةِ النَّظِيْرِ مَا يُسَمِّيْهِ بَعْضُهُمْ تَشَابُهَ الْاَطْرَافِ وَهُوَ اَنْ يَخْتِمَ الْكَلَامَ بِمَا يُنَاسِبُ ابْتِدَاءَهُ فِى الْمَعْنٰى نَحْوُ لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ. فَاِنَّ اللَّطِيْفَ يُنَاسِبُ كَوْنَهُ غَيْرَ مُدْرَكٍ بِالْاَبْصَارِ وَالْخَبِيْرُ يُنَاسِبُ كَوْنَهُ مُدْرِكًا لِلْاَبْصَارِ لِاَنَّ الْمُدْرِكَ لِلشَّىْءِ يَكُوْنُ خَبِيْرًا عَالِمًا (٤) وَيَلْحَقُ بِهَا اَىْ بِمُرَاعَاةِ النَّظِيْرِ اَنْ يُجْمَعَ بَيْنَ مَعْنَيَيْنِ غَيْرِ مُتَنَاسِبَيْنِ بِلَفْظَيْنِ يَكُوْنُ لَهُمَا مَعْنَيَانِ مُتَنَاسِبَانِ وَاِنْ لَمْ يَكُوْنَا مَقْصُوْدَيْنِ هٰهُنَا نَحْوُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ اَىِ النَّبَاتُ الَّذِىْ يَنْجُمُ اَىْ يَظْهَرُ مِنَ الْاَرْضِ لَا سَاقَ لَهُ كَالْبُقُوْلِ وَالشَّجَرُ الَّذِىْ لَهُ سَاقٌ يَسْجُدَانِ يَنْقَادَانِ لِلّٰهِ تَعَالٰى فِيْمَا خَلَقَا لَهُ فَالنَّجْمُ بِهٰذَا الْمَعْنٰى وَاِنْ لَمْ يَكُنْ مُنَاسِبًا لِلشَّمْسِ وَالْقَمَرِ لٰكِنَّهُ قَدْ يَكُوْنُ بِمَعْنَى الْكَوْكَبِ وَهُوَ مُنَاسِبٌ لَهُمَا وَيُسَمّٰى اِيْهَامُ التَّنَاسُبِ لِمِثْلِ مَا مَرَّ فِىْ اِيْهَامِ التَّضَادِّ.

ترجمہ: اور ان میں سے یعنی محسّناتِ معنویہ میں سے مراعات النظیر ہے اور نام رکھا جاتا ہے اس کا تناسب، توفیق، ائتلاف اور تلفیق بھی، اور وہ جمع کرنا ہے ایک امر کو اور اس کے ایسا مناسب کو جو متناسب بالتضاد نہ ہو، اور مناسبت بالتضاد یہ ہے کہ ہر ایک دونوں میں سے مقابل ہو دوسرے کا، اور اس قید کے ذریعہ خارج ہو گیا طباق، اور یہ کبھی ہوتی ہے دو چیزوں کو جمع کرنے کے ساتھ جیسے "اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ" جس میں جمع کیا ہے دو چیزوں کو، اور کبھی ہوتی تین چیزوں کو جمع کرنے کے ساتھ جیسے شاعر کا شعر اونٹوں کی تعریف میں "كَالْقِسِىِّ" جمع ہے قوس کی "اَلْمُعَطَّفَاتُ" بمعنی منحنیات "بَلِ الْاَسْهُمِ" جمع ہے "سَهْمٍ" کی "مَبْرِيَّةً" بمعنی چھیلے ہوئے "بَلِ الْاَوْتَارُ" جمع ہے "وَتَرٍ" کی، جمع کیا ہے تین امور کو، اور اس میں سے یعنی مراعات النظیر میں سے وہ ہے جس کو موسوم کیا جاتا ہے تشابہ الاطراف کے ساتھ، اور وہ ختم کرنا ہے کلام کو ایسی چیز کے ساتھ جو مناسب ہو ابتداء کے ساتھ معنی میں جیسے "لَا تُدْرِكُهُ

الْاَبْصَارُ وَهُوَ یُدْرِکُ الْاَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ'' کہ لطیف مناسب ہے غیر مدرک بالابصار ہونے کے ساتھ، اور خبیر مناسب ہے مدرک للابصار ہونے کے ساتھ، کیونکہ شی کا ادراک کرنے والا خبیر اور عالم ہوتا ہے۔ اور ملحق ہے اس کے ساتھ یعنی مراعات النظیر کے ساتھ یہ کہ جمع کر دے دو غیر متناسب معانی کو ایسے دو لفظوں کے ساتھ کہ ہوں ان کے دو متناسب معانی، اگر چہ وہ دو متناسب معانی مقصود نہ ہوں یہاں، جیسے ''اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ'' یعنی وہ نبات جو ظاہر ہوتی ہے زمین سے، تنا نہیں ہوتا ہے اس کے لیے جیسے سبزیات ''وَالشَّجَرُ'' وہ جس کا تنا ہوتا ہے ''یَسْجُدَانِ'' یعنی دونوں تابع ہیں اللہ تعالیٰ کے اس چیز میں جس کے لیے ان دو کو پیدا کیا گیا ہے، پس ''اَلنَّجْمُ'' بایں معنی اگر چہ نہیں ہے مناسب شمس اور قمر کے ساتھ، مگر یہ کبھی ہوتا ہے بمعنی ستارہ اور وہ مناسب ہے شمس و قمر کے ساتھ، اور نام رکھا جاتا ہے اس کا ایہام التناسب، اس وجہ کی بناء پر جو گذر چکی ایہام التضاد میں۔

تشریح :۔ (۱) محسنات معنویہ میں سے صنعت مراعات النظیر ہے، یہ محسنات معنویہ کی دوسری قسم ہے، جس کو تناسب، توفیق، ائتلاف یا تلفیق بھی کہتے ہیں۔ مصنفؒ نے مراعات النظیر کے ضمن میں دو امور اور بھی ذکر کیے ہیں (۱) ایک تشابہ الاطراف ہے، جس کو مراعات النظیر کا جزء قرار دیا ہے۔ (۲) دوسرا ایہام التناسب ہے، جس کو ملحق بمراعات النظیر قرار دیا ہے۔

مراعات النظیر یہ ہے کہ کسی امر اور اس کے مناسب کو جمع کر دیا جائے مگر وہ مناسب، مناسب بالتضاد نہ ہو۔ تناسب کی کئی صورتیں ہیں، ان میں سے ایک تناسب بالتضاد ہے، تناسب بالتضاد یہ ہے کہ دو ایسے امور جمع ہوں جن میں سے ایک دوسرے کا مقابل ہو۔ مراعات النظیر میں یہ شرط ہے کہ اس قسم کا تناسب نہ ہو۔ اسی قید سے مراعات النظیر کی تعریف سے صنعت طباق خارج ہو گئی کیونکہ طباق میں دو یا زیادہ متضاد معانی کو جمع کیا جاتا ہے۔

(۲) پھر مراعات النظیر میں کبھی دو متناسب امروں کو جمع کر دیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ [سورۃ الرحمٰن: ۵] (سورج اور چاند ایک حساب معلوم کے ساتھ چلتے ہیں) جس میں شمس اور قمر کو جمع کیا ہے جن میں تناسب اس اعتبار سے ہے کہ دونوں کروی، نورانی اور اپنے مدار میں حرکت کرنے والے جسم ہیں ایک کے سننے سے دوسرا ذہن میں آجاتا ہے۔

اور کبھی مراعات النظیر میں تین متناسب امور کو جمع کیا جاتا ہے جیسے بحتری کا شعر ہے ''کَالْقِسِیِّ الْمُعَطَّفَاتِ بَلِ الْاَسْهُمِ مَبْرِیَّةٌ بَلِ الْاَوْتَارُ'' (وہ اونٹ ٹیڑے کمانوں کی طرح ہیں بلکہ چھلے ہوئے تیروں کی طرح ہیں بلکہ تانتوں کی طرح ہیں) شاعر نے لاغر اونٹوں کو برائے مبالغہ کمان پھر تیر پھر تانت کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ ''اَلْقِسِیِّ'' جمع ہے قوس بمعنی کمان کی، اور ''اَلْمُعَطَّفَات'' بمعنی منحنیات (ٹیڑھی) ہے، اور ''اَسْهُم'' جمع ہے سہم بمعنی تیر کی۔ ''مَبْرِیَّة'' بمعنی چھیلے ہوئے۔ ''اَوْتَار'' جمع ہے وتر کی بمعنی تانت (وہ دھاگہ جو کمان کے طرفین کو جمع کرتا ہے)۔ شاعر نے اس شعر میں تین متناسب امور یعنی قوس، سہم اور وتر کو جمع کیا ہے۔

(۳) مراعات النظیر کی ایک نوع تشابہ الاطراف ہے، تشابہ الاطراف یہ ہے کہ کلام کا اختتام ایسی چیز پر ہو جو معنی میں ابتداء کلام کے مناسب ہو جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿لَا تُدْرِکُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ یُدْرِکُ الْاَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ﴾ [سورۃ

الانعام:۱۰۳] (نہیں پاسکتی ہیں اس کو آنکھیں، اور وہ پاسکتا ہے آنکھوں کو) جس میں "اَللَّطِیْفُ" مناسب ہے "لَاتُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ" کے ساتھ کیونکہ لطیف بمعنی ایسا رقیق وباریک جو آنکھوں سے نہ دیکھا جاسکے۔اور "اَلْخَبِیْرُ" مناسب ہے "وَھُوَیُدْرِکُ الْاَبْصَارَ" کے ساتھ کیونکہ خبیر بمعنی وہ ذات جو پوشیدہ وغیر پوشیدہ دونوں طرح کے امور دیکھ سکتی ہو۔

(٤) ایک امر ملحق بمراعات النظیر ہے جس کو ایہام التناسب کہتے ہیں، وہ یہ کہ دو ایسے معانی کو جمع کیا جائے جن میں مناسبت نہ ہو، مگر ان کو ایسے دو لفظوں سے تعبیر کیا ہو جن کے معانی میں مناسبت ہو، اگر چہ وہ متناسب معانی یہاں مراد نہ ہوں جیسے باری تعالی کا ارشاد ہے ﴿اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدَانِ﴾ [سورۃ الرحمن:٥] (سورج اور چاند ایک حساب معلوم کے ساتھ چلتے ہیں، اور جھاڑ اور درخت مشغول ہیں سجدہ میں) جس میں "اَلنَّجْمُ" سے مراد وہ سبزہ ہے جو زمین پر ظاہر ہوتا ہے اور اس کا تنا نہیں ہوتا ہے جیسے سبزیاں۔اور "اَلشَّجَرُ" وہ ہوتا ہے جس کا تنا ہو۔اور "یَسْجُدَانِ" کا مطلب یہ ہے کہ سبزہ اور درخت اللہ کے حکم کے تابع ہیں یعنی جس کام کے لیے ان کو پیدا کیا ہے اسی میں لگے ہوئے ہیں۔

پس آیتِ مذکورہ میں "اَلنَّجْمُ" بمعنی سبزہ کی اگر چہ شمس اور قمر کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں ہے، مگر کبھی "اَلنَّجْمُ" بمعنی ستارہ ہوتا ہے جس کے اعتبار سے "اَلنَّجْمُ" شمس اور قمر کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے، لیکن یہ معنی یہاں مقصود نہیں ہے۔اس کو ایہام التناسب کہتے ہیں کیونکہ اس میں دو غیر متناسب معانی کو دو ایسے لفظوں کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جو بظاہر تناسب کا وہم پیدا کرتے ہیں، جیسا کہ ایہام التضاد میں دو معانی کو ایسے دو لفظوں کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جو بظاہر تضاد کا وہم پیدا کرتے ہیں، پس جس طرح کہ اس صورت کو ایہام التضاد کہتے ہیں اسی طرح اس صورت کو ایہام التشابہ کہتے ہیں۔

(١) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ الْاِرْصَادُ وَهُوَ نَصْبُ الرَّقِیْبِ فِی الطَّرِیْقِ وَیُسَمِّیْهِ بَعْضُهُمُ التَّسْهِیْمَ وَبُرْدٌ مُسَهَّمٌ فِیْهِ خُطُوْطٌ مُسْتَوِیَةٌ وَهُوَ اَنْ یُّجْعَلَ قَبْلَ الْعَجُزِ مِنَ الْفِقْرَةِ ☆ وَهِیَ فِی النَّثْرِ بِمَنْزِلَةِ الْبَیْتِ مِنَ النَّظْمِ فَقَوْلُهُ وَهُوَ یَطْبَعُ الْاَسْجَاعَ بِجَوَاهِرِ لَفْظِهِ فِقْرَةٌ وَیَقْرَعُ بِزَوَاجِرِ وَعْظِهِ فِقْرَةٌ اُخْرٰی وَالْفِقْرَةُ فِی الْاَصْلِ حُلِیٌّ یُصَاغُ عَلٰی شَکْلِ فِقْرَةِ الظَّهْرِ اَوْ مِنَ الْبَیْتِ مَا یَدُلُّ عَلَیْهِ اَیْ عَلَی الْعَجُزِ وَهُوَ اٰخِرُ کَلِمَةٍ مِنَ الْفِقْرَةِ اَوِ الْبَیْتِ اِذَا عُرِفَ الرَّوِیُّ (٢) فَقَوْلُهُ مَا یَدُلُّ فَاعِلُ یُجْعَلُ وَقَوْلُهُ اِذَا عُرِفَ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ یَدُلُّ وَالرَّوِیُّ اَلْحَرْفُ الَّذِیْ یُبْنٰی عَلَیْهِ اَوَاخِرُ الْاَبْیَاتِ اَوِ الْفِقْرَةِ وَیَجِبُ تَکَرُّرُهُ فِیْ کُلٍّ مِنْهَا (٣) وَقُیِّدَ بِقَوْلِهِ اِذَا عُرِفَ الرَّوِیُّ لِاَنَّ مِنَ الْاِرْصَادِ مَا لَا یُعْرَفُ لَهُ الْعَجُزُ لِعَدَمِ مَعْرِفَةِ حَرْفِ الرَّوِیِّ کَمَا فِیْ قَوْلِهِ تَعَالٰی وَمَا کَانَ النَّاسُ اِلَّا اُمَّةً وَّاحِدَةً فَاخْتَلَفُوْا وَلَوْلَا کَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَّبِّکَ لَقُضِیَ بَیْنَهُمْ فِیْمَا هُمْ فِیْهِ یَخْتَلِفُوْنَ، فَلَوْ لَمْ تُعْرَفْ اَنَّ حَرْفَ الرَّوِیِّ هُوَ النُّوْنُ لَرُبَّمَا تُوُهِّمَ اَنَّ الْعَجُزَ فِیْمَا هُمْ فِیْهِ اخْتَلَفُوْا اَوْ فِیْمَا اخْتَلَفُوْا فِیْهِ (٤) فَالْاِرْصَادُ فِی الْفِقْرَةِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالٰی وَمَا کَانَ اللّٰهُ لِیَظْلِمَهُمْ وَلٰکِنْ کَانُوْا اَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُوْنَ وَ فِی الْبَیْتِ

نَحْوُ قَوْلِهِ شعر: اِذَا لَمْ تَسْتَطِعْ شَیْئًا فَدَعْهُ : وَجَاوِزْهُ اِلٰی مَا تَسْتَطِیْعُ

ترجمہ:۔ اوران میں سے۔یعنی محسنات معنویہ میں سے ارصاد ہے اور وہ مقرر کرنا ہے نگہبان کو راستہ میں اور نام رکھتے ہیں اس کا بعض لوگ تسہیم ،اور برد مسہم دھاری دار چادر کو کہتے ہیں جس میں سیدھی لکیریں ہوں ،اور وہ یہ کہ لائی جائے آخری حرف سے پہلے ،فقرہ نثر میں بمنزلہ شعر کے ہوتا ہے نظم میں ،پس حریری کا قول "وَهُوَ يَطْبَعُ الْاَسْجَاعَ بِجَوَاهِرِ لَفْظِهِ" ایک فقرہ ہے اور "وَيَقْرَعُ بِزَوَاجِرِ وَعْظِهِ" دوسرا فقرہ ہے ،اور فقرہ اصل میں وہ زیور ہے جو بنایا جاتا ہے ریڑھ کی ہڈی کی شکل پر ،یا شعر کے آخری حرف سے پہلے وہ چیز جو دلالت کرے اس پر یعنی عجز پر ،اور عجز آخری کلمہ ہے فقرہ یا شعر کا ،جبکہ معلوم ہو آخری حرف ،پس ماتن کا قول "مَايَدُلُّ" فاعل ہے "يُجْعَلُ" کا ،اور ان کا قول "اِذَا عُرِفَ" متعلق ہے ان کے قول "يَدُلُّ" کے ساتھ ،اور روی وہ حرف ہے جس پر بناء ہو شعر یا فقرہ کا آخر ،اور ضروری ہے اس کا مکرر ہونا ان میں سے ہر ایک میں ،اور مقید کیا گیا ہے اپنے قول "اِذَا عُرِفَ الرَّوِيُّ" کے ساتھ کیونکہ ارصاد کی بعض صورتیں ایسی بھی ہیں جن میں عجز معلوم نہیں ہوتا ہے حرف روی معلوم نہ ہونے کی وجہ سے جیسے باری تعالیٰ کے قول "وَمَا كَانَ النَّاسُ اِلَّا اُمَّةً وَّاحِدَةً فَاخْتَلَفُوْا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيْمَاهُمْ فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ" میں ،پس اگر یہ معلوم نہ ہو کہ حرف روی نون ہے تو کبھی یہ وہم ہو سکتا ہے کہ عجز "فِيْمَاهُمْ فِيْهِ اِخْتَلَفُوْا" ہے یا "فِيْمَا اخْتَلَفُوْا فِيْهِ" ہے۔ پس ارصاد فقرہ میں جیسے قول باری تعالیٰ "وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلٰكِنْ كَانُوْا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ" اور شعر میں جیسے "اِذَالَمْ تَسْتَطِعْ شَيْئًا فَدَعْهُ :: وَجَاوِزْهُ اِلٰى مَاتَسْتَطِيْعُ"۔

تشریح:۔ (۱) محسنات معنویہ میں سے تیسرا ارصاد ہے۔ ارصاد کا لغوی معنی ہے راستے میں نگران مقرر کرنا۔ بعض اس کو تسہیم کہتے ہیں۔ تسہیم ماخوذ ہے "بُرْدٌ مُسَهَّمٌ" سے بمعنی دھاری دار چادریں ،جن میں تیروں کی طرح سیدھی لکیریں ہوں۔ اصطلاح میں ارصاد اس کو کہتے ہیں کہ سجع یا شعر کی انتہاء (عجز) سے پہلے ایسی چیز لائی جائے جو انتہاء پر دلالت کرے ،بالفاظ دیگر نظم یا نثر کے آخری کلمہ سے پہلے ایسا لفظ لانا جو اس آخری کلمہ کے معنی اور مادہ پر دلالت کرے ،بشرطیکہ حرف روی کو جانتا ہو۔

☆ شارح فرماتے ہیں کہ نثر میں فقرہ کا وہ مرتبہ ہے جو نظم میں بیت کا ہے یعنی جس طرح کہ نظم میں اشعار ہوتے ہیں ،نثر میں بھی بند ہوتے ہیں ،اور جس طرح کہ شاعر حرف روی کی رعایت کا التزام کرتا ہے نثری کلام پیش کرنے والا بھی ہر بند کے بعد حرف روی کی رعایت کا التزام کرتا ہے ،جیسا کہ علامہ حریری کا قول ہے "وَهُوَ يَطْبَعُ الْاَسْجَاعَ بِجَوَاهِرِ لَفْظِهِ" (وہ ڈھال رہا تھا سجعوں کو اپنے قیمتی الفاظ کے ساتھ) یہ ایک فقرہ ہے ،اور "وَيَقْرَعُ بِزَوَاجِرِ وَعْظِهِ" (وہ کھٹکھٹا رہا تھا کانوں کو اپنے وعظ کی ڈانٹ ڈپٹ کے ساتھ) یہ دوسرا فقرہ ہے۔ اور دونوں فقروں میں حرف روی ظاء ہے۔ یاد رہے کہ ان دو فقروں میں ارصاد نہیں ہے ،ان کو صرف فقرہ کی مثال کے طور پر ذکر کیا ہے۔ فقرہ اصل میں اس زیور کو کہتے ہیں جسے پشت کی ہڈی کی شکل میں ڈھالا جاتا ہے۔ اور عجز فقرہ یا شعر کے آخری کلمہ کو کہتے ہیں۔

(۲) شارح نے ترکیب بیان کی ہے کہ "مَايَدُلُّ" نائب فاعل ہے "يُجْعَلُ" کا ،شارح نے مسامحۃً اس کو نائب فاعل کے

بجائے فاعل کہا ہے۔اور ''اِذَا عُرِفَ'' متعلق ہے ''بُدِّلَ'' کے ساتھ۔اور ''رَوِیّ'' وہ حرف ہے جس پر اشعار اور فقروں کا آخر بناء ہوتا ہے یعنی شعر اور فقرہ کے آخری کلمہ کے آخری حرف کو ''رَوِیّ'' کہتے ہیں۔اور ہر شعر و فقرہ میں اس کا تکرار ضروری ہوتا ہے۔

(۳) مصنفؒ نے ارصاد کی تعریف میں ''اِذَا عُرِفَ الرَّوِیُّ'' کی قید لگائی ہے۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے یہ قید اس لیے لگائی ہے کہ ارصاد کی دو قسمیں ہیں۔ایک قسم میں آخری کلمہ جاننے کے لیے حرف روی کا جاننا ضروری نہیں ہے۔دوسری قسم میں ضروری ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ اِلَّا اُمَّةً وَّاحِدَةً فَاخْتَلَفُوْا وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيْمَا هُمْ فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ ﴾[سورۂ یونس:۱۹] (اور نہیں تھے لوگ مگر ایک امت، پھر مختلف ہو گئے، اور اگر نہ ایک بات پہلے ہو چکتی تیرے رب کی طرف سے تو فیصلہ ہو جاتا اُن کے درمیان، اس میں جس میں کہ وہ اختلاف کر رہے ہیں) جس میں اگر یہ معلوم نہ ہو کہ حروف روی نون ہے تو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ عجز (آخری کلمہ) ''فِيْمَا هُمْ فِيْهِ اِخْتَلَفُوْا'' ہے یا ''اِخْتَلَفُوْا فِيْهِ'' ہے۔اس لیے حرف روی کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

ف:۔شارحؒ کے قول ''فَلَوْ لَمْ تُعْرَفْ اَنَّ حَرْفَ الرَّوِیِّ هُوَ النُّوْنُ'' پر اعتراض یہ ہے کہ اگر حرف روی کا نون ہونا معلوم ہو تب بھی تو یہ معلوم نہ ہوگا کہ آخری کلمہ ''يَخْتَلِفُوْنَ'' ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ آخری کلمہ ''مُخْتَلِفُوْنَ'' ہو۔لہٰذا شارحؒ کو چاہیے کہ حرف روی کی معرفت کی شرط کے ساتھ یہ شرط بھی لگاتے کہ آخری صیغہ کی صورت اور وزن بھی معلوم ہو کہ ''يَفْتَعِلُوْنَ'' ہے نہ کہ ''مُفْتَعِلُوْنَ''۔

(۴) مصنفؒ نے ارصاد کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔ایک باری تعالیٰ کا ارشاد ہے﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللّٰهُ وَلٰكِنْ كَانُوْا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ ﴾[سورۂ نحل:۳۳] (اور اللہ نے ظلم نہیں کیا اُن پر، لیکن وہ خود اپنا بُرا کرتے رہے) جس میں شاہد لفظ ''ظَلَمَهُمْ'' ہے جو دلالت کرتا ہے کہ آیت مبارکہ کے آخری کلمہ کا مادہ ''ظُـــلـــم'' ہے اور چونکہ سابقہ آیت سے معلوم ہوا کہ حرف روی نون ہے کیونکہ اس کے آخر میں ''تَعْلَمُوْنَ'' ہے۔اور یہ بھی معلوم ہوا کہ صیغہ کی صورت ''تَفْعَلُوْنَ'' ہے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت مذکورہ کا آخری کلمہ ''يَظْلِمُوْنَ'' ہوگا۔

اور دوسری مثال عمرو بن معدیکرب کا شعر ہے ''اِذَا لَمْ تَسْتَطِعْ شَيْئًا فَدَعْهُ:: وَجَاوِزْهُ اِلٰى مَا تَسْتَطِيْعُ'' (جب تو کسی شی کی طاقت نہیں رکھتا ہے تو اسے چھوڑ دو، اور گذر جا اس کی طرف جس کی تو طاقت رکھتا ہے) جس میں شاہد لفظ ''لَمْ تَسْتَطِعْ'' ہے جو دلالت کرتا ہے کہ شعر کے آخری کلمہ کا مادہ ''اِسْتِطَاعَت'' ہے جس کے بغیر شعر کا معنی درست نہ ہوگا۔اور چونکہ سابقہ حرف روی معلوم ہوا کہ ''ع'' ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ صورت کلمہ ''تَسْتَفْعِل'' ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ شعر کا آخری کلمہ ''تَسْتَطِيْعُ'' ہوگا۔

(۱) وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ الْمُشَاكَلَةُ وَهِيَ ذِكْرُ الشَّيْءِ بِلَفْظِ غَيْرِهِ لِوُقُوعِهِ أَيْ ذَالِكَ الشَّيْءِ فِي صُحْبَتِهِ أَيْ ذَالِكَ الْغَيْرِ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا أَيْ وُقُوعًا مُحَقَّقًا أَوْ مُقَدَّرًا فَالْأَوَّلُ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ: قَالُوْا اقْتَرِحْ شَيْئًا ☆ مِنِ اقْتَرَحْتُ عَلَيْهِ شَيْئًا إِذَا سَأَلْتَهُ إِيَّاهُ مِنْ غَيْرِ رَوِيَّةٍ وَطَلَبْتَهُ عَلَى سَبِيْلِ التَّكْلِيْفِ وَالتَّحَكُّمِ ☆ وَجَعْلُهُ مِنِ اقْتَرَحَ الشَّيْءَ ابْتَدَعَهُ غَيْرُ مُنَاسِبٍ عَلَى مَا لَا يَخْفَى نَجِدْ مَجْزُوْمٌ عَلَى أَنَّهُ جَوَابُ الْأَمْرِ مِنَ الْإِجَادَةِ وَهُوَ تَحْسِيْنُ الشَّيْءِ لَكَ طَبْخَهُ: فَقُلْتُ اطْبَخُوْا لِيْ جُبَّةً وَقَمِيْصًا. أَيْ خِيْطُوْا وَذَكَرَ خِيَاطَةَ الْجُبَّةِ بِلَفْظِ الطَّبْخِ لِوُقُوْعِهَا فِيْ صُحْبَةِ طَبْخِ الطَّعَامِ وَنَحْوُهُ تَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَلَا أَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ حَيْثُ أَطْلَقَ النَّفْسَ عَلَى ذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِوُقُوْعِهِ فِيْ صُحْبَةِ نَفْسِيْ.

ترجمہ: اوران میں سے یعنی محسنات معنویہ میں سے مشاکلۃ ہے، اور وہ ذکر کرنا ہے شی اس کے لفظ کے غیر سے، بوجہ واقع ہونے اس کے یعنی اس شی کے اس کی صحبت میں یعنی اس غیر کی صحبت میں تحقیقاً یا تقدیراً یعنی وقوع محقق ہو یا مقدر ہو پس اول جیسے شعر "قَالُوْا اقْتَرِحْ شَيْئًا" ماخوذ ہے "اِقْتَرَحْتُ عَلَيْهِ شَيْئًا" جب تو سوال کرے اس کا اس سے بغیر سوچے اور طلب کرے اس کو بطریق تکلیف اور حکم کے، اور اس کو قرار دینا "اِقْتَرَحَ الشَّيْءَ" بمعنی "اِبْتَدَعَهُ" سے مناسب نہیں ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے، "نَجِدْ" مجزوم ہے اس بناء پر کہ یہ جواب ہے امر کا، ماخوذ ہے "اجادۃ" سے اور وہ شی کو حسین بنانا ہے، "لَكَ طَبْخَهُ: فَقُلْتُ اطْبَخُوْا لِيْ جُبَّةً وَقَمِيْصًا" یعنی سی لو، ذکر کیا جبہ کے سی لینے کو لفظ "طبخ" کے ساتھ بوجہ اس کے واقع ہونے کے طبخ طعام کی صحبت میں، جیسے "تَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَلَا أَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ" جس میں لفظ نفس کا اطلاق کیا ہے ذات باری تعالیٰ پر بوجہ اس کے واقع ہونے کے "نَفْسِيْ" کی صحبت میں۔

تشریح: (۱) محسنات معنویہ میں سے چوتھا مشاکلت ہے۔ مشاکلت یہ ہے کہ ایک شی کو غیر کی صحبت میں واقع ہونے کی وجہ سے غیر کے لفظ کے ساتھ تعبیر کر دیا جائے۔ پھر اس غیر کی صحبت میں وقوع کبھی تحقیقی ہوتا ہے اور کبھی تقدیری ہوتا ہے۔

تحقیقی یہ ہے کہ وہ غیر لفظاً کلام میں ذکر ہو، اور تقدیری یہ ہے کہ وہ غیر لفظاً کلام میں ذکر نہ ہو بلکہ قرینہ معنویہ سے مفہوم ہوتا ہو۔ تحقیقی کی مثال ابن رقعمق کا شعر ہے "قَالُوْا اقْتَرِحْ شَيْئًا نُجِدْ لَكَ طَبْخَهُ:: قُلْتُ اطْبَخُوْا لِيْ جُبَّةً وَقَمِيْصًا" (کہاں انہوں نے مانگ کوئی چیز اچھا کریں گے ہم تیرے لیے اس کا پکانا، میں نے کہا پکاؤ میرے لیے جبہ اور قمیص) جس میں "خِيْطُوْا" واقع ہے "طَبْخَهُ" کی صحبت میں اس لیے "خِيْطُوْا" کو "اطْبَخُوْا" کے ساتھ تعبیر کیا، ورنہ یوں کہنا چاہیے تھا کہ "خِيْطُوْا لِيْ جُبَّةً وَقَمِيْصًا" کہ سی لو میرے لیے جبہ اور قمیص۔ اور چونکہ شعر میں وہ غیر "طَبْخَهُ" لفظوں میں ذکر ہے اس لیے یہ تحقیق کی مثال ہے۔ اسی طرح باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿تَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَلَا أَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ﴾ [سورۂ مائدہ:۱۱۶] (تو جانتا ہے جو میرے جی میں ہے اور میں نہیں جانتا جو تیرے جی میں ہے) جس میں "ذَاتِكَ" واقع ہے "نَفْسِيْ" کی صحبت میں، اس لیے "ذَاتِكَ" کو "نَفْسِكَ" کے ساتھ تعبیر کیا، ورنہ اس طرح کہتے "وَلَا أَعْلَمُ مَا فِيْ ذَاتِكَ"۔ اور چونکہ اس میں بھی وہ غیر لفظ

میں ذکر ہے اس لیے یہ بھی تحقیقی کی مثال ہے۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے "اِقْتَرِحْ" کی تحقیق کی ہے، اور "نُجِدْ" کی ترکیب اور لغوی تحقیق کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ "اِقْتَرِحْ شَیْئًا" ماخوذ ہے "اِقْتَرَحْتُ عَلَیْهِ شَیْئًا" سے، یہ جملہ اس وقت کہا جاتا ہے جب آپ اس سے بغیر غور وفکر کے کسی شی کا سوال کرے اور جس شخص سے آپ وہ شی مانگ رہے ہیں اس کو وہ شی دینے کا مکلّف بنائیں اور اس شی کا دینا اس پر لازم کردیں۔ "وَالتَّحَکُّم" کا عطف "التَّکْلِیْف" پر عطفِ تفسیری ہے۔

☆ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ "اِقْتَرِحْ شَیْئًا" ماخوذ ہے اس "اِقْتَرَحَ الشَّیْئَ" سے جس کا معنی ہے "اس نے شی کو ایجاد کردیا"۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ "اِقْتَرِحْ" کا یہ معنی یہاں مناسب نہیں ہے کیونکہ "نُجِدْ لَکَ طَبْخَهٗ" کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا ہے، اس لیے کہ شعر کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے کہا مانگ تو کوئی چیز اچھا کریں گے ہم تیرے لیے اس کا پکانا۔ ظاہر ہے کہ ایجاد کے ساتھ یہ معنی مناسبت نہیں رکھتا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں "نُجِدْ" مجزوم ہے کیونکہ "اِقْتَرِحْ" امر کا جواب ہے، اور ماخوذ ہے "اِجَادَة" سے بمعنی شی کو اچھا اور عمدہ کرنا۔

(۱) وَالثَّانِیْ وَهُوَ مَا یَکُوْنُ وُقُوْعُهٗ فِیْ صُحْبَةِ الْغَیْرِ تَقْدِیْرًا نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰی قُوْلُوْا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا اُنْزِلَ اِلَیْنَا اِلٰی قَوْلِهٖ صِبْغَةَ اللّٰهِ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهٗ عَابِدُوْنَ وَهُوَ اَیْ قَوْلُهٗ صِبْغَةً مَصْدَرٌ لِاَنَّهٗ فِعْلَةٌ مِنْ صَبَغَ کَالْجِلْسَةِ مِنْ جَلَسَ وَهِیَ الْحَالَةُ الَّتِیْ تَقَعُ عَلَیْهَا الصَّبْغُ مُؤَکِّدٌ لِاٰمَنَّا بِاللّٰهِ اَیْ تَطْهِیْرُ اللّٰهِ لِاَنَّ الْاِیْمَانَ یُطَهِّرُ النُّفُوْسَ فَیَکُوْنُ اٰمَنَّا مُشْتَمِلًا عَلٰی تَطْهِیْرِ اللّٰهِ تَعَالٰی لِنُفُوْسِ الْمُؤْمِنِیْنَ دَالًّا عَلَیْهِ فَیَکُوْنُ صِبْغَةُ اللّٰهِ بِمَعْنٰی تَطْهِیْرِ اللّٰهِ مُؤَکِّدًا لِلْمَضْمُوْنِ قَوْلِهٖ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ ثُمَّ اَشَارَ اِلٰی وُقُوْعِ تَطْهِیْرِ اللّٰهِ فِیْ صُحْبَةِ مَا یُعَبَّرُ عَنْهُ بِالصَّبْغِ تَقْدِیْرًا بِقَوْلِهٖ وَالْاَصْلُ فِیْهِ اَیْ فِیْ هٰذَا الْمَعْنٰی وَهُوَ ذِکْرُ التَّطْهِیْرِ بِلَفْظِ الصَّبْغِ اَنَّ النَّصَارٰی کَانُوْا یَغْمِسُوْنَ اَوْلَادَهُمْ فِیْ مَاءٍ اَصْفَرَ یُسَمُّوْنَهٗ مَعْمُوْدِیَّةَ وَیَقُوْلُوْنَ اِنَّهٗ اَیِ الْغَمْسَ فِیْ ذٰلِکَ الْمَاءِ تَطْهِیْرٌ لَهُمْ فَاِذَا فَعَلَ الْوَاحِدُ مِنْهُمْ بِوَلَدِهٖ ذٰلِکَ قَالَ الْاٰنَ صَارَ نَصْرَانِیًّا حَقًّا فَاُمِرَ الْمُسْلِمُوْنَ بِاَنْ یَقُوْلُوْا لِلنَّصَارٰی قُوْلُوْا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَصَبَغَنَا اللّٰهُ بِالْاِیْمَانِ صِبْغَةً لَا مِثْلَ صِبْغَتِنَا وَطَهَّرَنَا بِهٖ تَطْهِیْرًا لَا مِثْلَ تَطْهِیْرِنَا (۲) هٰذَا اِذَا کَانَ الْخِطَابُ فِیْ قُوْلُوْا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ لِلْکَافِرِیْنَ وَاِنْ کَانَ الْخِطَابُ لِلْمُسْلِمِیْنَ فَالْمَعْنٰی اَنَّ الْمُسْلِمِیْنَ اُمِرُوْا بِاَنْ یَقُوْلُوْا صَبَغَنَا اللّٰهُ بِالْاِیْمَانِ صِبْغَةً وَلَمْ یَصْبِغْ صِبْغَتَکُمْ اَیُّهَا النَّصَارٰی فَعُبِّرَ عَنِ الْاِیْمَانِ بِاللّٰهِ بِصِبْغَةِ اللّٰهِ لِلْمُشَاکَلَةِ لِوُقُوْعِهٖ فِیْ صُحْبَةِ صِبْغَةِ النَّصَارٰی تَقْدِیْرًا بِهٰذِهِ الْقَرِیْنَةِ الْحَالِیَّةِ الَّتِیْ هِیَ سَبَبُ النُّزُوْلِ مِنْ غَمْسِ النَّصَارٰی اَوْلَادَهُمْ فِی الْمَاءِ الْاَصْفَرِ وَاِنْ لَمْ یُذْکَرْ ذٰلِکَ لَفْظًا۔

ترجمہ:۔ اور ثانی اور وہ وہ ہے جس کا وقوع ہو غیر کی صحبت میں تقدیرا جیسے قول باری تعالٰی "صِبْغَةَ اللّٰهِ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً"

وَنَحْنُ لَهٗ عَابِدُوْنَ" اور وہ یعنی "صِبْغَةَ" مصدر ہے کیونکہ "فِعْلَة" کے وزن پر ہے "صَبَغَ" سے ہے جیسے "جِلْسَة" ماخوذ ہے "جَلَسَ" سے اور وہ وہ حالت ہے جس پر واقع ہوتا ہے رنگنا، تاکید ہے "آمَنَّا بِاللّٰه" کے لیے یعنی تطہیر اللہ، کیونکہ ایمان نفوس کو پاک کردیتا ہے پس ہوگا "آمنا" مشتمل اللہ کے پاک کرنے پر مؤمنوں کے دلوں کو، اور دال ہے اس پر، پس "صِبْغَةَ اللّٰه" بمعنی "تَطْهِيْرُ اللّٰه" ہے جو مؤکد ہے اللہ کے قول "آمَنَّا بِاللّٰهِ" کے مضمون کے لیے، پھر اشارہ کیا تطہیر اللہ کے تقدیری وقوع کی طرف اس چیز کی صحبت میں جس کی تعبیر کی گئی ہے صبغ سے، اپنے اس قول سے کہ اصل اس میں یعنی اس معنی میں، اور وہ ہے ذکر کرنا تطہیر کو لفظ صبغ کے ساتھ، یہ ہے کہ نصاریٰ غوطہ دیتے تھے اپنے بچوں کو زرد پانی میں جس کو وہ معمودیہ کہتے تھے، اور کہتے تھے کہ یہ، یعنی غوطہ دینا اس پانی میں، پاکی ہے ان کے لیے، پس جب کرلیتا تھا ان میں کوئی ایک اپنے بچے کے ساتھ یہ عمل تو کہتا کہ اب یہ سچا نصرانی ہوگیا، پس حکم دیا گیا مسلمانوں کو کہ وہ کہہ دیں نصاریٰ سے "قُوْلُوْا آمَنَّا بِاللّٰهِ وَصَبَغَنَا اللّٰهُ بِالْاِيْمَانِ صِبْغَةً لَا مِثْلَ صِبْغَتِنَا وَطَهَّرَنَا بِهٖ تَطْهِيْرًا لَا مِثْلَ تَطْهِيْرِنَا" یہ معنی اس صورت میں ہے کہ "قُوْلُوْا آمَنَّا بِاللّٰهِ" میں خطاب کفار سے ہو، اور اگر خطاب مسلمانوں سے ہو تو معنی ہوگا کہ مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ یوں کہیں کہ "صَبَغَنَا اللّٰهُ بِالْاِيْمَانِ صِبْغَةً وَلَمْ يَصْبِغْ صِبْغَتَكُمْ اَيُّهَا النَّصَارٰى" پس تعبیر کیا گیا ایمان باللہ کو صبغۃ اللہ کے ساتھ مشاکلۃ کی بناء پر بوجہ واقع ہونے اس کے صبغت نصاریٰ کی صحبت میں تقدیراً، اس قرینۂ حالیہ کے ساتھ جو سبب نزول ہے یعنی غوطہ دینا نصاریٰ کا اپنی اولاد کو زرد پانی میں اگرچہ مذکور نہیں یہ لفظاً۔

تشریح:- (۱) مشاکلت کی دوسری قسم جس میں شی کا وقوع غیر کی صحبت میں تقدیراً ہوتا ہے کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿صِبْغَةَ اللّٰهِ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً وَّنَحْنُ لَهٗ عَابِدُوْنَ﴾ [سورۂ بقرہ: ۱۳۸] (ہم نے قبول کرلیا رنگ اللہ کا اور کس کا رنگ بہتر ہے اللہ کے رنگ سے، اور ہم اسی کی بندگی کرتے ہیں) جس میں "صِبْغَةَ" مصدر ہے کیونکہ "صَبَغَ" سے "فِعْلَة" کے وزن پر ہے جیسا کہ "جَلَسَ" سے "جِلْسَة" ماخوذ ہے۔ اور "صِبْغَةَ اللّٰه" سے مراد وہ حالت ہے جس پر رنگنا واقع ہو۔ اور آیت مبارکہ میں "صِبْغَةَ اللّٰه" مؤکد ہے "آمَنَّا بِاللّٰهِ" کے مضمون کے لیے کیونکہ "صِبْغَةُ اللّٰهِ" بمعنی تطہیر اللہ ہے، اور چونکہ ایمان نفوس کو پاک کردیتا ہے، لہذا لفظ "آمَنَّا بِاللّٰهِ" مشتمل ہے اللہ تعالیٰ کا مؤمنین کے نفوس کو پاک کرنے پر اور لفظ "آمَنَّا بِاللّٰهِ" اس پر دال ہے، اس لیے "صِبْغَةَ اللّٰه" بمعنی تطہیر اللہ "آمَنَّا بِاللّٰهِ" کے مضمون کے لیے مؤکد ہے۔ پھر ماتنؒ نے اشارہ کیا کہ تطہیر اللہ (جس کو صبغۃ اللہ سے تعبیر کیا ہے) تقدیراً اس چیز کی صحبت میں واقع ہے جس کو صبغ سے تعبیر کیا ہے اپنے اس قول سے کہ اس معنی میں اصل یہ ہے یعنی تطہیر کو لفظ صبغ سے ذکر کرنے میں اصل یہ ہے کہ نصاریٰ کا خیال ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو پیدائش کے تیسرے دن جس پانی سے غسل دیا تھا وہ پانی اب تک اس طرح محفوظ ہے کہ نصاریٰ اس میں زعفران ملا کر جب اپنے بچوں کو اس میں غوطہ دیتے ہیں تو جتنا پانی اس میں سے کم ہوجاتا ہے وہ اس میں اور پانی ملا دیتے ہیں اس طرح ان کے خیال میں یہ پانی اب تک محفوظ ہے اس کو وہ معمودیہ کہتے ہیں۔ اور جب بچے کو وہ اس میں غوطہ دیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اس پانی میں بچے کو غوطہ دینا بچے کے لیے پاکی کا ذریعہ ہے اس کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ

پاب پکا نصرانی بن گیا، ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیت مبارکہ نازل فرمائی، مسلمانوں کو حکم دیا کہ نصاریٰ سے کہو کہ اس طرح کہو کہ ''ہم نے اللہ پر ایمان لایا ہے اور انہوں نے ہمیں ایمان کے رنگ میں رنگادیا ہے وہ ایسا رنگ نہیں جس طرح ہم خود کو رنگ میں رنگتے ہیں اور انہوں نے ہمیں ایمان کے ذریعہ پاک کر دیا ہے اور وہ ایسا پاک کرنا نہیں ہے، جس طرح کہ ہم خود کو پاک کرتے ہیں''۔

(۲) باقی مذکورہ بالا تاویل اس صورت میں ہوگی کہ جب ''قُولُوْا آمَنَّا'' میں خطاب کفار کو ہو اور اگر خطاب مسلمانوں کو ہو تو اس صورت میں معنی ہوگا کہ مسلمانوں کو یہ حکم دیا گیا کہ وہ یہ کہیں کہ ''اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایمان کے ساتھ ایسا رنگ دیا کہ اے نصاریٰ تمہارا رنگنا ایسا نہیں ہے''۔ تو یہاں اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کو صبغۃ اللہ سے تعبیر کر دیا گیا ہے مشاکلت کی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ یہ ایمان باللہ یعنی تطہیر اللہ نصرانیوں کے رنگنے کی صحبت میں واقع ہو رہا ہے تقدیراً اس قرینہ حالیہ کی وجہ سے جو کہ ان آیات کا سبب نزول ہے یعنی نصاریٰ کا اپنی اولاد کو زرد پانی میں غوطہ دینا، اگر چہ یہ قصہ یہاں لفظاً مذکور نہیں ہے۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلْمُزَاوَجَةُ وَهُوَ اَنْ یُزَاوَجَ ☆ اَیْ تُوْقَعَ الْمُزَاوَجَةُ عَلٰی اَنَّ الْفِعْلَ مُسْنَدٌ اِلٰی ضَمِیْرِ الْمَصْدَرِ اَوْ اِلَی الظَّرْفِ اَعْنِیْ قَوْلَهٗ بَیْنَ مَعْنَیَیْنِ فِی الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ وَالْمَعْنٰی اَنْ یُجْعَلَ مَعْنَیَانِ وَاقِعَانِ فِی الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ مَزْدُوْجَیْنِ فِیْ اَنْ یُرَتَّبَ عَلٰی کُلٍّ مِنْهُمَا مَعْنًی رُتِّبَ عَلَی الْاٰخَرِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: اِذَا مَا نَهَی النَّاهِیْ وَمَنَعَنِیْ عَنْ حُبِّهَا فَلَجَّ بِیَ الْهَوٰی ۔ وَلَزِمَنِیْ اَصَاخَتْ اِلَی الْوَاشِیْ ☆ اَیْ اِسْتَمَعَتْ اِلَی النَّمَّامِ الَّذِیْ یَشِیْ حَدِیْثَهٗ وَیُزَیِّنُهٗ وَصَدَّقَتْهُ فِیْمَا افْتَرٰی عَلَیَّ فَلَجَّ بِهَا الْهَجْرُ زَاوَجَ بَیْنَ النَّاهِیْ وَاِصَاخَتِهَا اِلَی الْوَاشِیْ اَلْوَاقِعَیْنِ فِی الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ فِیْ اَنْ رُتِّبَ عَلَیْهِمَا اللَّجَاجُ شَیْءٌ (۲) وَقَدْ یُتَوَهَّمُ مِنْ ظَاهِرِ الْعِبَارَةِ اَنَّ الْمُزَاوَجَةَ هِیَ اَنْ یُجْمَعَ بَیْنَ مَعْنَیَیْنِ فِی الشَّرْطِ وَمَعْنَیَیْنِ فِی الْجَزَاءِ کَمَا جُمِعَ فِی الشَّرْطِ بَیْنَ نَهْیِ النَّاهِیْ وَلَجَاجِ الْهَوٰی وَفِی الْجَزَاءِ بَیْنَ اِصَاخَتِهَا اِلَی الْوَاشِیْ وَلَجَاجِ الْهَجْرِ وَهُوَ فَاسِدٌ اِذْ لَا قَائِلَ بِالْمُزَاوَجَةِ فِیْ مِثْلِ قَوْلِنَا اِذَا جَاءَ نِیْ زَیْدٌ فَسَلَّمَ عَلَیَّ اَجْلَسْتُهٗ وَاَنْعَمْتُ عَلَیْهِ وَمَا ذَکَرْنَا هُوَ الْمَاخُوْذُ مِنْ کَلَامِ السَّلَفِ.

ترجمہ:۔ اور ان میں سے یعنی محسنات معنویہ میں سے مزاوجۃ ہے اور وہ یہ کہ جوڑ دیا جائے یعنی واقع کی جائے مزاوجت، اس بناء پر کہ فعل مسند ہے ضمیر مصدر کی طرف یا ظرف کی طرف یعنی ان کا قول ''بَیْنَ مَعْنَیَیْنِ'' دو معنوں کو شرط و جزاء میں، مطلب یہ کہ واقع کیا جائے دو معانی کو جو شرط و جزاء میں واقع ہوں جڑا ہوا اس میں کہ مرتب کیا جائے ان میں سے ایک پر وہ معنی جو مرتب کیا گیا ہو دوسرے پر جیسے شعر ''اِذَا مَا نَهَی النَّاهِیْ'' اور منع کر دے مجھے اس کی محبت سے ''فَلَجَّ بِیَ الْهَوٰی'' بمعنی لازم ہوگئی مجھے ''اَصَاخَتْ اِلَی الْوَاشِیْ'' یعنی محبوبہ نے کان لگائے اس چغلخور کی طرف جو بات کو مزین کر دیتا ہے، اور اس کی تصدیق کر دی اس میں جو اس نے جھوٹ باندھا ہے مجھ پر ''فَلَجَّ بِهَا الْهَجْرُ'' شاعر نے جوڑ دیا ہے نہی ناہی اور محبوبہ کے چغلخور کی طرف کان لگانے کو جو واقع ہیں شرط و جزاء

میں اس بات میں کہ مرتب کیا ہے ان دونوں ایک شی کے لزوم کو، اور کبھی وہم ہوتا ہے ظاہر عبارت سے کہ مزاوجت یہ ہے کہ جمع کردے دو معنوں کو شرط میں اور دو معنوں کو جزاء میں جیسا کہ شاعر نے جمع کیا ہے شرط میں نہی ناہی اور لزوم ھوی، اور جزاء میں محبوبہ کا چغلخور کی طرف کان لگانے اور لزوم ہجر کو، اور یہ وہ فاسد ہے، کیونکہ قائل نہیں ہے مزاوجت کا ہمارے قول "اِذَا جَاءَ نِیْ زَیْدٌ فَسَلَّمَ عَلَیَّ اَجْلَسْتُهٗ وَاَنْعَمْتُ عَلَیْهِ" میں، اور جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے وہ ماخوذ ہے سلف کے کلام سے۔

تشریح:- (۱) محسنات معنویہ میں سے پانچواں مزاوجت ہے، لغت میں بمعنی جمع کرنا، اور اصطلاحی تعریف مصنفؒ نے اس طرح کی ہے کہ شرط اور جزاء میں دو معانی کو جمع کر دینا۔ چونکہ مصنفؒ کی تعریف میں تھوڑا سا ابہام ہے، کیونکہ انہوں نے مابہ المزاوجت کو حذف کر دیا ہے، اصل عبارت اس طرح ہے "اَنْ یُزَاوِجَ بَیْنَ الْمَعْنَیَیْنِ فِی الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ بِمَعْنًی مِنَ الْمَعَانِیْ" جس میں "بِمَعْنًی مِنَ الْمَعَانِیْ" کی وجہ سے مزاوجت واقع ہوئی ہے جو کہ مصنفؒ کی عبارت میں محذوف ہے۔ اس لیے شارحؒ نے "وَالْمَعْنٰی اَنْ یَجْعَلَ الخ" سے اس کی وضاحت کی ہے کہ مصنفؒ کا مطلب یہ ہے کہ متکلم فعل شرط کے بعد ایک معنی کو ذکر کردے اور اسی معنی کو جزاء کے بعد پھر ذکر کردے اور دونوں کو اس بات میں جمع کردے کہ ان میں سے ایک پر جو معنی مرتب ہو وہ دوسرے پر بھی مرتب ہو۔ مطلب یہ ہے کہ دو معانی یعنی شرط اور جزاء کو جمع کر دیا جائے اس بات میں کہ ان میں ایک پر جو معنی مرتب ہو وہ دوسرے پر بھی مرتب ہو، جیسے بحتری کا شعر ہے "اِذَا مَا نَهَی النَّاهِیْ فَلَجَّ بِیَ الْهَوٰی:: اَصَاخَتْ اِلَی الْوَاشِیْ فَلَجَّ بِهَا الْهَجْرُ" (جب روکنے والے نے مجھے اس کی محبت سے روکا، پس مجھے اس کی محبت لازم ہو گئی۔ تو کان دھرے اس محبوبہ نے چغل خور کی طرف، پس محبوبہ کو جدائی لازم ہو گئی) جس میں "نَهَی النَّاهِیْ" (روکنے والے کا روکنا) فعل شرط ہے اور "اَصَاخَتْ اِلَی الْوَاشِیْ" (چغل خور کی طرف کان لگا دیا) جواب شرط ہے، اور وہ معنی جو شرط اور جزاء دونوں پر مرتب ہے وہ "لَجَّ" ہے، شاعر نے شرط و جزاء کو اس بات میں جمع کر دیا کہ ان دونوں پر "لَجَّ" بمعنی لزوم شی کو مرتب کر دیا، کہ مجھے روکنے والے کے روکنے سے محبت لازم ہو گئی اور محبوبہ کو چغل خور کی طرف کان لگانے سے ہجر اور فراق لازم ہو گیا۔ شارحؒ کی تعریف میں مابہ المزاوجت کو ذکر کیا ہے یعنی "اَنْ یَتَرَتَّبَ عَلٰی کُلٍّ مِنْهُمَا مَعْنًی رُتِّبَ عَلَی الْاٰخَرِ" مابہ المزاوجت ہے۔

☆ یاد رہے کہ مصنفؒ کے کلام "فَلَجَّ بِیَ الْهَوٰی" میں فاء عاطفہ ہے جزائیہ نہیں ہے۔ جزاء "اَصَاخَتْ اِلَی الْوَاشِیْ" ہے۔ اور "اَصَاخَتْ اِلَی الْوَاشِیْ" کا معنی ہے کہ محبوبہ نے چغل خور جو باتوں کو مزین کر کے پیش کرتا ہے کی طرف کان لگائے اور اس نے جو جھوٹ مجھ پر باندھا محبوبہ نے اس کی تصدیق کر دی جس کے نتیجہ میں محبوبہ کو فراق لازم ہو گیا۔

☆ درمیان میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ "مُزَاوَج" میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ واو کے کسرہ کے ساتھ ہو اس صورت میں یہ فعل معلوم ہے اور اس میں متکلم کی طرف راجع ہونے والی ضمیر اس کا فاعل ہے، یہ تو واضح ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ واو کے فتحہ کے ساتھ ہو یعنی

فعل مجہول ہو اس صورت میں اس کے نائب فاعل میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ اس میں مستتر ضمیر ہے جو خود "یـــزاوج" کے مصدر "اَلْمُزَاوَجَةُ" کی طرف راجع ہے، جس کی شارحؒ نے "تُوقِعُ الْمُزَاوَجَةَ" سے تفسیر کی ہے، اس ترکیب کو عرف میں تاویل مشہور کہتے ہیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ظرف "بَيْنَ" اس کا نائب فاعل ہو جس کی طرف شارحؒ نے "اَوْاِلَى الظَّرْفِ" سے اشارہ کیا ہے۔

(۲) مصنفؒ کی عبارت میں بظاہر "فِى الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ" متعلق ہے "يزاوج" کے ساتھ، جس سے علامہ زوزنیؒ کو یہ وہم ہوا ہے کہ مصنفؒ کی تعریف مزاوجت کا حاصل یہ ہے کہ دو معانی کو شرط اور دو معانی کو جزاء میں جمع کر دیا جائے جیسا کہ شعر میں "نَهْى النَّاهِى" اور "لَجَّ بِىَ الْهَوىٰ" کو شرط میں جمع کیا ہے۔ اور "اَصَاخَتْ اِلَى الْوَاشِىْ" اور "لَجَّ بِهَا الْهَجْرُ" کو جزاء میں جمع کیا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ علامہ زوزنیؒ کا یہ وہم صحیح نہیں ہے، کیونکہ مزاوجت میں شرط یہ ہے کہ شرط اور جزاء پر ایک معنی مرتب ہونے کہ دو معانی یعنی جو معنی شرط پر مرتب ہو وہ بعینہ جزاء پر مرتب ہو کیونکہ ہمارے اس قول "اِذَاجَاءَنِىْ زَيْدٌفَسَلَّمَ عَلَىَّ اَجْلَسْتُهُ وَاَنْعَمْتُ عَلَيْهِ" (جب زید میرے پاس آیا اور مجھ کو سلام کیا تو میں نے بٹھلا دیا اس کو اور انعام کیا اس پر) میں کوئی بھی مزاوجت کا قائل نہیں ہے حالانکہ اس پر علامہ زوزنی کی اخذ کی ہوئی تعریف صادق ہے کیونکہ اس میں دو معانی کو شرط میں جمع کر دیا گیا ہے یعنی "زید کا متکلم کے پاس آنا" اور "زید کا متکلم کو سلام کرنا" اور دو معانی کو جزاء میں جمع کر دیا گیا ہے یعنی "زید کو بٹھلانا" اور "اس پر انعام واحسان کرنا"۔ اور اس میں مزاوجت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں جو معنی شرط پر مرتب ہے یعنی "سَلَّمَ عَلَىَّ" وہ غیر ہے اس معنی کا جو جزاء پر مرتب ہے یعنی "اَنْعَمْتُ عَلَيْهِ"۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے مزاوجت کی جو تعریف ذکر کی ہے وہ اسلاف کے کلام سے ماخوذ ہے اور یہی صحیح ہے۔

(۱) وَمِنْهُ اَىْ مِنَ الْمَعْنَوِىِّ اَلْعَكْسُ وَالتَّبْدِيْلُ وَهُوَاَنْ يُقَدَّمَ جُزْءٌ مِنَ الْكَلَامِ عَلٰى جُزْءٍ اٰخَرَ ثُمَّ يُؤَخَّرُ ذَالِكَ الْمُقَدَّمُ عَلَى الْجُزْءِ الْمُؤَخَّرِ اَوَّلًا وَالْعِبَارَةُ الصَّرِيْحَةُ مَاذَكَرَهُ بَعْضُهُمْ وَهُوَاَنْ تُقَدِّمَ اَوَّلًا فِى الْكَلَامِ جُزْءً ثُمَّ تَعْكِسَ فَتُقَدِّمَ مَااَخَّرْتَ وَتُؤَخِّرَ مَاقَدَّمْتَ (۲) وَظَاهِرُعِبَارَةِ الْمُصَنِّفِ صَادِقٌ عَلٰى نَحْوِعَادَاتُ السَّادَاتِ اَشْرَفُ الْعَادَاتِ وَلَيْسَ مِنَ الْعَكْسِ (۳) وَيَقَعُ الْعَكْسُ عَلٰى وُجُوْهٍ مِنْهَااَنْ يَقَعَ بَيْنَ اَحَدِطَرَفَىْ جُمْلَةٍ وَمَااُضِيْفَ اِلَيْهِ ذَالِكَ الطَّرَفُ نَحْوُعَادَاتُ السَّادَاتِ سَادَاتُ الْعَادَاتِ فَالْعَادَاتُ اَحَدُطَرَفَىِ الْكَلَامِ وَالسَّادَاتُ مُضَافٌ اِلَيْهِ ذَالِكَ الطَّرَفِ وَقَدْوَقَعَ الْعَكْسُ بَيْنَهُمَابِاَنْ قَدَّمَ اَوَّلًا الْعَادَاتِ عَلَى السَّادَاتِ ثُمَّ السَّادَاتِ عَلَى الْعَادَاتِ. (۴) وَمِنْهَااَىْ مِنَ الْوُجُوْهِ اَنْ يَقَعَ بَيْنَ مُتَعَلِّقَىْ فِعْلَيْنِ فِىْ جُمْلَتَيْنِ نَحْوُيُخْرِجُ الْحَىَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَىِّ فَالْحَىُّ وَالْمَيِّتُ مُتَعَلِّقَايُخْرِجُ وَقَدَّمَ اَوَّلًاالْحَىَّ عَلَى الْمَيِّتِ وَثَانِيًاالْمَيِّتَ عَلَى الْحَىِّ (۵) وَمِنْهَااَىْ مِنَ الْوُجُوْهِ اَنْ يَقَعَ بَيْنَ لَفْظَيْنِ فِىْ طَرَفَىْ جُمْلَتَيْنِ نَحْوُلَاهُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَاهُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ قَدَّمَ اَوَّلًاهُنَّ عَلٰى هُمْ وَثَانِيًاهُمْ عَلٰى هُنَّ وَهُمَالَفْظَانِ وَقَعَ اَحَدُهُمَافِىْ جَانِبِ الْمُسْنَدِاِلَيْهِ وَالْاٰخَرُفِىْ جَانِبِ الْمُسْنَدِ.

ترجمہ:۔ اوران میں سے یعنی محسنات معنویہ میں سے عکس وتبدیل ہے اوروہ یہ ہے کہ مقدم کردیا جائے کلام کے ایک جزء کو دوسرے جزء پر، پھر مؤخر کردیا جائے اس مقدم جزء کو اس جزء پر جو پہلے مؤخر تھا۔ اور واضح عبارت وہ ہے جس کو ذکر کیا ہے بعض نے، وہ یہ کہ مقدم کردیا جائے پہلے کلام میں ایک جزء پھر اس کا عکس کردیا جائے، پس مقدم کردیا جائے اس کو جو مؤخر کردیا تھا اور مؤخر کردے وہ جو مقدم کردیا تھا، اور مصنفؒ کی ظاہری عبارت صادق ہے "عَادَاتُ السَّادَاتِ سَادَاتُ الْعَادَاتِ" جیسی مثال پر، حالانکہ نہیں ہے یہ عکس، اور عکس واقع ہوتا ہے کئی طرح، ان میں سے ایک یہ کہ واقع ہو جملہ کی ایک طرف اور اس کے درمیان جس کی طرف یہ طرف مضاف ہو جیسے "عَادَاتُ السَّادَاتِ سَادَاتُ الْعَادَاتِ"، پس عادات کلام کی ایک طرف ہے اور سادات مضاف الیہ ہے اسی طرف کا، اور واقع ہوا ہے عکس ان دونوں کے درمیان یوں کہ مقدم کیا پہلے عادات کو سادات پر پھر سادات کو عادات پر، اور ان میں سے یعنی ان طریقوں میں سے ایک یہ کہ واقع ہو دو جملوں میں دو فعلوں کے متعلقین میں جیسے "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ" پس حی اور میت دو متعلق ہیں "يُخْرِجُ" کیا اور مقدم کیا پہلے "حَيّ" کو "مَيِّت" پر اور ثانیاً "مَيِّت" کو "حَيّ" پر۔ اور ان میں سے یعنی ان طریقوں میں سے ایک یہ کہ واقع ہو دو جملوں کی طرفین میں دو لفظوں میں جیسے "لَاهُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَاهُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ" مقدم کیا ہے پہلے "هنّ" کو "هم" پر اور ثانیاً "هم" کو "هنّ" پر اور یہ دو ایسے لفظ ہیں کہ واقع ہے ایک جانبِ مسند الیہ میں اور دوسرا جانب مسند میں۔

تشریح:۔ (۱) محسنات معنویہ کی چھٹی قسم عکس ہے جس کو تبدیل بھی کہتے ہیں۔ عکس کی مصنفؒ نے اس طرح تعریف کی ہے کہ "کلام کے ایک جزء کو مقدم کردیا جائے دوسرے پر، پھر اس کو مؤخر کردے"۔ مصنفؒ کی یہ تعریف بھی مبہم ہے، اس لیے شارحؒ نے اپنی طرف سے اس پر عبارتوں کا اضافہ کیا ہے جس کا حاصل یہ نکلا کہ عکس یہ ہے کہ "کلام میں موجود ایک جزء دوسرے جزء پر مقدم ہو پھر اسی مقدم جزء کو مؤخر کردیا جائے اس جزء پر جو اس سے پہلے مؤخر تھا"۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ عکس کی تعریف کے بارے میں زیادہ صریح عبارت وہ ہے جس کو بعض علماء نے اختیار کیا ہے، وہ یہ کہ "اَنْ تُقَدِّمَ اَوَّلاً فِی الْكَلَامِ جُزْءً ثُمَّ تَعْكِسُ فَتُقَدِّمَ مَا اَخَّرْتَ وَتُؤَخِّرَ مَا قَدَّمْتَ" (یعنی آپ پہلے کلام میں ایک جزء کو مقدم کردے پھر اس کا عکس کردے، پس مقدم کردے وہ جس کو تو نے مؤخر کردیا تھا اور مؤخر کردے اس کو جس کو تو نے مقدم کردیا تھا)۔

(۲) باقی مصنفؒ کی تعریف اس لیے مبہم ہے کہ یہ بظاہر ہمارے اس قول "عَادَاتُ السَّادَاتِ اَشْرَفُ الْعَادَاتِ" (سرداروں کی عادتیں عادتوں میں اشرف ہوتی ہیں) پر صادق آرہی ہے کیونکہ اس میں ایک جزء (الْعَادَاتِ) کو مقدم کردیا ہے دوسرے جزء (السَّادَاتِ) پر اور پھر اس مقدم جزء کو "اَشْرَفُ الْعَادَاتِ" میں مؤخر کرکے ذکر کیا ہے۔ حالانکہ یہ عکس نہیں ہے کیونکہ ان میں پہلے مؤخر کیا ہوا جزء مکرر نہیں ہے، بلکہ یہ ردّ العجز علی الصدر ہے جو دونوں جزءوں کے تکرار کا مقتضی نہیں ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

(۳) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عکس کی تین قسمیں ہیں، ایک یہ کہ عکس جملہ کی دو طرفوں (مسند اور مسند الیہ) میں سے کسی ایک اور ان کے مضاف الیہ میں واقع ہو جیسے "عَادَاتُ السَّادَاتِ سَادَاتُ الْعَادَاتِ" (سرداروں کی عادتیں عادتوں کی سردار ہوتی ہیں)، جس

میں "عَادَاتُ" جملہ کے طرفین میں سے ایک (یعنی مسندالیہ) ہے اور "السَّادَاتِ" اسی طرف کا مضاف الیہ ہے اور دونوں میں عکس واقع ہوا ہے، یوں کہ پہلے "عَادَاتُ" کو "السَّادَاتِ" پر مقدم کرکے ذکر کیا ہے، پھر "سَادَاتُ" کو "الْعَادَاتِ" سے مقدم کرکے ذکر کیا ہے۔

(٤) اور عکس کی تین قسموں میں سے دوسری قسم یہ ہے کہ دو جملوں میں موجود دو فعلوں کے متعلقوں میں واقع ہو جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾ [سورۂ روم: ١٩] (نکالتا ہے زندہ کو مردہ سے اور نکالتا ہے مردہ کو زندہ سے) جس میں "يُخْرِجُ الْحَيَّ الخ" ایک جملہ ہے اور "يُخْرِجُ الْمَيِّتَ الخ" دوسرا جملہ ہے اور دونوں جملوں میں موجود فعل "يُخْرِجُ" ہے جس کے متعلقات میں سے "الْحَيَّ" اور "الْمَيِّتَ" ہیں، پہلے جملے میں "الْحَيَّ" کو "الْمَيِّتَ" پر مقدم رکھا ہے اور دوسرے جملے میں "الْمَيِّتَ" کو "الْحَيَّ" سے مقدم رکھا ہے لہذا ان میں عکس واقع ہوا ہے۔

(٥) اور عکس کی تین قسموں میں سے تیسری قسم یہ ہے کہ دو جملوں کی دو طرفوں میں موجود دو لفظوں میں واقع ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [سورۂ ممتحنہ: ١٠] (نہ یہ عورتیں حلال ہیں اُن کافروں کو اور نہ وہ کافر حلال ہیں ان عورتوں کو) جس میں "لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ" پہلا جملہ ہے اور "وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ" دوسرا جملہ ہے، جن میں سے ہر ایک کی طرفین (مسند اور مسندالیہ) میں دو لفظ یعنی "لَهُمْ" اور "لَهُنَّ" موجود ہیں پہلے جملے میں "هُنَّ" کو مقدم کردیا ہے "هُمْ" پر اور دوسرے جملے میں "هُمْ" کو مقدم کردیا ہے "هُنَّ" پر۔ لہذا ان دو لفظوں میں عکس واقع ہوا ہے۔ اور پہلے جملے میں "هُنَّ" جانب مسندالیہ میں واقع ہے اور "هُمْ" جانب مسند میں، اور دوسرے جملے میں اس کا عکس ہے۔ اس قسم اور پہلی قسم میں فرق یہ ہے کہ پہلی قسم میں اضافت شرط ہے اور اس میں شرط نہیں ہے۔

(١) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ الرُّجُوْعُ وَهُوَ الْعَوْدُ اِلَی الْکَلَامِ السَّابِقِ بِالنَّقْضِ اَیْ بِنَقْضِهٖ وَاِبْطَالِهٖ لِنُکْتَةٍ کَقَوْلِهٖ

شعر: قِفْ بِالدِّيَارِ الَّتِیْ لَمْ يَعْفُهَا الْقِدَمُ اَیْ لَمْ يُبْلِهَا تَطَاوُلُ الزَّمَانِ وَتَقَادُمُ الْعَهْدِ ثُمَّ عَادَ اِلٰی ذٰلِکَ الْکَلَامِ وَنَقَضَهٗ بِقَوْلِهٖ بَلٰی وَغَيَّرَهَا الْاَرْوَاحُ وَالدِّيَمُ اَیِ الرِّيَاحُ وَالْاَمْطَارُ وَالنُّکْتَةُ اِظْهَارُ التَّحَيُّرِ وَالتَّدَلُّهِ کَاَنَّهٗ اَخْبَرَ اَوَّلًا بِمَا لَا تَحَقُّقَ لَهٗ ثُمَّ اَفَاقَ بَعْضَ الْاِفَاقَةِ فَنَقَضَ الْکَلَامَ السَّابِقَ قَائِلًا بَلٰی عَفَاهَا الْقِدَمُ وَغَيَّرَهَا الْاَرْوَاحُ وَالدِّيَمُ۔ (٢) وَمِنْهُ اَیْ وَمِنَ الْمَعْنَوِیِّ التَّوْرِيَةُ وَيُسَمّٰی الْاِيْهَامَ اَيْضًا وَهُوَ اَنْ يُطْلَقَ لَفْظٌ لَهٗ مَعْنَيَانِ قَرِيْبٌ وَبَعِيْدٌ وَيُرَادُ بِهِ الْبَعِيْدُ اِعْتِمَادًا عَلٰی قَرِيْنَةٍ خَفِيَّةٍ وَهِیَ ضَرْبَانِ الْاُوْلٰی مُجَرَّدَةٌ وَهِیَ التَّوْرِيَةُ الَّتِیْ لَا تُجَامِعُ شَيْئًا مِمَّا يُلَائِمُ الْمَعْنَی الْقَرِيْبَ نَحْوُ الرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی اَرَادَ بِاسْتَوٰی مَعْنَاهُ الْبَعِيْدَ وَهُوَ اسْتَوْلٰی وَلَمْ يَقْرِنْ بِهٖ شَیْءٌ مِمَّا يُلَائِمُ الْمَعْنَی الْقَرِيْبَ الَّذِیْ هُوَ الْاِسْتِقْرَارُ (٣) وَالثَّانِيَةُ مُرَشَّحَةٌ وَهِیَ الَّتِیْ تُجَامِعُ شَيْئًا مِمَّا يُلَائِمُ الْمَعْنَی الْقَرِيْبَ نَحْوُ السَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِاَيْدٍ اَرَادَ بِالْاَيْدِ مَعْنَاهَا الْبَعِيْدَ وَهُوَ الْقُدْرَةُ وَقَدْ قُرِنَ بِهَا مَا يُلَائِمُ الْمَعْنَی الْقَرِيْبَ الَّذِیْ هُوَ الْجَارِحَةُ الْمَخْصُوْصَةُ وَهُوَ قَوْلُهٗ بَنَيْنَاهَا اِذِ الْبِنَاءُ مِمَّا يُلَائِمُ الْيَدَ (٤) وَهٰذَا مَبْنِیٌّ عَلٰی مَا اشْتَهَرَ بَيْنَ اَهْلِ الظَّاهِرِ مِنَ الْمُفَسِّرِيْنَ وَاِلَّا فَالتَّحْقِيْقُ اَنَّ هٰذَا تَمْثِيْلٌ وَتَصْوِيْرٌ لِعَظَمَتِهٖ وَتَوْقِيْفٌ عَلٰی کُنْهِ جَلَالِهٖ مِنْ غَيْرِ اَنْ يُتَمَحَّلَ لِلْمُفْرَدَاتِ حَقِيْقَةً اَوْ مَجَازًا۔

ترجمہ:۔ اور ان میں سے یعنی محسنات معنویہ میں رجوع ہے اور وہ لوٹنا ہے کلام سابق کی طرف باطل کرنے کے ساتھ، یعنی اس کے نقض اور ابطال کی طرف کسی نکتہ کی وجہ سے جیسے شعر "قِفْ بِالدِّيَارِ الَّتِي لَمْ يَعْفُهَا الْقِدَمُ" یعنی نہیں بوسیدہ کیا ہے اس کو طول زمانہ اور تقادم عہد نے، پھر لوٹ آیا اس کلام کے ابطال کی طرف اپنے اس قول سے "بَلَىٰ وَغَيَّرَهَا الْأَرْوَاحُ وَالدِّيَمُ" یعنی ہواؤں اور بارشوں نے، اور نکتہ اس میں اظہار ہے حیرانگی اور سرگردانی کا، گویا اس نے پہلے خبر دی اس شی کی جو محقق نہیں تھی، پھر کچھ ہوش میں آیا پس باطل کر دیا اپنا سابق کلام، یہ کہتے ہوئے کہ بوسیدہ کر دیا امتداد وقت نے اور متغیر کر دیا اس کو ہواؤں اور بارشوں نے۔ اور ان میں سے یعنی محسنات معنویہ میں سے توریہ ہے اور نام رکھا جاتا ہے اس کا ایہام بھی، اور وہ یہ کہ اطلاق کیا جائے ایسے لفظ کا جس کے دو معانی ہوں قریب اور بعید، اور ارادہ کیا جائے اس سے بعید کا اعتماد کرتے ہوئے پوشیدہ قرینہ پر، اور اس کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم مجردہ ہے، اور وہ وہ توریہ ہے جو جمع نہیں ہوتا ہے کسی ایسی شی کے ساتھ جو معنی قریب کے مناسب ہو جیسے "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" ارادہ کیا ہے "اِسْتَوىٰ" سے اس کا بعید معنی اور وہ ہے "اِسْتَوْلىٰ" اور نہیں ہے مقترن اس کے ساتھ کوئی ایسی شی جو مناسب ہو معنی قریب کے یعنی استقرار کے۔ اور ثانی مرشحہ ہے اور وہ وہ ہے کہ مع ہو ایسی شی کے ساتھ جو ملائم ہو قریبی معنی کے جیسے "اَلسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِاَيْدٍ" ارادہ کیا ہے "اَيْد" سے اس کا بعید معنی اور وہ ہے قدرت، اور مقترن ہے اس کے ساتھ وہ جو معنی قریب کے ساتھ مناسب ہے یعنی جارحہ مخصوصہ، اور وہ ان کا قول "بنیناھا" ہے جو کہ مناسب ہے "ید" کے ساتھ اور یہ مبنی ہے اس پر جو مشہور ہے اہل ظاہر مفسرین کے ہاں، ورنہ تحقیق یہ ہے کہ یہ تمثیل اور تصویر ہے باری تعالیٰ کی عظمت کی اور توقیف ہے اس کے انتہائی جلال پر، بغیر اس کے کہ تکلف کیا جائے مفردات کی حقیقت یا مجاز ہونے کا۔

تشریح:۔ (۱) محسنات معنویہ میں سے ساتویں قسم رجوع ہے، وہ یہ کہ متکلم اس سے پہلے جو کلام کر چکا ہے اب کسی نکتہ کی بناء پر اس کے ابطال کی طرف رجوع کرے۔ نکتہ کی قید اس لیے لگائی کہ اگر کلام سابق کے ابطال کی طرف رجوع کسی نکتہ کی بناء پر نہ ہو بلکہ اس کے غلط ہونے کی وجہ سے ہو تو اسے رجوع نہیں کہا جائے گا اور نہ محسنات بدیعیہ میں سے ہوگا۔ اس قسم کی مثال زہیر بن ابی سُلمیٰ کا شعر ہے "قِفْ بِالدِّيَارِ الَّتِي لَمْ يَعْفُهَا الْقِدَمُ: بَلَىٰ وَغَيَّرَهَا الْأَرْوَاحُ وَالدِّيَمُ" (ٹھہر جا تو ان گھروں کے پاس جن کو پرانا ہونے (یعنی طویل زمانہ گزرنے) نے نہیں مٹایا ہے، کیوں نہیں بلکہ مٹا دیا ہے ان کو ہواؤں نے اور مسلسل کثیر بارش نے)۔ "يَبْلِهَا" ماخوذ ہے "اِبْلاء" سے بمعنی متغیر کر دینا، یعنی نہیں بوسیدہ کیا ہے اس کو طول زمانہ اور تقادم عہد نے "وَتَقَادُمُ الْعَهْدِ" عطف تفسیری ہے "تَطَاوُلُ الزَّمَانِ" کے لیے، اور "اَلْاَرْوَاح" جمع ہے "رِيْح" کی بمعنی ہوا، اور "دِيَم" جمع ہے "دِيْمَةٌ" کی بمعنی مسلسل اور کثیر بارش۔ مذکورہ شعر میں "قِفْ بِالدِّيَارِ" پہلا کلام ہے اور "بَلَىٰ وَغَيَّرَهَا الْأَرْوَاحُ وَالدِّيَمُ" وہ کلام ہے جس میں متکلم نے کلام سابق کے ابطال کی طرف رجوع کیا ہے، اور اس ابطال کلام میں نکتہ شاعر کا حیرت و سرگردانی اور شدت عشق کا اظہار کرنا ہے، گویا شاعر شدت عشق کی وجہ سے حیرت و سرگردانی میں مبتلا تھا اس لیے ایک ایسی خبر کے تحقق کی خبر دی جو خبر متحقق نہ تھی، پھر تھوڑا سا ہوش میں آیا اور اپنے سابق کلام کے

ابطال کی طرف رجوع کیا کہ کیوں نہیں، بلکہ مٹا دیا ہے طویل زمانے نے اور متغیر کر دیا ہے ہواؤں اور مسلسل کثیر بارشوں نے۔یوں اس شعر میں اظہارِ حیرت کے نکتہ کی بناء پر کلام سابق کے ابطال کی طرف رجوع ثابت ہوا۔

(۲) محسنات معنویہ کی آٹھویں قسم توریہ ہے، جس کا لغوی معنی چھپانا ہے، اور اسے ایہام بھی کہتے ہیں کیونکہ اس میں تھوڑا سا خفاءِ مراد پایا جاتا ہے۔ اور اصطلاح میں توریہ یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معانی ہوں قریب اور بعید، متکلم معنی قریب کو چھوڑ کر کسی خفی قرینہ پر اعتماد کرتے ہوئے معنی بعید مراد لے۔ پھر توریہ کی دو قسمیں ہیں مجردہ اور مرشحہ۔ مجردہ وہ ہے جو معنی قریب کے کسی ملائم ومناسب کے ساتھ جمع نہ ہو جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ [طٰہٰ:۵] (وہ بڑی رحمت والا عرش پر استوا فرمائے ہوئے ہے) جس میں لفظ "اِسْتَوٰى" کے دو معانی ہیں، قریب یعنی قرار پکڑنا، اور بعید یعنی غالب آنا۔ یہاں ایک خفی نکتہ کی بناء پر اس کا معنی بعید مراد ہے، اور وہ خفی نکتہ لفظ "اَلرَّحْمٰن" ہے کیونکہ تخت پر قرار پکڑنے کے لیے جسم والا ہونا ضروری ہے حالانکہ باری تعالیٰ جسمیت سے پاک ہے، اور یہ نکتہ خفی اس لیے ہے کہ باری تعالیٰ کا مجسم نہ ہونا محتاج دلیل ہے اور جو محتاج دلیل ہو وہ خفی ہی ہوتا ہے، چونکہ آیت مبارکہ میں معنی قریب کا کوئی ملائم ومناسب ذکر نہیں ہے اس لیے یہ مجردہ ہے۔

(۳) اور مرشحہ وہ ہے جو معنی قریب کے کسی ملائم ومناسب کے ساتھ جمع ہو جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [سورۂ ذاریات:۴۷] (اور آسمان کو ہم نے قوت سے بنایا ہے) جس میں "اَيْد" جمع ہے "يَد" کی، جس کا معنی قریب جارحہ مخصوصہ بمعنی مخصوص عضو یعنی ہاتھ ہے، اور معنی بعید قدرت ہے، اور "نَا" ضمیر سے مراد باری تعالیٰ ہے لہٰذا یہ قرینہ ہے کہ یہاں "اَيْد" بمعنی ہاتھ نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ مجسم نہیں ہے اس لیے اعضاء سے پاک ہے۔ اور لفظ "بَنَيْنَاهَا" معنی قریب کے مناسبات میں سے ہے کیونکہ بناء اور تعمیر ہاتھ ہی کے واسطے سے ہوتی ہے، پس معنی بعید کے ساتھ معنی قریب کا ملائم جمع کرنے کی وجہ سے یہ توریہ مرشحہ ہے۔ مرشحہ ماخوذ ہے ترشیح سے بمعنی تقویت، تو چونکہ مرشحہ میں متکلم معنی قریب کو اس کا مناسب ذکر کر کے تقویت پہنچا رہا ہے، اور مجردہ میں چونکہ معنی قریب کی تقویت نہیں پائی جا رہی ہے اس لیے اسے مجردہ (یعنی تقویت سے خالی کیا ہوا) کہتے ہیں۔

(۴) مصنفؒ نے توریہ کی دو مثالیں ذکر کی ہیں یعنی "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" اور "اَلسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ" پہلی آیت کو مجردہ اور دوسری کو مرشحہ کی مثال قرار دیا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ آیتوں میں "اِسْتَوٰى" کو بمعنی استیلاء اور "بِأَيْدٍ" کو بمعنی قدرت قرار دینا ان مفسرین کے درمیان مشہور ہے جو اہل ظاہر ہیں یعنی جو لوگ علم بیان، تشبیہات اور استعارات کے نکتوں سے بے خبر ہیں وہ ان کو توریہ کی مثالیں قرار دیتے ہیں۔ جبکہ اہل تحقیق "اِسْتَوٰى" اور "بِأَيْدٍ" کو استعارہ تمثیلیہ قرار دیتے ہیں، جس میں ایک مرکب سے اخذ شدہ ہیئت کو دوسری اسی طرح ہیئت کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے، پھر مشبہ بہ کو ذکر کر کے مشبہ مراد لیا جاتا ہے، پہلی آیت میں مشبہ باری تعالیٰ کا عرش پر غالب آنے سے اخذ شدہ ہیئت ہے اور کسی بادشاہ کا اپنے تخت پر براجمان ہونے سے اخذ شدہ ہیئت مشبہ بہ ہے، پھر کلمہ "اِسْتَوٰى" کو جو مشبہ بہ کے لیے موضوع ہے مشبہ میں استعمال کر دیا گیا، لہٰذا یہ استعارہ تمثیلیہ

ہے۔اور دوسری آیت میں مشبہ باری تعالیٰ کا اپنی ازلی قوت وقدرت کے ذریعہ آسمان کو ایجاد کرنے سے اخذ شدہ ہیئت ہے اور مشبہ بہ تعمیر کرتے ہوئے ہاتھ سے ایک اینٹ کو دوسری اینٹ پر رکھنے کی ہیئت ہے۔ پھر کلمہ "اَیــــد" کو جو مشبہ بہ کے لیے موضوع ہے مشبہ میں استعمال کر دیا گیا، لہٰذا یہ استعارہ تمثیلیہ ہے، اور باری تعالیٰ کی عظمت کی ایک تصویر ہے۔ جس میں معقول کو محسوس کے ساتھ تشبیہ دی ہے ،اور مطلع کرنا ہے باری تعالیٰ کی عظمت وجلال کی حقیقت پر بغیر اس کے کہ تکلف کیا جائے مفردات کے لیے حقیقی اور مجازی معانی ثابت کرنے کا۔ بلکہ مفردات کو اپنے معانی پر برقرار رکھ کر اسے تمثیل اور تصویر قرار دیا جائے گا۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ الْاِسْتِخْدَامُ وَهُوَ اَنْ یُّرَادَ بِلَفْظٍ لَهُ مَعْنَیَیْنِ اَحَدُهُمَا اَیْ اَحَدُ الْمَعْنَیَیْنِ ثُمَّ یُرَادُ بِضَمِیْرِهِ اَیْ بِالضَّمِیْرِ الْعَائِدِ اِلٰی ذَالِکَ اللَّفْظِ مَعْنَاهُ الْاٰخَرُ اَوْ یُرَادُ بِاَحَدِ ضَمِیْرَیْهِ اَحَدُهُمَا اَیِ الْمَعْنَیَیْنِ ثُمَّ یُرَادُ بِالْاٰخَرِ اَیْ بِضَمِیْرِهِ الْاٰخَرِ مَعْنَاهُ الْاٰخَرُ وَفِیْ کِلَیْهِمَا یَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ الْمَعْنَیَانِ حَقِیْقِیَّیْنِ اَوْ مَجَازِیَّیْنِ وَاَنْ یَّکُوْنَا مُخْتَلِفَیْنِ (۲) فَالْاَوَّلُ وَهُوَ اَنْ یُّرَادَ بِاللَّفْظِ اَحَدُ الْمَعْنَیَیْنِ وَبِضَمِیْرِهِ مَعْنَاهُ الْاٰخَرُ کَقَوْلِهِ شِعْرٌ: اِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِاَرْضِ قَوْمٍ:: رَعَیْنَاهُ وَاِنْ کَانُوْا غِضَابًا جَمْعُ غَضْبَانٍ اَرَادَ بِالسَّمَاءِ الْغَیْثَ وَبِضَمِیْرِهِ فِیْ رَعَیْنَاهُ النَّبْتَ وَکِلَا الْمَعْنَیَیْنِ مَجَازٌ (۳) وَالثَّانِیْ وَهُوَ اَنْ یُّرَادَ بِاَحَدِ ضَمِیْرَیْهِ اَحَدُ الْمَعْنَیَیْنِ وَبِالضَّمِیْرِ الْاٰخَرِ مَعْنَاهُ الْاٰخَرُ کَقَوْلِهِ شِعْرٌ: فَسَقَی الْغَضَا وَالسَّاکِنِیْهِ وَاِنْ هُمْ:: شَبُّوْهُ بَیْنَ جَوَانِحِیْ وَضُلُوْعِیْ اَرَادَ بِاَحَدِ ضَمِیْرَیِ الْغَضَا اَعْنِی الْمَجْرُوْرَ فِی السَّاکِنِیْهِ الْمَکَانَ الَّذِیْ فِیْهِ شَجَرَةُ الْغَضَا وَبِالْاٰخَرِ اَعْنِی الْمَنْصُوْبَ فِیْ شَبُّوْهُ النَّارَ الْحَاصِلَةَ مِنْ شَجَرَةِ الْغَضَا وَکِلَاهُمَا مَجَازِیٌّ۔

ترجمہ:۔ اور ان میں سے یعنی محسنات معنویہ میں سے استخدام ہے اور وہ یہ ہے کہ مراد لیا جائے لفظ کے دو معنوں میں سے ایک یعنی ایک معنی، پھر مراد لے اس کی ضمیر سے یعنی جو ضمیر اس لفظ کی طرف راجع ہے، اس لفظ کا دوسرا معنی، یعنی مراد لے لفظ کی طرف راجع ہونے والی دو ضمیروں میں سے ایک کے ساتھ دو معنوں میں سے ایک، پھر مراد لے دوسری سے یعنی دوسری ضمیر سے لفظ کا دوسرا معنی، اور ان دونوں صورتوں میں جائز ہے کہ دونوں معانی حقیقی ہوں یا دونوں مجازی ہوں یا دونوں مختلف ہوں، پس اول، اور وہ یہ ہے کہ مراد لے لفظ سے ایک معنی اور اس کی ضمیر سے دوسرا معنی جیسے شعر"اِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِاَرْضِ قَوْمٍ:: رَعَیْنَاهُ وَاِنْ کَانُوْا غِضَابًا"غضاب جمع ہے غضبان کی، شاعر نے مراد لیا ہے"السماء" سے بارش اور اس کی ضمیر سے جو"رعیناہ" میں ہے گھاس مراد لی ہے، اور یہ دونوں معانی مجازی ہیں، اور ثانی، اور وہ یہ ہے کہ لفظ کی طرف راجع ہونے والی ضمیر سے ایک معنی مراد لے اور دوسری ضمیر سے دوسرا معنی جیسے شعر"فَسَقَی الْغَضَا وَالسَّاکِنِیْهِ وَاِنْ هُمْ:: شَبُّوْهُ بَیْنَ جَوَانِحِیْ وَضُلُوْعِیْ" ارادہ کیا ہے"اَلْغَضَا" کی طرف راجع ہونے والی دو ضمیروں میں سے ایک سے یعنی"اَلسَّاکِنِیْهِ" کی ضمیر مجرور سے وہ مکان جس غضا درخت ہیں اور دوسری ضمیر سے یعنی"شَبُّوْهُ" کی ضمیر منصوب سے آگ کا ارادہ کیا ہے جو غضا درخت سے حاصل ہوتی ہے اور دونوں معانی مجازی ہیں۔

تشریح:۔(۱) محسنات معنویہ کی نویں قسم استخدام ہے۔ استخدام یہ ہے کہ متکلم ایک ایسا لفظ لائے جس کے دو معانی ہوں، پھر ان

میں سے ایک معنی کا قصد خود مذکورہ لفظ سے کرے اور دوسرے معنی کا قصد اسی لفظ کی طرف راجع ہونے والی ضمیر سے کرے، اور یا متکلم ایک ایسا اسم ظاہر لائے جس کے دو معانی ہوں پھر اس کے بعد اس کی طرف راجع ہونے والی دو ایسی ضمیریں لائے جن میں سے ایک سے مذکورہ اسم ظاہر کے ایک معنی کا قصد کرے اور دوسری سے دوسرے معنی کا قصد کرے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ عام ہے کہ مذکورہ لفظ کے دونوں معانی حقیقی ہوں یا دونوں مجازی ہوں یا ایک حقیقی اور دوسرا مجازی ہو۔

(۲) پہلی قسم (جس میں لفظ سے ایک معنی کا قصد کیا گیا ہو اور اس کی طرف لوٹنے والی ضمیر سے دوسرے معنی کا قصد کیا گیا ہو) کی مثال جریر کا شعر ہے "اِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِاَرْضِ قَوْمٍ:: رَعَیْنَاهُ وَاِنْ کَانُوْا غِضَابًا" (جب اترتی ہے بارش کسی قوم کی زمین پر، تو ہم چرا دیتے ہیں اس کو اگرچہ وہ ناراض ہوں) "غِضَابًا" جمع ہے "غَضْبَان" کی۔ مذکورہ شعر میں لفظ "اَلسَّمَاءِ" سے بارش کا قصد کیا ہے اور "رَعَیْنَاهُ" میں موجود منصوب ضمیر (جو السماء کی طرف راجع ہے) سے نباتات اور گھاس کا قصد کیا ہے، تو چونکہ لفظ "اَلسَّمَاءِ" سے اس کے ایک معنی کا قصد کیا ہے اور اس کی طرف لوٹنے والی ضمیر سے اس کے دوسرے معنی کا قصد کیا ہے اس لیے مذکورہ شعر میں استخدام پایا جاتا ہے۔ اور "اَلسَّمَاء" کے مذکورہ دونوں معانی مجازی ہیں کیونکہ "اَلسَّمَاءِ" کا حقیقی معنی سر سے اوپر افق تک موجود وسیع فضاء ہے۔

(۳) اور استخدام کی دوسری قسم (جس میں ایک ضمیر سے ایک معنی کا قصد کیا جائے اور دوسری ضمیر سے دوسرے معنی کا) کی مثال بحتری کا شعر ہے "فَسَقَی الْغَضَا وَالسَّاکِنِیْهِ وَاِنْ هُمْ:: شَبُّوْهُ بَیْنَ جَوَانِحِیْ وَضُلُوْعِیْ" (پس سیراب کرے اللہ تعالیٰ غضا درخت کو اور اس جگہ کے رہنے والوں کو، اگرچہ انہوں نے جلا رکھا ہے اس کو میری پسلیوں اور کمر کے درمیان) "غَضَا" ایک ایسا درخت ہے جس کی لکڑیاں بہت مضبوط ہوتی ہیں اور اس کی آگ جلدی نہیں بجھتی ہے۔ مذکورہ شعر میں "اَلْغَضَا" کی طرف راجع ہونے والی ایک ضمیر (یعنی اَلسَّاکِنِیْهِ کی مجرور ضمیر) سے اس مکان کا ارادہ کیا ہے جس میں غضا نامی درخت پایا جاتا ہے، اور دوسری ضمیر (یعنی شَبُّوْهُ کی منصوب ضمیر) سے اس آگ کا ارادہ کیا ہے جو غضا درخت سے حاصل ہوتی ہے۔ پس "اَلْغَضَا" کی طرف لوٹنے والی دو ضمیروں میں سے ایک سے ایک معنی کا ارادہ کیا ہے اور دوسری سے دوسرے معنی کا، اس لیے مذکورہ شعر میں استخدام کی دوسری قسم پائی جاتی ہے۔ اور "اَلْغَضَا" کے یہ دونوں معانی مجازی ہیں کیونکہ غضا کا حقیقی معنی ایک مخصوص درخت ہے، مکان اور آگ اس کے مجازی معانی ہیں۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَللَّفُّ وَالنَّشْرُ وَهُوَ ذِکْرُ مُتَعَدِّدٍ عَلَى التَّفْصِیْلِ اَوِ الْاِجْمَالِ ثُمَّ ذِکْرُ مَا لِکُلٍّ وَاحِدٍ مِنْ اٰحَادِ هٰذَا الْمُتَعَدِّدِ مِنْ غَیْرِ تَعْیِیْنٍ ثِقَةً اَیِ الذِّکْرُ بِدُوْنِ التَّعْیِیْنِ لِاَجْلِ الْوُثُوْقِ بِاَنَّ السَّامِعَ یَرُدُّهُ اِلَیْهِ اَیْ یَرُدُّ مَا لِکُلٍّ مِنْ اٰحَادِ هٰذَا الْمُتَعَدِّدِ اِلٰى مَا هُوَ لَهُ لِعِلْمِهِ بِذٰلِکَ بِالْقَرَائِنِ اللَّفْظِیَّةِ اَوِ الْمَعْنَوِیَّةِ. (۲) فَالْاَوَّلُ وَهُوَ اَنْ یَکُوْنَ ذِکْرُ الْمُتَعَدِّدِ عَلَى التَّفْصِیْلِ ضَرْبَانِ لِاَنَّ النَّشْرَ اِمَّا عَلٰى تَرْتِیْبِ اللَّفِّ بِاَنْ یَکُوْنَ الْاَوَّلُ مِنَ الْمُتَعَدِّدِ فِی النَّشْرِ لِلْاَوَّلِ مِنَ الْمُتَعَدِّدِ فِی اللَّفِّ وَالثَّانِیْ لِلثَّانِیْ وَهٰکَذَا اِلَى الْاٰخِرِ نَحْوُ وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَکُمُ اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْکُنُوْا فِیْهِ وَلِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهِ ذِکْرَ اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ عَلَى التَّفْصِیْلِ ثُمَّ ذِکْرَ مَا لِلَّیْلِ وَهُوَ السُّکُوْنُ فِیْهِ وَمَا لِلنَّهَارِ وَهُوَ الْاِبْتِغَاءُ مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ تَعَالٰى فِیْهِ عَلَى التَّرْتِیْبِ. (۳) فَاِنْ قِیْلَ عَدَمُ التَّعْیِیْنِ فِی الْاٰیَةِ مَمْنُوْعٌ فَاِنَّ الْمَجْرُوْرَ مِنْ فِیْهِ عَائِدًا اِلَى اللَّیْلِ لَا مَحَالَةَ؟ قُلْنَا نَعَمْ وَلٰکِنْ بِاعْتِبَارِ احْتِمَالِ اَنْ یَعُوْدَ اِلٰى کُلٍّ اللَّیْلِ وَالنَّهَارِ یَتَحَقَّقُ عَدَمُ التَّعْیِیْنِ (۴) وَاِمَّا عَلٰى غَیْرِ تَرْتِیْبِهِ اَیْ تَرْتِیْبِ اللَّفِّ سَوَاءٌ کَانَ مَعْکُوْسَ التَّرْتِیْبِ کَقَوْلِهِ شِعْرٌ: کَیْفَ اَسْلُوْ وَاَنْتَ حِقْفٌ وَهُوَ تَقَا مِنَ الرَّمْلِ وَغُصْنٌ وَغَزَالٌ لَحْظًا وَقَدًّا وَرِدْفًا. فَاللَّحْظُ لِلْغَزَالِ وَالْقَدُّ لِلْغُصْنِ وَالرِّدْفُ لِلْحِقْفِ اَوْ مُخْتَلِطًا کَقَوْلِکَ هُوَ شَمْسٌ وَاَسَدٌ وَبَحْرٌ جُوْدًا وَبَهَاءً وَشُجَاعَةً (۵) وَالثَّانِیْ وَهُوَ اَنْ یَکُوْنَ ذِکْرُ الْمُتَعَدِّدِ عَلَى الْاِجْمَالِ نَحْوُ وَقَالُوْا لَنْ یَدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ کَانَ هُوْدًا اَوْ نَصَارٰى فَاِنَّ الضَّمِیْرَ فِیْ قَالُوْا لِلْیَهُوْدِ وَالنَّصَارٰى فَذَکَرَ الْفَرِیْقَانِ عَلَى الْاِجْمَالِ بِالضَّمِیْرِ الْعَائِدِ اِلَیْهِمَا ثُمَّ ذَکَرَ مَا لِکُلٍّ مِنْهُمَا اَیْ وَقَالَتِ الْیَهُوْدُ لَنْ یَدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ کَانَ هُوْدًا وَقَالَتِ النَّصَارٰى لَنْ یَدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ کَانَ نَصَارٰى فَلَفَّ بَیْنَ الْفَرِیْقَیْنِ اَوِ الْقَوْلَیْنِ اِجْمَالًا لِعَدَمِ الْاِلْتِبَاسِ وَالثِّقَةِ بِاَنَّ السَّامِعَ یَرُدُّ اِلٰى کُلِّ فَرِیْقٍ اَوْ قَوْلٍ مَقُوْلَهُ لِلْعِلْمِ بِتَضْلِیْلِ کُلِّ فَرِیْقٍ صَاحِبَهُ وَاعْتِقَادِهِ اَنَّ دَاخِلَ الْجَنَّةِ هُوَ لَا صَاحِبُهُ وَلَا یُتَصَوَّرُ فِیْ هٰذَا الضَّرْبِ التَّرْتِیْبُ وَعَدَمُهُ (۶) وَمِنْ غَرِیْبِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ اَنْ یُذْکَرَ مُتَعَدِّدَانِ اَوْ اَکْثَرُ ثُمَّ یُذْکَرَ فِیْ نَشْرٍ وَاحِدٍ مَا یَکُوْنُ لِکُلٍّ مِنْ اٰحَادِ کُلٍّ مِنَ الْمُتَعَدِّدَیْنِ اَوْ اَکْثَرَ کَمَا تَقُوْلُ اَلرَّاحَةُ وَالتَّعَبُ وَالْعَدْلُ وَالظُّلْمُ قَدْ سَدَّ مِنْ اَبْوَابِهَا مَا کَانَ مَفْتُوْحًا وَفُتِحَ مِنْ طُرُقِهَا مَا کَانَ مَسْدُوْدًا.

ترجمہ: اوران میں سے یعنی محسّنات معنویہ میں سے اللّف والنّشر ہے اور وہ ذکر کرنا ہے چند چیزوں کو تفصیلاً یا اجمالاً پھر ذکر کرنا ہے اس کو جو ہر ایک کے لیے ہے ان متعدد اشیاء کے آحاد سے بلا تعیین اعتماد کرتے ہوئے یعنی ذکر بغیر تعیین اس اعتماد پر کہ سامع رد کرے گا اس کو اس کی طرف یعنی رد کرے گا ہر وہ جو اس متعدد کے آحاد میں سے ہر ایک کے لیے ہے بوجہ اس کے جاننے کے قرائن لفظیہ یا معنویہ، پس اول، اور وہ یہ ہے کہ ذکر متعدد کا تفصیلی طور پر ہو، کی دو قسمیں ہیں، کیونکہ نشر یا تو لف کی ترتیب پر ہوگا، یوں کہ نشر کے متعدد کا اول لف کے متعدد کے اول کے لیے ہو اور ثانی ثانی کے لیے ہو اسی طرح آخر تک، جیسے "وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَکُمُ اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْکُنُوْا فِیْهِ لِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهِ" ذکر کیا ہے لیل اور نہار کو تفصیل کے ساتھ پھر ذکر کیا وہ جو لیل کے مناسب ہے اور وہ ہے اس میں سکون، اور وہ جو دن

کے مناسب ہے اور وہ اللہ کے فضل کو طلب کرنا ہے اس میں ترتیب کے ساتھ، پس اگر کہا جائے کہ عدم تعیین آیت مبارکہ میں ممنوع ہے کیونکہ "فیہ" کی ضمیر مجرور عائد ہے لیل کی طرف لامحالہ، ہم کہتے ہیں، ٹھیک ہے، لیکن باعتبار اس احتمال کے کہ لوٹے لیل اور نہار میں سے ہر ایک کی طرف تو متحقق ہوتا ہے عدم تعیین، یا اس کی ترتیب کے خلاف ہوگا یعنی لف کی ترتیب کے، خواہ معکوس الترتیب ہو جیسے شعر "کَیْفَ اَسْلُوْ وَاَنْتَ حِقْفٌ" اور وہ ریت کا تودہ ہے "وَغُصْنٌ وَغَزَالٌ لَحْظًا وَقَدًّا وَرِدْفًا" پس لحظ غزال کے لیے ہے اور قد غصن کے لیے اور ردف حقف کے لیے ہے۔ یا مخلوط الترتیب ہو جیسے تیرا قول "هُوَ شَمْسٌ وَاَسَدٌ وَبَحْرٌ جُوْدًا وَبَهَاءً وَشَجَاعَةً"۔ اور ثانی، اور وہ یہ ہے کہ ذکر متعدد کا اجمالاً ہو جیسے "وَقَالُوْا لَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ كَانَ هُوْدًا اَوْ نَصَارٰى" کیونکہ "قَالُوْا" کی ضمیر یہود و نصاریٰ دونوں کی طرف راجع ہے پس دونوں فریقوں کو اجمالاً ذکر کیا اس ضمیر کے ساتھ جو ان دونوں کی طرف راجع ہے پھر ذکر کیا ہے اس کو جو ان میں سے ہر ایک کے لیے ہے یعنی یہود کہتے ہیں کہ ہرگز جنت میں داخل نہ ہوگا مگر وہ جو یہودی ہو اور نصاریٰ کہتے ہیں کہ جنت میں ہرگز داخل نہ ہوگا مگر وہ جو نصرانی ہو، پس لپیٹ دیا دونوں فریقوں یا دونوں قولوں کو اجمالاً عدم التباس کی وجہ سے اور اس اعتماد کی وجہ سے کہ سامع رد کرے گا ہر فریق کی طرف یا ہر قول کی طرف اس کا مقولہ، بوجہ اس علم کے کہ ہر ایک فریق گمراہ سمجھتا ہے دوسرے کو اور ہر ایک کے اس اعتقاد کی وجہ سے کہ جنت میں داخل ہونے والا وہ ہے نہ کہ دوسرا فریق، اور متصور نہیں ہے اس قسم میں ترتیب اور عدم ترتیب، اور ایک عجیب صورت لف ونشر کی کہ ذکر کیا جائے دو یا زیادہ چیزوں کو پھر ذکر کیا جائے ایک نشر میں وہ جو ان دو یا زیادہ اشیاء میں سے ہر ایک کے لیے ہے جیسے تو کہے "اَلرَّاحَةُ وَالتَّعَبُ وَالْعَدْلُ وَالظُّلْمُ قَدْ سُدَّ مِنْ اَبْوَابِهَا مَا كَانَ مَفْتُوْحًا وَفُتِحَ مِنْ طُرُقِهَا مَا كَانَ مَسْدُوْدًا"۔

تشریح:۔ (۱) محسنات معنویہ کی دسویں قسم لف ونشر ہے۔ لف لغت میں بمعنی لپیٹنا اور نشر بمعنی پھیلانا۔ اور اصطلاح میں لف ونشر اس کو کہتے ہیں کہ پہلے متعدد چیزوں کو ذکر کر دیا جائے خواہ تفصیلی طور پر ہو یا اجمالی طور پر، پھر ان متعدد چیزوں میں سے ہر ایک کے مناسب کو تعیین کیے بغیر ذکر کر دیا جائے اس بات پر اعتماد کرتے ہوئے کہ سامع ان متعدد چیزوں میں سے ہر ایک کے مناسب کو اسی کی طرف لوٹائے گا کیونکہ قرائن لفظیہ یا معنویہ کی وجہ سے سامع کو اس کا علم ہوتا ہے کہ کس امر کو کس چیز کی طرف لوٹانا ہے۔ اس طرح لف ونشر کی دو قسمیں حاصل ہو گئیں، ایک وہ جس میں متعدد چیزوں کو تفصیل سے ذکر کیا ہو، دوسری وہ جس میں متعدد چیزوں کا اجمالاً ذکر کیا ہو۔

(۲) پھر پہلی قسم کی دو قسمیں ہیں، مرتب اور مشوش۔ مرتب یہ ہے کہ نشر لف کی ترتیب پر ہو، یوں کہ نشر میں موجود متعدد امور میں سے پہلا امر لف میں موجود متعدد امور میں سے پہلے امر کے لیے ہو، اور نشر کا ثانی لف کے ثانی کے لیے ہو اور ثالث ثالث کے لیے ہو الخ، جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَمِنْ رَّحْمَتِهٖ جَعَلَ لَكُمُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوْا فِيْهِ وَلِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهٖ﴾ [سورہ قصص: ۷۳] (اور اپنی رحمت سے بنا دیے تمہارے واسطے رات اور دن، تا کہ اس میں چین کرو اور طلب کرو اس کا فضل) جس میں پہلے لف میں لیل اور نہار کو تفصیل سے ذکر کیا ہے پھر چونکہ لف میں لیل مقدم ہے اس لیے نشر میں اس کے مناسب یعنی رات میں سکون اور آرام کرنے کو پہلے ذکر کیا، اور لف میں نہار مؤخر ذکر ہے اس لیے نشر میں اس کے مناسب یعنی دن کے

وقت اللہ کے فضل کو طلب کرنا، اسی ترتیب پر مؤخر ذکر کیا ہے۔

(۳) سوال یہ ہے کہ تعریف میں "مِنْ غَیْرِ تَعْیِیْنٍ" سے یہ بتایا تھا کہ نشر میں موجود متعدد امور کو متعین نہ کیا جائے کہ فلاں امر لف کے فلاں امر کے لیے ہے بلکہ متعین کرنا سامع کے ذمہ چھوڑ دیا جائے، جبکہ آیتِ مبارکہ میں تعیین پائی جاتی ہے کہ "لِتَسْکُنُوْا" لیل کے ساتھ مربوط ہے کیونکہ "لِتَسْکُنُوْا فِیْہِ" میں "فِیْہِ" کی ضمیر مجرور قطعی طور پر لیل کی طرف راجع ہے۔ اور "لِتَبْتَغُوْا" نہار کے ساتھ مربوط ہے، پس یا تو تعریف میں مذکور شرط درست نہیں ہے اور یا آیتِ مبارکہ لف ونشر کی مثال نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ آپ کا اعتراض بجا ہے کیونکہ واقع اور نفس الامر میں مذکورہ ضمیر واقعی لیل کی طرف راجع ہے، مگر نفس الامر سے قطع نظر لفظی اعتبار سے مذکورہ ضمیر میں یہ بھی احتمال ہے کہ لیل کی طرف راجع ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ نہار کی طرف راجع ہو، لہذا لفظی اعتبار سے عدم تعیین متحقق ہے، اس لیے آیتِ مبارکہ کا لف ونشر کا مثال ہونا درست ہے۔

(۴) اور لف ونشر کی دوسری قسم یعنی مشوش یہ ہے کہ نشر میں موجود امور لف میں موجود امور کی ترتیب پر نہ ہوں۔ پھر کبھی نشر میں موجود امور کی ترتیب لف میں موجود امور کی ترتیب کے بالکل برعکس ہوتی ہے جیسے ابن حَیُّوس کا شعر ہے "کَیْفَ اَسْلُوْ وَاَنْتَ حِقْفٌ :: وَغُصْنٌ وَغَزَالٌ لَحْظًا وَقَدًّا وَرِدْفًا" (کس طرح میں صبر کرسکتا ہوں تجھ سے، حالانکہ تو ریت کا ٹیلہ ہے اور ٹہنی ہے اور ہرن ہے، آنکھ کے اعتبار سے اور قد کے اعتبار سے اور سرین کے اعتبار سے) اور "حِقْفٌ" بروزن "حِبْرٌ" بمعنی ریت کا ٹیلہ اور تودہ۔ مذکورہ شعر میں لف "حِقْفٌ وَغُصْنٌ وَغَزَالٌ" ہے اور نشر "لَحْظًا وَقَدًّا وَرِدْفًا" ہے، لف میں موجود تین امور میں آخری امر یعنی غزال کے مناسب (یعنی لَحْظًا) کو نشر میں اول ذکر کیا ہے، پھر لف کے "غُصْنٌ" کے مناسب (یعنی قَدًّا) کو ذکر کیا ہے اور لف کے اول امر یعنی "حِقْفٌ" کے مناسب (یعنی رِدْفًا) کو نشر میں سب سے اخیر میں ذکر کیا ہے، ظاہر ہے کہ نشر کی ترتیب لف کی ترتیب کے بالکل برعکس ہے۔

اور کبھی نشر میں موجود امور کی ترتیب میں خلط ملط ہوتی ہے جیسے تیرا قول "هُوَ شَمْسٌ وَاَسَدٌ وَبَحْرٌ جُوْدًا وَبَهَاءً وَشُجَاعَةً" جس میں "هُوَ شَمْسٌ وَاَسَدٌ وَبَحْرٌ" لف ہے اور "جُوْدًا وَبَهَاءً وَشُجَاعَةً" نشر ہے۔ نشر میں موجود امور نہ بعینہ لف میں موجود امور کی ترتیب پر ہیں اور نہ گذشتہ مثال کی طرح معکوس الترتیب ہیں، کیونکہ "جُوْدًا" مناسب ہے "بَحْرٌ" کے ساتھ اور "بَهَاءً" مناسب ہے "شَمْسٌ" کے ساتھ اور "شُجَاعَةً" مناسب ہے "اَسَدٌ" کے ساتھ۔ ظاہر ہے کہ یہ نہ بعینہ وہی ترتیب ہے جو لف میں موجود امور کی ہے اور نہ معکوس الترتیب ہے۔

(۵) اور لف ونشر کی دوسری قسم (جس میں لف میں موجود امور اجمالاً ذکر ہوں یعنی متعدد مفردوں کی شکل میں نہ ہوں بلکہ ایک لفظ کی شکل میں ہو) کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَقَالُوْا لَنْ یَّدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ کَانَ هُوْدًا اَوْ نَصَارٰی﴾ [سورۃ البقرہ:111] (اور کہتے ہیں کہ ہرگز نہ جاویں گے جنت میں مگر جو ہوں گے یہودی یا نصرانی) جس میں "قَالُوْا" کی ضمیر یہود اور نصاریٰ کی طرف راجع ہے اس طرح دونوں فریقوں کی طرف ایک ضمیر راجع کرنے سے دونوں فریقوں کا ذکر اجمالی طور پر آ گیا، پھر "اِلَّا مَنْ کَانَ

هُوْدًا اَوْ نَصَارٰی" سے وہ ذکر کیا ہے جو ان میں سے ہر ایک فریق کے ساتھ مختص ہے یعنی یہود کہتے ہیں کہ ہرگز جنت میں داخل نہ ہوگا مگر وہ جو یہودی ہو، اور نصاریٰ کہتے ہیں کہ جنت میں ہرگز داخل نہ ہوگا مگر وہ جو نصرانی ہو، اس طرح لف میں مذکور دونوں فریقوں میں سے ہر ایک کے ساتھ مختص امر کو ذکر کیا ہے۔ پس "قَالُوْا" میں دونوں فریقوں کو اجمالاً ذکر کیا ہے کیونکہ ہر ایک فریق کو اپنے خاص نام کے ذریعہ ممتاز نہیں کیا ہے۔ یا مطلب یہ کہ "قَالُوْا" میں ہر ایک فریق کے قول کو اجمالاً ذکر کیا ہے کیونکہ اس میں ہر ایک فریق کا قول الگ ظاہر نہیں ہے، پھر "اِلَّا مَنْ کَانَ هُوْدًا اَوْ نَصَارٰی" سے ہر ایک فریق کے ساتھ مختص امر کو ذکر کیا، اور دونوں فریقوں کو اجمالاً اس لیے ذکر کیا ہے کہ یہاں کوئی اشتباہ نہیں ہے کیونکہ ہم سب جانتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک فریق دوسرے فریق کو گمراہ قرار دیتا ہے اور یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ جنت میں ہم ہی داخل ہوں گے دوسرا فریق جنت میں نہیں جائے گا۔ نیز اس اعتماد کی وجہ سے دونوں فریقوں کو اجمالاً ذکر کیا کہ سامع ہر ایک فریق کی طرف اس کا قول لوٹائے گا یا ہر ایک فریق کے قول کو صاحبِ قول کی طرف لوٹائے گا۔ یاد رہے کہ لف ونشر مجمل میں مرتب اور مجمل کا احتمال نہیں ہے کیونکہ لف مجمل ہے جس میں ترتیب متصور نہیں ہے۔

(۶) مصنفؒ نے اس سے پہلے لف ونشر کو مجمل اور مفصل کی طرف تقسیم کیا، پھر مفصل کو مرتب اور مشوش کی طرف تقسیم کیا، اب لف ونشر کی ایک اور عجیب وغریب قسم کو ذکر کرنا چاہتے ہیں وہ یہ کہ پہلے دو یا زیادہ لف کو تفصیل سے ذکر کیا جائے، پھر ایک ہی نشر میں دو یا زیادہ لفوں کے احاد کے مناسبات کو ذکر کیا جائے جیسے "اَلرَّاحَةُ وَالتَّعَبُ وَالْعَدْلُ وَالظُّلْمُ، قَدْ سُدَّ مِنْ اَبْوَابِهَا مَا کَانَ مَفْتُوْحًا وَفُتِحَ مِنْ طُرُقِهَا مَا کَانَ مَسْدُوْدًا" (راحت ومشقت اور عدل وظلم تحقیق بند کر دیئے گئے ان کے دروازے جو کھلے ہوئے تھے اور کھول دیئے گئے ان کے راستے جو بند تھے) جس میں "اَلرَّاحَةُ وَالْعَدْلُ" پہلا لف ہے اور "وَالتَّعَبُ وَالظُّلْمُ" دوسرا لف ہے اور دونوں مفصل ہیں، پھر اس کے بعد "قَدْ سُدَّ مِنْ اَبْوَابِهَا مَا کَانَ مَفْتُوْحًا وَفُتِحَ مِنْ طُرُقِهَا مَا کَانَ مَسْدُوْدًا" کو نشر مجمل کی شکل میں ذکر کیا، مجمل اس لیے کہ یہ معلوم نہیں کہ مفتوح اور مسدود میں سے کون کس لف کے ساتھ مربوط ہے، اور غور وفکر کے بعد معلوم ہوگا کہ "قَدْ سُدَّ مِنْ اَبْوَابِهَا مَا کَانَ مَفْتُوْحًا" مربوط ہے لفِ اول کے "اَلرَّاحَةُ" اور لفِ ثانی کے "اَلْعَدْلُ" کے ساتھ، اور "وَفُتِحَ مِنْ طُرُقِهَا مَا کَانَ مَسْدُوْدًا" مربوط ہے لفِ اول کے "اَلتَّعَبُ" اور لفِ ثانی کے "اَلظُّلْمُ" کے ساتھ۔ اور یہ قسم عجیب وغریب اس لیے ہے کہ سامع دقیق غور وفکر کے بعد نشر مبہم کو لفِ متعدد ومفصل کی طرف لوٹانے پر قادر ہو جاتا ہے۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلْجَمْعُ وَهُوَ اَنْ یَّجْمَعَ بَیْنَ مُتَعَدِّدٍ اِثْنَیْنِ اَوْ اَکْثَرَ فِیْ حُکْمٍ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی اَلْمَالُ وَالْبَنُوْنَ زِیْنَةُ الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا وَنَحْوُهٗ قَوْلُ اَبِیْ عَتَاهِیَةَ شِعْرٌ: عَلِمْتُ یَا مُجَاشِعُ بْنَ مُسْعِدَةَ اِنَّ الشَّبَابَ وَالْفَرَاغَ وَالْجِدَةَ اَیِ الْاِسْتِغْنَاءَ مَفْسَدَةٌ اَیْ دَاعِیَةٌ اِلَی الْفَسَادِ لِلْمَرْءِ اَیْ مَفْسَدَةٍ. (۲) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلتَّفْرِیْقُ وَهُوَ اِیْقَاعُ تَبَایُنٍ بَیْنَ اَمْرَیْنِ مِنْ نَوْعٍ وَاحِدٍ فِی الْمَدْحِ اَوْ غَیْرِهٖ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: مَا نَوَالُ الْغَمَامِ وَقْتَ رَبِیْعٍ :: کَنَوَالِ الْاَمِیْرِ یَوْمَ سَخَاءٍ. فَنَوَالُ الْاَمِیْرِ بَدْرَةُ عَیْنٍ هِیَ عَشْرَةُ اٰلَافِ دِرْهَمٍ وَنَوَالُ الْغَمَامِ قَطْرَةُ مَاءٍ اَوْقَعَ التَّبَایُنَ بَیْنَ النَّوَالَیْنِ.

ترجمہ:۔ اوران میں سے یعنی محسّناتِ معنویہ میں سے جمع ہے اور وہ یہ ہے کہ جمع کیا جائے متعدد کو یعنی دو یا زیادہ کو ایک حکم میں جیسے باری تعالیٰ کا قول "اَلْمَالُ وَالْبَنُوْنَ زِیْنَۃُ الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا" اور اسی طرح ہے ابوالعتاہیہ کا یہ شعر "عَلِمْتُ یَامَجَاشِعُ بْنُ مُسْعِدَۃَ اَنَّ الشَّبَابَ وَالْفِرَاغَ وَالْجِدَۃَ" یعنی غنی ہونا "مَفْسِدَۃٌ" یعنی داعی ہے فساد کی طرف "لِلْمَرْءِ اَیَّ مُفْسِدَۃٍ" انسان کو بہت زیادہ خراب کرنے کی طرف، اوران میں سے یعنی محسّنات معنویہ میں سے تفریق ہے اور وہ واقع کرنا ہے تباین ایک نوع کے دو امروں کے درمیان مدح یا غیر مدح میں جیسے شعر "مَانَوَالُ الْغَمَامِ وَقْتَ رَبِیْعٍ:: کَنَوَالِ الْاَمِیْرِ یَوْمَ سَخَاءٍ؛؛ فَنَوَالُ الْاَمِیْرِ بَدْرَۃُ عَیْنٍ" وہ دس ہزار درہم ہیں "وَنَوَالُ الْغَمَامِ قَطْرَۃُ مَاءٍ" شاعر نے واقع کیا ہے تباین دونوں عطاؤں میں۔

تشریح:۔(۱) محسّناتِ معنویہ کی گیارہواں قسم جمع ہے، جمع یہ ہے کہ دو یا زیادہ امور کو ایک حکم یعنی محکوم بہ میں جمع کر دیا جائے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿اَلْمَالُ وَالْبَنُوْنَ زِیْنَۃُ الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا﴾ [سورۂ کہف:۴۶] (مال اور اولاد زینت ہیں دنیوی زندگی کی) جس میں دو امور یعنی مال اور بنون کو ایک حکم میں جمع کیا ہے یعنی دونوں دنیوی زندگی کی زینت ہیں، لہٰذا آیتِ مبارکہ میں صنعتِ جمع پائی جا رہی ہے۔ اسی طرح ابوعتاہیہ کا شعر ہے "عَلِمْتُ یَامَجَاشِعُ بْنُ مُسْعِدَۃَ اَنَّ الشَّبَابَ وَالْفِرَاغَ وَالْجِدَۃَ مَفْسِدَۃٌ لِلْمَرْءِ اَیَّ مُفْسِدَۃٍ" (یعنی میں نے جان لیا اے مجاشع بن مسعدہ کہ بے شک جوانی، فراغت اور مالداری کس قدر داعی ہیں فساد کی طرف آدمی کے لیے) جس میں شاعر نے تین امور یعنی جوانی، فراغت اور مالدار ہونے کو ایک حکم میں جمع کر دیا ہے یعنی یہ تینوں امور داعی الی الفساد ہیں۔

(۲) محسّناتِ معنویہ کی بارہویں قسم تفریق ہے، وہ یہ ہے کہ ایک نوع کے دو امور میں مدح اور مذمت وغیرہ میں تفریق واقع کیا جائے جیسے رشید الدین وطواط کا شعر ہے "مَانَوَالُ الْغَمَامِ وَقْتَ رَبِیْعٍ:: کَنَوَالِ الْاَمِیْرِ یَوْمَ سَخَاءٍ. فَنَوَالُ الْاَمِیْرِ بَدْرَۃُ عَیْنٍ:: وَنَوَالُ الْغَمَامِ قَطْرَۃُ مَاءٍ" (یعنی نہیں ہے بادل کی عطاء موسم بہار کے وقت، امیر کی عطاء کی طرح سخاوت کے دن میں، پس امیر کی عطاء دس ہزار درہم ہیں اور بادل کی عطاء پانی کا ایک قطرہ ہے) جس میں ایک نوع کے دو امور یعنی امیر کی عطاء اور بادل کی عطاء میں اس طرح تفریق واقع کی ہے کہ امیر کی عطاء دس ہزار درہم ہیں اور بادل کی عطاء پانی کا ایک قطرہ ہے۔ اور یہ دونوں چیزیں ایک نوع یعنی عطاء کے قبیل سے ہیں۔ متن میں لفظ "تَبَایُن" سے تباین منطقی مراد نہیں ہے بلکہ تباین لغوی مراد ہے یعنی دو امور میں افتراق اور جدائی واقع کرنا۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلتَّقْسِیْمُ وَهُوَ ذِکْرُ مُتَعَدِّدٍ ثُمَّ اِضَافَةُ مَالِکُلٍّ اِلَیْهِ عَلَی التَّعْیِیْنِ (۲) وَبِهٰذَا الْقَیْدِ خَرَجَ اللَّفُّ وَالنَّشْرُ وَقَدْ اَهْمَلَهُ السَّکَّاکِیُّ فَتَوَهَّمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ التَّقْسِیْمَ عِنْدَهٗ اَعَمُّ مِنَ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ وَاَقُوْلُ اِنَّ ذِکْرَ الْاِضَافَةِ مُغْنٍ عَنْ هٰذَا الْقَیْدِ اِذْلَیْسَ فِی اللَّفِّ وَالنَّشْرِ اِضَافَةُ مَالِکُلٍّ اِلَیْهِ بَلْ یُذْکَرُ فِیْهِ مَالِکُلٍّ حَتّٰی یُضِیْفَهُ السَّامِعُ اِلَیْهِ وَیَرُدَّهٗ فَلْیُتَاَمَّلْ (۳) کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: وَلَا یُقِیْمُ عَلٰی ضَیْمٍ ☆ اَیْ ظُلْمٍ یُرَادُ بِهٖ اَلضَّمِیْرُ عَائِدٌ اِلَی الْمُسْتَثْنٰی مِنْهُ الْعَامِّ الْمُقَدَّرِ اِلَّا الْاَذَلَّانِ فِی الظَّاهِرِ فَاعِلُ لَا یُقِیْمُ وَفِی التَّحْقِیْقِ بَدَلٌ اَیْ لَا یُقِیْمُ اَحَدٌ عَلٰی ظُلْمٍ یُقْصَدُ بِهٖ اِلَّا الْاَذَلَّانِ عَیْرُ الْحَیِّ وَهُوَ الْحِمَارُ وَالْوَتَدُ هٰذَا اَیْ عَیْرُ الْحَیِّ عَلَی الْخَسْفِ اَیِ الذُّلِّ مَرْبُوْطٌ بِرُمَّتِهٖ هِیَ قِطْعَةُ حَبْلٍ بَالِیَةٍ وَذَا اَیِ الْوَتَدُ یُشَجُّ اَیْ یُدَقُّ وَیُشَقُّ رَأْسُهٗ فَلَا یَرْثِیْ اَیْ لَا یَرِقُّ وَلَا یَرْحَمُ لَهٗ اَحَدٌ ذَکَرَ الْعَیْرَ وَالْوَتَدَ ثُمَّ اَضَافَ اِلَی الْاَوَّلِ الرَّبْطَ عَلَی الْخَسْفِ وَاِلَی الثَّانِیْ اَلشَّجَّ عَلَی التَّعْیِیْنِ (۴) وَقِیْلَ لَا تَعْیِیْنَ لِاَنَّ هٰذَا وَذَا مُتَسَاوِیَانِ فِی الْاِشَارَةِ اِلَی الْقَرِیْبِ وَکُلٌّ مِنْهُمَا یَحْتَمِلُ اَنْ یَکُوْنَ اِشَارَةً اِلَی الْعَیْرِ وَاِلَی الْوَتَدِ فَالْبَیْتُ مِنَ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ دُوْنَ التَّقْسِیْمِ. (۵) وَفِیْهِ نَظَرٌ لِاَنَّا لَا نُسَلِّمُ التَّسَاوِیَ بَلْ فِیْ حَرْفِ التَّنْبِیْهِ اِیْمَاءٌ اِلٰی اَنَّ الْقُرْبَ فِیْهِ اَقَلُّ بِحَیْثُ یُحْتَاجُ اِلٰی تَنْبِیْهٍ مَّا بِخِلَافِ الْمُجَرَّدِ عَنْهَا فَهٰذَا لِلْقَرِیْبِ اَعْنِی الْعَیْرَ وَذَا لِلْاَقْرَبِ اَعْنِی الْوَتَدَ وَاَمْثَالُ هٰذِهِ الْاِعْتِبَارَاتِ لَا یَنْبَغِیْ اَنْ تُهْمَلَ فِیْ عِبَارَاتِ الْبُلَغَاءِ بَلْ لَیْسَتِ الْبَلَاغَةُ اِلَّا بِرِعَایَةِ اَمْثَالِ ذَالِکَ.

توجمه:۔ اوران میں سے یعنی محسّناتِ معنویہ میں سے تقسیم ہے، اور وہ ذکر کرنا ہے متعدد کا پھر منسوب کرنا ہے اس چیز کو جو ان میں سے ہرایک کے لیے متعین طور پر، اور اس قید سے نکل گیا لف اور نشر، اور چھوڑ دیا ہے اس کو سکاکی نے، پس وہم کیا بعض نے کہ تقسیم ان کے نزدیک اعم ہے لف ونشر سے، اور میں کہتا ہوں کہ اضافت کا ذکر کرنا مستغنی کر دیتا ہے اس قید سے، کیونکہ نہیں ہے لف ونشر میں اضافت نہیں ہوتی ہے اس کی جو ہرایک کے لیے ہے اس کی طرف، بلکہ ذکر کیا جاتا ہے اس میں وہ جو ہرایک کے لیے ہے حتّٰی کہ منسوب کر دیتا ہے اس کو سامع اس کی طرف اور ردّ کر دیتا ہے اس کو، پس غور کر، جیسے شعر "وَلَا یُقِیْمُ عَلٰی ضَیْمٍ" یعنی ظلم پر "یُرَادُ بِهٖ" ضمیر راجع ہے مستثنٰی منہ عام مقدر کی طرف "اِلَّا الْاَذَلَّانِ" بظاہر یہ فاعل ہے "لَا یُقِیْمُ" کا اور در حقیقت بدل ہے، یعنی کوئی نہیں ٹھہرتا ایسے ظلم پر جس کا قصد کیا جاتا ہے اس کے ساتھ مگر دو ذلیل "عَیْرُ الْحَیِّ" اور وہ گدھا ہے "وَالْوَتَدُ، هٰذَا" یعنی گدھا ذلت کے ساتھ "مَرْبُوْطٌ بِرُمَّتِهٖ" وہ ٹکڑا ہے پرانی رسی کا "وَذَا" یعنی میخ "یُشَجُّ" یعنی کوٹا اور زخمی کیا جاتا ہے "رَأْسُهٗ فَلَا یَرْثِیْ" نرم دل نہیں ہوتا ہے اور رحم نہیں کرتا ہے "لَهٗ اَحَدٌ" ذکر کیا گدھا اور میخ پھر منسوب کیا اول کی طرف ذلت کے ساتھ بندھے رہنے کو، اور ثانی کی طرف زخمی کئے جانے کو متعین طور پر، اور کہا گیا ہے کہ تعیین نہیں ہے، کیونکہ "هٰذَا" اور "ذَا" برابر ہیں اشارہ کرنے میں قریب کی طرف، اور ہرایک ان میں سے احتمال رکھتا ہے کہ اشارہ گدھے کی طرف ہو یا میخ کی طرف ہو، پس شعر از قبیل لف ونشر ہے نہ کہ از قبیل تقسیم، اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہم تسلیم نہیں کرتے مساوات کو بلکہ حرف تنبیہ میں اشارہ ہے اس طرف کہ قرب اس میں کم ہے کیونکہ وہ محتاج ہے تھوڑی سی تنبیہ

کو بخلاف اس کے جو اس سے خالی ہو، پس ''ھٰذَا'' قریب کے لیے ہے یعنی گدھے کے لیے اور ''ذا'' اقرب کے لیے ہے یعنی میخ کے لیے، اور اس جیسے اعتبارات مناسب نہیں کہ چھوڑ دیا جائے بلغاء کی عبارتوں میں بلکہ نہیں ہے بلاغت مگر ان جیسی چیزوں کی رعایت کرنے سے۔

تشریح:۔(۱) محسنات معنویہ کی تیرہویں قسم تقسیم ہے، وہ یہ ہے کہ متکلم پہلے چند امور کو ذکر کر دے، پھر ہر ایک امر کی طرف اس شئی کو متعین کر کے منسوب کر دے جو اس کے ساتھ مربوط اور مناسب ہے۔ تقسیم وہی لف ونشر ہے جس کی تفصیل گذر چکی، البتہ دونوں میں یہ فرق ہے کہ متکلم نشر میں موجود افراد کو لف کے افراد کے لیے متعین نہیں کرتا ہے بلکہ تعیین سامع کے ذمہ چھوڑ دیتا ہے، جبکہ تقسیم میں تعیین خود متکلم کرتا ہے۔

(۲) علامہ سکاکیؒ نے تقسیم کی تعریف میں ''عَلَی التَّعْیِیْنِ'' قید کو ترک کر دیا ہے جس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ سکاکی کے نزدیک تقسیم عام ہے لف ونشر سے یعنی سکاکیؒ کے نزدیک تقسیم تعیین اور عدم تعیین دونوں صورتوں کو شامل ہے جبکہ لف ونشر میں صرف عدم تعیین ہوتا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکیؒ نے ''عَلَی التَّعْیِیْنِ'' قید کو اس لیے نہیں ترک کیا ہے کہ ان کے نزدیک تقسیم اعم ہے لف ونشر سے، بلکہ اس لیے ترک کر دیا ہے کہ تعریف میں لفظ ''اِضَافَةُ مَالِکُلٍّ اِلَیْهِ'' موجود ہے جس کا معنی ہے ''ہر ایک امر کو اس کے صاحب کی طرف منسوب کرنا'' اور یہ وہی معنی ہے جو ''عَلَی التَّعْیِیْنِ'' کا ہے۔ لہٰذا قید اضافت ہمیں ''عَلَی التَّعْیِیْنِ'' قید سے مستغنی کر دیتی ہے اس لیے سکاکیؒ نے اس قید کا اضافہ نہیں کیا ہے، باقی لف ونشر میں ''اِضَافَةُ مَالِکُلٍّ اِلَیْهِ'' قید نہیں ہے بلکہ وہاں تو نشر میں موجود امور کو لف میں موجود امور کی طرف منسوب کرنا سامع کے اعتماد پر چھوڑ دیا جاتا ہے کہ سامع قرائن میں غور وفکر کر کے نشر میں موجود امور کو لف میں موجود امور کی طرف منسوب کر دے۔ یوں تقسیم اور لف ونشر میں ''اِضَافَةُ مَالِکُلٍّ اِلَیْهِ'' کے ذریعہ فرق آ گیا اس لیے سکاکیؒ نے ''عَلَی التَّعْیِیْنِ'' قید کا اضافہ نہیں کیا ہے، **فَلْیُتَأمَّلْ**۔

(۳) تقسیم کی مثال متلمس شاعر کا شعر ہے ''لَایُقِیْمُ عَلٰی ضَیْمٍ یُرَادُ بِهٖ:: اِلَّا الْاَذَلَّانِ عِیْرُ الْحَیِّ وَالْوَتَدُ:: هٰذَا عَلَی الْخَسْفِ مَرْبُوْطٌ بِرُمَّتِهٖ وَذَا یُشَجُّ فَلَا یَرْثِیْ لَهٗ اَحَدٌ'' (نہیں ٹھہر سکتا کوئی ایسے ظلم پر جس ظلم کا ارادہ کیا جائے اس کے ساتھ مگر دو زیادہ ذلیل چیزیں، یعنی گدھا اور کیل، وہ ذلت پر بندھا ہوا ہے، پرانی رسی کے ٹکڑے کے ساتھ، اور یہ کوٹا جاتا ہے اس کا سر، پس رحم نہیں کھاتا ہے اس پر کوئی) جس میں شاعر نے دو چیزوں یعنی ''عِیْر'' اور ''وَتَد'' کو ذکر کیا ہے، پھر ہر ایک کے ساتھ مربوط حکم کو خود متعین کر کے اس کی طرف منسوب کیا ہے، یوں کہ ''مَرْبُوْطٌ بِرُمَّتِهٖ'' کو ''عِیْر'' کی طرف منسوب کیا ہے اور ''شج'' کو ''وَتَد'' کی طرف منسوب کیا ہے۔ اور تعیین لفظ ''هٰذَا'' اور ''ذَا'' سے مستفاد ہے کیونکہ ''هٰذَا'' قریب کے لیے آتا ہے جو کہ ''عِیْر'' ہے اور ''ذَا'' اقرب کے لیے آتا ہے جو کہ ''وَتَد'' ہے۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے شعر میں موجود ضمائر اور الفاظ کی تحقیق کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ ''ضَیْم'' بمعنی ظلم ہے، اور ''یُرَادُ بِهٖ'' کی ضمیر ایسے عام مستثنیٰ منہ کی طرف راجع ہے جو کہ مقدر ہے تقدیری عبارت ہے ''لَا یُقِیْمُ عَلٰی ضَیْمٍ اَحَدٌ یُرَادُ بِهٖ الخ''

شارح فرماتے ہیں "اَلَّا الْاَذِلَّانِ" بظاہر "لَا یُقِیْمُ" کا فاعل ہے، مگر حقیقت میں یہ بدل ہے تقدیری عبارت ہے "لَا یُقِیْمُ اَحَدٌ عَلٰی ظُلْمٍ یُقْصَدُ بِهٖ اِلَّا الْاَذِلَّانِ"۔ اور "عَیْرُ الْحَیِّ" سے گھریلو گدھا مراد ہے، لفظ "هٰذَا" کا مشارالیہ "عَیْرُ الْحَیِّ" ہے۔ اور "خَسْف" بمعنی ذلت، اور "رُمَّة" بمعنی پرانی رسی کا ٹکڑا، اور "ذَا" کا مشارالیہ "اَلْوَتَدُ" ہے۔ اور "یُشَجّ" بمعنی کوٹا جاتا ہے اور پھاڑا جاتا ہے اس کا سر۔ اور "یَرْثِیْ" بمعنی نرم ہونا اور رحم کھانا۔

(۵) بعض حضرات نے "هٰذَا" اور "ذَا" میں موجود فرق کو نہیں سمجھا ہے اس لیے ان کا خیال یہ ہے کہ مذکورہ شعر میں چونکہ متکلم کی جانب سے تعیین نہیں پائی جارہی ہے لہٰذا یہ لف ونشر کی مثال ہے، تقسیم کی مثال نہیں ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان حضرات کا یہ خیال قابل اعتراض ہے کیونکہ ہمیں "هٰذَا" اور "ذَا" میں مساوات تسلیم نہیں ہے کیونکہ "هٰذَا" کی ابتداء میں حرف ہاء برائے تنبیہ موجود ہے جس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس میں قرب کم ہے یعنی اس سے بعید کی طرف اشارہ ہے، اسی لیے تو تھوڑی سی تنبیہ کے لیے اس کے شروع میں ہاء برائے تنبیہ بڑھائی ہے، بخلاف "ذَا" کے جو ہاء برائے تنبیہ سے خالی ہے، پس "هٰذَا" سے قریب یعنی "عَیْر" کی طرف اشارہ ہے، اور "ذَا" سے اقرب یعنی "وَتَد" کی طرف اشارہ ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ "هٰذَا" اور "ذَا" میں یہ ایک باریک فرق ہے جسے فصیح اور بلیغ لوگوں کے کلام میں نظر انداز نہیں کرنا چاہیے، بلکہ بلاغت تو ان جیسے امور ہی سے حاصل ہوتی ہے۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلْجَمْعُ مَعَ التَّفْرِیْقِ وَهُوَ اَنْ یُدْخَلَ شَیْئَانِ فِیْ مَعْنًی وَیُفَرَّقَ بَیْنَ جِهَتَیِ الْاِدْخَالِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: فَوَجْهُكَ كَالنَّارِ فِیْ ضَوْئِهَا: وَقَلْبِیْ كَالنَّارِ فِیْ حَرِّهَا اَدْخَلَ قَلْبَهٗ وَوَجْهَ الْحَبِیْبِ فِیْ كَوْنِهِمَا كَالنَّارِ ثُمَّ فَرَّقَ بِاَنَّ الشَّبَهَ فِی الْوَجْهِ الضَّوْءُ وَاللَّمَعَانُ وَفِی الْقَلْبِ الْحَرَارَةُ وَالْاِحْتِرَاقُ۔

ترجمہ: اور ان میں سے یعنی محسنات معنویہ میں سے جمع مع تفریق ہے اور وہ یہ کہ داخل کیا جائے دو چیزوں کو ایک معنی میں اور تفریق کر دی جائے داخل کرنے کی جہت میں، جیسے شعر "فَوَجْهُكَ كَالنَّارِ فِیْ ضَوْئِهَا: وَقَلْبِیْ كَالنَّارِ فِیْ حَرِّهَا" داخل کیا اپنا دل اور محبوب کا چہرہ آگ کی طرح ہونے میں پھر تفریق کی بایں طور کہ چہرے میں روشنی اور چمک ہے اور دل میں حرارت اور جلنا ہے۔

تشریح: (۱) محسنات معنویہ کی چودھویں قسم جمع مع التفریق ہے، یہ جمع اور تفریق سے مرکب ایک خوبی ہے جو کلام میں پائی جاتی ہے وہ یہ کہ دو یا زیادہ چیزیں ایک حکم میں جمع ہوں، البتہ داخل کرنے کی جہتوں میں فرق کیا جائے کہ یہ چیز اس حکم میں اس جہت سے داخل ہو رہی ہے اور یہ چیز اس حکم میں دوسری جہت سے داخل ہو رہی ہے جیسے رشید الدین وطواط کا شعر ہے "فَوَجْهُكَ كَالنَّارِ فِیْ ضَوْئِهَا: وَقَلْبِیْ كَالنَّارِ فِیْ حَرِّهَا" (پس تیرا چہرہ آگ کی طرح ہے اس کی روشنی میں اور میرا دل آگ کی طرح ہے اس کی حرارت میں) جس میں اپنا دل اور محبوب کے چہرہ کو ایک حکم میں داخل کر دیا ہے یعنی اس بات میں جمع کر دیا کہ یہ دونوں آگ کے مشابہ ہیں، پھر دونوں میں اس طرح فرق کیا کہ چہرے میں وجہ شبہ روشنی اور چمک ہے اور دل میں وجہ شبہ سے حرارت اور جلنا ہے۔

☆ ☆ ☆

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلْجَمْعُ مَعَ التَّقْسِیْمِ وَهُوَ جَمْعُ مُتَعَدِّدٍ تَحْتَ حُکْمٍ ثُمَّ تَقْسِیْمُهٗ اَوِ الْعَکْسُ اَیْ تَقْسِیْمُ مُتَعَدِّدٍ ثُمَّ جَمْعُهٗ تَحْتَ حُکْمٍ فَالْاَوَّلُ اَیْ اَلْجَمْعُ ثُمَّ التَّقْسِیْمُ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: حَتّٰی اَقَامَ اَیِ الْمَمْدُوْحُ وَلِتَضَمُّنِ الْاِقَامَةِ مَعْنَی التَّسْلِیْطِ عَدَّاهَا بِعَلٰی فَقَالَ عَلٰی اَرْبَاضِ جَمْعُ رَبَضٍ وَهُوَ مَاحَوْلَ الْمَدِیْنَةِ خَرْشَنَةٍ وَهِیَ بَلْدَةٌ مِنْ بِلَادِ الرُّوْمِ تَشْقٰی بِهِ الرُّوْمُ وَالصُّلْبَانُ جَمْعُ صَلِیْبِ النَّصَارٰی وَالْبِیَعُ جَمْعُ بِیْعَةٍ وَهِیَ مُتَعَبَّدُهُمْ وَحَتّٰی مُتَعَلِّقٌ بِالْفِعْلِ فِی الْبَیْتِ السَّابِقِ اَعْنِیْ قَادَ الْمَقَانِبَ اَیِ الْعَسَاکِرَ جَمَعَ فِیْ هٰذَا الْبَیْتِ شِقَاءَ الرُّوْمِ بِالْمَمْدُوْحِ ثُمَّ قَسَّمَ فَقَالَ لِلسَّبْیِ مَانَکَحُوْا وَالْقَتْلِ مَاوَلَدُوْا ذَکَرَ مَا دُوْنَ مَنْ اِهَانَةً وَقِلَّةَ مُبَالَاتٍ بِهِمْ حَتّٰی کَاَنَّهُمْ غَیْرُ ذَوِی الْعُقُوْلِ مُلَائِمَةً لِقَوْلِهٖ وَالنَّهْبِ مَاجَمَعُوْا وَالنَّارِ مَازَرَعُوْا. (۲) وَالثَّانِیْ اَیِ التَّقْسِیْمُ ثُمَّ الْجَمْعُ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: قَوْمٌ اِذَا حَارَبُوْا ضَرُّوْا اَعْدُوَّهُمْ. اَوْحَاوَلُوْا ☆ اَیْ طَلَبُوا النَّفْعَ فِیْ اَشْیَاعِهِمْ وَاَتْبَاعِهِمْ وَاَنْصَارِهِمْ نَفَعُوْا سَجِیَّةٌ اَیْ غَرِیْزَةٌ وَخُلُقٌ تِلْکَ مِنْهُمْ غَیْرُ مُحْدَثَةٍ اِنَّ الْخَلَائِقَ جَمْعُ خَلِیْقَةٍ وَهِیَ الطَّبِیْعَةُ وَالْخُلُقُ فَاعْلَمْ شَرُّهَا الْبِدَعُ جَمْعُ بِدْعَةٍ اَیِ الْمُبْتَدَعَاتُ الْمُحْدَثَاتُ قَسَّمَ فِی الْاَوَّلِ صِفَةَ الْمَمْدُوْحِیْنَ اِلٰی ضَرِّ الْاَعْدَاءِ وَنَفْعِ الْاَوْلِیَاءِ ثُمَّ جَمَعَهَا فِی الثَّانِیْ تَحْتَ کَوْنِهَا سَجِیَّةً.

ترجمہ: اور ان میں سے یعنی محسنات معنویہ میں سے جمع مع التقسیم ہے اور وہ جمع کرنا ہے متعدد کو ایک حکم کے تحت پھر اس کو تقسیم کرنا ہے، یا اس کا عکس، یعنی متعدد کو تقسیم کرنا ہے پھر جمع کرنا ہے ایک حکم کے تحت، پس اول یعنی جمع پھر تقسیم، جیسے شعر "حَتّٰی اَقَامَ" یعنی ممدوح، اقامت کو تضمین کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے متعدی کیا ہے "عَلٰی" کے ساتھ اور کہا "عَلٰی اَرْبَاضِ" جمع ہے ربض کی اور وہ ہے شہر کا اردگرد "خَرْشَنَةٍ" اور وہ ایک شہر ہے روم کے شہروں میں سے "تَشْقٰی بِهِ الرُّوْمُ وَالصُّلْبَانُ" جمع ہے صلیب کی "النَّصَارٰی وَالْبِیَعُ" جمع ہے "بیعة" کی اور وہ ان کی عبادت گاہ ہے، اور "حَتّٰی" متعلق ہے اس فعل کے ساتھ جو اس سے پہلے شعر میں ہے یعنی "قَادَ الْمَقَانِبَ" یعنی لشکریں، جمع کیا ہے متنبی نے اس شعر میں رومیوں کی شقاوت ممدوح کی وجہ سے پھر تقسیم کیا اور کہا "لِلسَّبْیِ مَانَکَحُوْا وَالْقَتْلِ مَاوَلَدُوْا" اور ذکر کیا ہے "ما" کو، نہ کہ "من" اہانت اور قلت پرواہ کے لیے حتی کہ گویا وہ غیر ذوی العقول ہیں، ملائم بناتے ہوئے اپنے اگلے قول کے ساتھ "وَالنَّهْبِ مَاجَمَعُوْا وَالنَّارِ مَازَرَعُوْا"۔ اور ثانی یعنی تقسیم پھر جمع، جیسے شعر "قَوْمٌ اِذَا حَارَبُوْا ضَرُّوْا اَعْدُوَّهُمْ: اَوْحَاوَلُوْا" یعنی طلب کرتے ہیں "النَّفْعَ فِیْ اَشْیَاعِهِمْ" اپنے اتباع اور انصار کے لیے "نَفَعُوْا سَجِیَّةٌ" طبعی عادت اور اخلاق ہے "تِلْکَ مِنْهُمْ غَیْرُ مُحْدَثَةٍ اِنَّ الْخَلَائِقَ" جمع ہے "خَلِیْقَةٌ" کی اور وہ طبیعت اور اخلاق ہے "فَاعْلَمْ شَرُّهَا الْبِدَعُ" جمع ہے بدعت کی یعنی نئی اور محدث چیزیں، تقسیم کیا ہے اول میں ممدوحین کی صفت کو دشمنوں کے ضرر اور دوستوں کے نفع کی طرف، پھر جمع کیا ان کو ثانی میں طبیعت اور عادت ہونے کے تحت۔

تشریح: (۱) محسنات معنویہ کی پندرھویں قسم جمع مع التقسیم ہے، یہ سابق میں ذکر شدہ جمع اور تقسیم کا مجموعہ ہے، یعنی دو یا زیادہ

چیزوں کو ایک حکم میں جمع کرنا اور پھر ان کو تقسیم کرنا یا اس کا عکس کرنا یعنی پہلے متعدد چیزوں کو تقسیم کرنا پھر ان کو ایک حکم میں جمع کرنا۔ پس اول یعنی جمع پھر تقسیم کی مثال ابوالطیب کا شعر ہے "حَتّٰی اَقَامَ عَلٰی اَرْبَاضِ خَرْشَنَۃٍ:: تَشْقٰی بِہِ الرُّوْمُ وَالصُّلْبَانُ وَالْبِیَعُ:: لِلسَّبْیِ مَانَکَحُوْا وَالْقَتْلِ مَاوَلَدُوْا:: وَالنَّھْبِ مَاجَمَعُوْا وَالنَّارِ مَازَرَعُوْا" (یہاں تک کہ اقامت اختیار کی ممدوح نے مقام خرشنہ کی سرحدوں پر، بدبخت ہوتے ہیں اس کی وجہ سے رومی اور صلیبیں اور ان کے عبادت خانے، ان کی بیویوں کے قید ہو جانے کی وجہ سے اور بچوں کے قتل ہو جانے کی وجہ سے اور اچک لینے کی وجہ سے ان اموال کو جو انہوں نے جمع کیا ہے اور جلا دینے کی وجہ سے وہ کھیتیاں جو انہوں نے بوئی ہیں) جس میں پہلے چند امور (مثلاً عورتیں، بچے، اموال اور کھیتیاں وغیرہ) کو جمع کیا ہے ممدوح کی وجہ سے شقاوت اور ہلاکت میں پڑنے میں، پھر حکم شقاوت کو مذکورہ متعدد امور (عورتوں، بچوں، اموال اور کھیتیوں) کے درمیان تقسیم کر دیا ہے یعنی شاعر نے ہر ایک کے حکم کو متعین کر دیا، یوں کہ عورتوں کی شقاوت اور ہلاکت ان کو قید کرنا ہے اور بچوں کی شقاوت ان کو قتل کرنا ہے اور اموال کی شقاوت ان کو اچک لینا ہے اور کھیتیوں کی ہلاکت ان کو آگ سے جلانا ہے، اس طرح شعر میں جمع ثم التقسیم پائی گی۔

فائدہ:۔ یاد رہے کہ "اَلصُّلْبَانُ" اور "اَلْبِیَعُ" اگرچہ لفظ "اَلرُّوْمُ" پر عطف ہیں اور شقاوت کا ان کے ساتھ بھی تعلق ہے، مگر آگے تقسیم کا تعلق فقط "اَلرُّوْمُ" کے ساتھ ہے صلبان اور بیع کے ساتھ متعلق نہیں ہیں۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے مذکورہ شعر میں موجود ضمائر اور الفاظ کی تحقیق اور بعض فوائد کو ذکر کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ "اَقَامَ" کی ضمیر ممدوح یعنی سیف الدولہ کی طرف راجع ہے۔ سوال یہ ہے کہ "اَقَامَ" تو "فِیْ" یا باء کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے نہ کہ "عَلٰی" کے ذریعہ، یہاں "عَلٰی" کے ذریعہ کیوں متعدی ہوا ہے؟ جواب یہ ہے کہ "اَقَامَ" یہاں تسلیط کے معنی کو متضمن ہے اس لیے اسے "عَلٰی" کے ذریعہ متعدی کر دیا ہے۔ اور "اَرْبَاضِ" جمع ہے "رَبَضٌ" کی، شہر کے اردگرد کو کہتے ہیں، اور "خَرْشَنَۃ" روم کے شہروں میں سے ایک شہر کا نام ہے۔ اور "اَلصُّلْبَانُ" جمع ہے صلیب کی، جو عیسائیوں کے نزدیک ایک مخصوص اور مقدس شکل کو کہتے ہیں۔ اور "اَلْبِیَعُ" باء کے کسرہ اور یاء کے فتحہ کے ساتھ جمع ہے "بِیْعَۃٌ" کی، عیسائیوں کی عبادتگاہ کو کہتے ہیں۔ اور کلمہ "حَتّٰی" جارہ نہیں ہے کیونکہ "حَتّٰی" جارہ اسم پر داخل ہوتا ہے، شاعر کے مذکورہ شعر سے پہلے ایک اور شعر ہے اس میں موجود فعل کے ساتھ متعلق ہے، اور وہ شعر یہ ہے "قَادَ الْمَقَانِبَ اَقْصٰی شُرْبِھَا نَھَلٌ:: مَعَ الشَّکِیْمِ اَدْنٰی سَیْرِھَا سَرَعٌ" پس "حَتّٰی" متعلق ہے اس شعر میں موجود فعل "قَادَ" کے ساتھ، اور "اَلْمَقَانِب" بمعنی عساکر یعنی لشکریں۔ سوال یہ ہے کہ شاعر نے "مَانَکَحُوْا" اور "مَاوَلَدُوْا" میں "مَا" کو ذکر کیا ہے حالانکہ عورتیں اور بچے ذوی العقول ہیں جن کے مناسب "مَنْ" ہے؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ "مَنْ" کی جگہ "مَا" کو ذکر کرنے سے مقصود ایک تو ان کی اہانت کرنا ہے اور یہ ظاہر کرنا ہے کہ ہمیں ان کی کوئی پرواہ نہیں ہے، لہذا وہ گویا غیر ذوی العقول ہیں، دوسری وجہ یہ ہے کہ اگلے جملے میں "مَا" ذکر ہے اس کی مناسبت کے لیے ان دو جملوں میں بھی "مَا" کو ذکر کیا ہے۔

(۴) اور دوسری قسم یعنی تقسیم پھر جمع کی مثال حضرت حسان کا شعر ہے "قَوْمٌ اِذَا حَارَبُوْا ضَرُّوْا عَدُوَّهُمْ: اَوْحَاوَلُوا النَّفْعَ فِیْ اَشْیَاعِهِمْ نَفَعُوْا، سَجِیَّةٌ تِلْکَ مِنْهُمْ غَیْرُ مُحْدَثَةٍ، اِنَّ الْخَلَائِقَ فَاعْلَمْ شَرُّهَا الْبِدَعُ " (وہ ایسی قوم ہیں کہ جب لڑتے ہیں تو نقصان پہنچاتے ہیں اپنے دشمنوں کو، یا جب طلب کرتے ہیں نفع اپنے مددگاروں میں تو نفع پہنچاتے ہیں، یہ پرانی عادت ہے ان کی نئی نہیں ہے، پس جان لے تو کہ طبیعتوں میں بری طبیعتیں نئی ہوتی ہیں) جس میں ابتداء ممدوحین کی صفت کو تقسیم کیا ہے کہ دشمنوں کے لیے نقصان دہ اور دوستوں کے لیے نفع بخش ہیں، پھر دوسرے شعر میں دونوں قسموں (نقصان دہ ہونا، اور نفع پہنچانا) کو لفظ "سَجِیَّةٌ" میں جمع کر دیا ہے کہ یہ دونوں ان کی پرانی خصلت اور طبیعت ہے۔ یوں اس شعر میں پہلے تقسیم پھر جمع پائی گئی۔ اس لیے یہ صنعت تقسیم مع الجمع کی مثال ہے۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے بعض لفظوں کی تحقیق کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ "حَاوَلُوْا" بمعنی "طَلَبُوْا" ہے یعنی جب اپنوں کے لیے نفع طلب کرتے ہیں۔ اور "اَشْیَاعهُمْ" بمعنی ان کے متبعین اور ان کے مددگار۔ اور "سَجِیَّةٌ" بمعنی طبیعت اور خصلت۔ اور "خَلَائِق" جمع ہے "خَلِیْقَةٌ" کی بمعنی طبیعت اور خصلت۔ اور "اَلْبِدَعُ" جمع ہے "بِدْعَةٌ" کی بمعنی نئی عادات۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلْجَمْعُ مَعَ التَّفْرِیْقِ وَالتَّقْسِیْمِ وَتَفْسِیْرُهُ ظَاهِرٌ مِمَّا سَبَقَ فَلَمْ یَتَعَرَّضْ لَهُ کَقَوْلِهِ تَعَالٰی یَوْمَ یَاْتِیْ ☆ اَیْ یَاْتِی اللّٰهُ تَعَالٰی اَیْ اَمْرُهُ اَوْ یَاْتِی الْیَوْمُ اَیْ هَوْلُهُ وَالظَّرْفُ مَنْصُوْبٌ بِاِضْمَارِ اُذْکُرْ اَوْ بِقَوْلِهِ لَاتَکَلَّمُ نَفْسٌ بِمَا یَنْفَعُ مِنْ جَوَابٍ اَوْ شَفَاعَةٍ اِلَّا بِاِذْنِهِ فَمِنْهُمْ اَیْ اَهْلِ الْمَوْقِفِ شَقِیٌّ یُقْضٰی لَهُ بِالنَّارِ وَسَعِیْدٌ یُقْضٰی لَهُ بِالْجَنَّةِ فَاَمَّا الَّذِیْنَ شَقُوْا فَفِی النَّارِ لَهُمْ فِیْهَا زَفِیْرٌ اِخْرَاجُ النَّفَسِ وَشَهِیْقٌ رَدُّهُ خَالِدِیْنَ فِیْهَا مَادَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ اَیْ سَمٰوٰتُ الْاٰخِرَةِ وَاَرْضُهَا اَوْ هٰذِهِ الْعِبَارَةُ کِنَایَةٌ عَنِ التَّاْبِیْدِ وَنَفْیِ الْاِنْقِطَاعِ اِلَّا مَاشَاءَ رَبُّکَ ☆ اَیْ اِلَّا وَقْتَ مَشِیَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰی اِنَّ رَبَّکَ فَعَّالٌ لِمَا یُرِیْدُ مِنْ تَخْلِیْدِ الْبَعْضِ کَالْکُفَّارِ وَاِخْرَاجِ الْبَعْضِ کَالْفُسَّاقِ وَاَمَّا الَّذِیْنَ سُعِدُوْا فَفِی الْجَنَّةِ خَالِدِیْنَ فِیْهَا مَادَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ اِلَّا مَاشَاءَ رَبُّکَ عَطَاءً غَیْرَ مَجْذُوْذٍ اَیْ غَیْرَ مَقْطُوْعٍ بَلْ مُمْتَدًّا اِلٰی نِهَایَةٍ (۲) وَمَعْنَی الْاِسْتِثْنَاءِ فِی الْاَوَّلِ اَنَّ بَعْضَ الْاَشْقِیَاءِ لَایُخَلَّدُوْنَ کَالْعُصَاةِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ الَّذِیْنَ شَقُوْا بِالْعِصْیَانِ (۳) وَفِی الثَّانِیْ اَنَّ بَعْضَ السُّعَدَاءِ لَایُخَلَّدُوْنَ فِی الْجَنَّةِ بَلْ یُفَارِقُوْنَهَا اِبْتِدَاءً یَعْنِیْ اَیَّامَ عَذَابِهِمْ کَالْفُسَّاقِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ الَّذِیْنَ سُعِدُوْا بِالْاِیْمَانِ وَالتَّاْبِیْدُ مِنْ مَبْدَءٍ مُعَیَّنٍ کَمَا یَنْتَقِضُ بِاِعْتِبَارِ الْاِنْتِهَاءِ فَکَذٰلِکَ یَنْتَقِضُ بِاِعْتِبَارِ الْاِبْتِدَاءِ فَقَدْ جَمَعَ الْاَنْفُسَ فِیْ قَوْلِهِ لَاتَکَلَّمُ نَفْسٌ ثُمَّ فَرَّقَ بَیْنَهُمْ بِاَنَّ بَعْضَهُمْ شَقِیٌّ وَبَعْضَهُمْ سَعِیْدٌ بِقَوْلِهِ فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَسَعِیْدٌ ثُمَّ قَسَّمَ بِاَنْ اَضَافَ اِلَی الْاَشْقِیَاءِ مَالَهُمْ مِنْ عَذَابِ النَّارِ وَاِلَی السُّعَدَاءِ مَالَهُمْ مِنْ نَعِیْمِ الْجَنَّةِ بِقَوْلِهِ فَاَمَّا الَّذِیْنَ شَقُوْا الخ.

ترجمہ:۔ اور ان میں سے یعنی محسنات معنویہ میں سے جمع مع تفریق وتقسیم ہے اور اس کی تفسیر ظاہر ہے ماقبل سے، پس تعرض نہیں کیا اس

ہے، جیسے باری تعالیٰ کا قول "یوم یاتی" یعنی جس دن آئے گا اللہ تعالیٰ یعنی اس کا امر یا آئے گا دن یعنی اس کا خوف، اور ظرف منصوب ہے "اذکر" مقدر کی وجہ سے، یا ان کے قول "لاتکلم نفس" کی وجہ سے، جو اس کو فائدہ پہنچائے جواب یا سفارش "اِلّا بِاِذْنِهٖ فَمِنْهُمْ" یعنی اہل موقف والوں میں سے "شَقِیٌّ" فیصلہ ہوگا جن کے لیے جہنم کا "وَسَعِیْدٌ" جن کے لیے فیصلہ ہوگا جنت کا "فَاَمَّا الَّذِیْنَ شَقُوْا فَفِی النَّارِ لَهُمْ فِیْهَا زَفِیْرٌ" سانس نکالنا ہے "وَشَهِیْقٌ" سانس لینا ہے "خَالِدِیْنَ فِیْهَا مَادَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ" یعنی آخرت کے آسمان اور آخرت کی زمین، یا یہ عبارت کنایہ ہے تابید اور عدم انقطاع سے "اِلَّا مَاشَاءَ رَبُّکَ" یعنی مگر اللہ تعالیٰ کی مشیت کا وقت "اِنَّ رَبَّکَ فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ" یعنی بعض کی ہمیشگی جیسے اور بعض کا اخراج جیسے فساق "وَاَمَّا الَّذِیْنَ سُعِدُوْا فَفِی الْجَنَّةِ خَالِدِیْنَ فِیْهَا مَادَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ اِلَّا مَاشَاءَ رَبُّکَ عَطَاءً غَیْرَ مَجْذُوْذٍ" یعنی غیر منقطع بلکہ ممتد ہوگی غیر متناہی وقت تک، اور استثناء کا معنی اول میں یہ ہے کہ بعض شقی ہمیشہ نہیں رہیں گے جیسے گناہ گار مومنین جو بد بخت ہوئے ہیں گناہ کی وجہ سے، اور استثناء کا معنی ثانی میں یہ ہے کہ بعض نیک بخت ہمیشہ جنت میں نہ رہیں گے بلکہ الگ رہیں گے جنت سے ابتداء میں یعنی ان کے عذاب کے ایام میں جیسے وہ فساق مومنین جو ایمان کے ساتھ نیک بخت ہوئے ہیں اور ہیشگی مبدأ معین سے جس طرح ٹوٹ جاتی ہے انتہاء کے اعتبار سے اور اسی طرح ٹوٹ جاتی ہے ابتداء کے اعتبار سے، پس جمع کیا ہے سب کو اپنے قول "لاتکلم نفس" میں پھر تفریق کی ہے ان میں کہ ان کے بعض شقی اور بعض سعید ہوں گے، اپنے قول "فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَّسَعِیْدٌ" سے پھر تقسیم کی ہے بایں طور کہ نسبت کی اشقیاء کی طرف اس کی جو ان کے لیے ہے یعنی جہنم کا عذاب، اور نیک بختوں کی طرف اس کی نسبت کی ہے جو ان کے ہے یعنی جنت کی نعمتیں، اپنے قول سے "فَاَمَّا الَّذِیْنَ شَقُوْا الخ"۔

تشریح:۔ (۱) محسنات معنویہ کی سولھویں قسم جمع مع التفریق والتقسیم ہے۔ چونکہ ماقبل میں جمع تفریق اور تقسیم میں سے ہر ایک کی تعریف ہو چکی ہے، لہذا اسی سے صنعت جمع مع التفریق والتقسیم کی تعریف بھی ظاہر ہے، کہ پہلے چند امور کو ایک حکم میں جمع کرنا، پھر ان میں تفریق کرنا اور پھر ہر ایک کی طرف اس کے مناسب کو منسوب کرنا۔ پس ماقبل سے اس صنعت کی تعریف کے ظاہر ہونے کی وجہ سے مصنفؒ نے اس کی علیحدہ تعریف نہیں کی ہے، صرف اس کی مثال کو ذکر کیا ہے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿یَوْمَ یَاْتِ لَا تَکَلَّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاِذْنِهٖ فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَّسَعِیْدٌ. فَاَمَّا الَّذِیْنَ شَقُوْا فَفِی النَّارِ لَهُمْ فِیْهَا زَفِیْرٌ وَّشَهِیْقٌ. خَالِدِیْنَ فِیْهَا مَادَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ اِلَّا مَاشَاءَ رَبُّکَ اِنَّ رَبَّکَ فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ. وَاَمَّا الَّذِیْنَ سُعِدُوْا فَفِی الْجَنَّةِ خَالِدِیْنَ فِیْهَا مَادَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ اِلَّا مَاشَاءَ رَبُّکَ عَطَاءً غَیْرَ مَجْذُوْذٍ﴾ [سورۂ ہود: ۱۰۵ تا ۱۰۸] (اور یاد کرو اس دن کو جب آئے گا اللہ تعالیٰ کا حکم تو نہیں کلام کر سکے گا کوئی نفس مگر اللہ تعالیٰ کی اجازت سے پس ان میں سے بعض بد بخت اور بعض نیک بخت ہوں گے، پس بہر حال بد بخت لوگ تو وہ آگ میں ہوں گے ان کے لیے اس آگ میں چیخنا اور چلانا ہوگا، ہمیشہ رہیں گے اس میں جب تک رہیں گے آسمان اور زمین، مگر جو چاہے تیرا رب، بے شک تیرا رب کرنے والا ہے جو چاہتا ہے، اور بہر حال جو نیک بخت ہیں پس وہ جنت میں ہوں گے ہمیشہ رہیں گے اس میں جب تک رہیں گے آسمان اور زمین، مگر جو چاہے تیرا رب، بخشش ہے نہ ختم ہونے والی) جس میں ابتداء تمام

نفسوں کو اس بات میں جمع کر دیا ہے کہ وہ رب تعالیٰ کے سامنے ان کی اجازت کے بغیر بات نہیں کر سکیں گے۔ پھر "فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَمِنْهُمْ سَعِيْدٌ" سے ان میں تفریق کر دی ہے کہ بعض ان میں سے نیک بخت اور بعض بد بخت ہوں گے۔ پھر اپنے قول "فَأَمَّا الَّذِيْنَ شَقُوْا" سے اس طرح تقسیم کر دی ہے کہ بد بختوں کی طرف اسی چیز کو منسوب کر دیا جو ان کے مناسب ہے یعنی جہنم کا عذاب، اور نیک بختوں کی طرف اسی چیز کو منسوب کیا جو ان کے مناسب ہے یعنی جنت کی نعمتیں۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے آیتِ مبارکہ کی بعض وضاحتیں کی ہیں۔ فرماتے ہیں کہ "یَأْتِي" کی ضمیر باری تعالیٰ کی طرف راجع ہے، چونکہ باری تعالیٰ کی طرف اتیان کی نسبت صحیح نہیں ہے اس لیے شارحؒ نے "أَمْرُهُ" سے اس کی یہ تاویل کی کہ مراد اللہ تعالیٰ کے امر کا آنا ہے۔ اور یا "یَأْتِي" کی ضمیر "یَوْمَ" کی طرف راجع ہے، مراد قیامت کے دن کے خوف کا آنا ہے۔ اور ظرف یعنی "یَوْمَ" منصوب ہے "اُذْکُرْ" مقدر کی وجہ سے اور یا باری تعالیٰ کے قول "لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ" کی وجہ سے۔ اور "مِنْهُمْ" کی ضمیر اہل موقف (میدان محشر میں کھڑے لوگوں) کی طرف راجع ہے۔ اور اہل موقف میں سے بعض شقی ہیں جن کے حق میں شقاوت کا فیصلہ ہو چکا ہے یعنی دخول جہنم کا، اور بعض سعید ہیں جن کے حق میں سعادت کا فیصلہ ہو چکا ہے یعنی دخول جنت کا فیصلہ ہو چکا ہے۔ "زَفِیْرٌ" شدت کے ساتھ سانس نکالنے کو کہتے ہیں اور "شَهِیْقٌ" شدت کے ساتھ سانس لوٹانے کو کہتے ہیں۔ اور وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے جب تک کہ آسمان وزمین قائم ہوں۔ باری تعالیٰ کے اس ارشاد سے کہ "وہ آسمان وزمین قائم رہنے تک جہنم میں رہیں گے" سے مراد خلود اور دوام ہے، تو چونکہ دنیا کے آسمان اور زمین دائمی نہیں ہیں اس لیے شارحؒ نے کہا کہ آسمان اور زمین سے مراد آخرت کے آسمان اور زمین ہیں جو دائمی ہیں۔ اور یا ممکن ہے کہ دنیا کے آسمان اور زمین ہی مراد ہوں مگر یہ اپنے ظاہر پر نہ ہو، بلکہ یہ تابید اور عدم انقطاع سے کنایہ ہو، کنایہ پر محمول کرنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ دنیا میں آسمان وزمین کی مدت سے دائمی آسمان وزمین کی مدت بہت زیادہ ہے۔

☆ شارحؒ نے "اِلَّا وَقْتَ مَشِيْئَةِ اللّٰهِ" سے اشارہ کیا کہ "اِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ" میں "مَا" مصدریہ ظرفیہ ہے، لہذا اس میں وقت کا معنی پایا جا رہا ہے اور یا لفظ وقت یہاں مضاف مقدر ہے "اَیْ اِلَّا وَقْتَ مَشِيْئَةِ اللّٰهِ"۔ اور "اِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ" میں موجود "مَا" کا بیان "مِنْ تَخْلِيْدِ الْبَعْضِ كَالْكُفَّارِ وَاِخْرَاجِ الْبَعْضِ كَالْفُسَّاقِ" سے کیا ہے، کہ بے شک تیرا رب کرنے والا ہے جو چاہتا ہے یعنی بعض کو جہنم میں ہمیشہ رکھنا جیسے کفار اور بعض کو کچھ مدت کے بعد جہنم سے نکالنا جیسے فساق مؤمنین۔ اور "غَيْرَ مَجْذُوْذٍ" بمعنی غیر مقطوع یعنی باری تعالیٰ کی جانب سے جنت کا عطیہ منقطع نہ ہوگا بلکہ غیر متناہی مدت تک برقرار رہے گا۔

(۲) سوال یہ ہے کہ آیتِ مبارکہ میں انسانوں کے دو گروہ بنائے ہیں ایک وہ جو شقی و بد بخت ہیں اور دوسرا وہ جو سعید و نیک بخت ہیں۔ پھر شقیوں کے بارے میں کہا کہ وہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے، مگر جس وقت کہ تیرا رب چاہیے، تو اس استثناء سے بظاہر یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ جس وقت تیرا رب ان کو جہنم سے نکالنا چاہے تو ان کو جہنم سے نکال دے گا۔ حالانکہ شقی تو کافر ہے وہ تو ہمیشہ جہنم میں رہے

گا۔ شارحؒ نے اس سوال کا جواب یہ دیا ہے کہ شقی دو قسم پر ہے، ایک قسم وہ جو کافر ہے وہ تو ہمیشہ جہنم میں رہے گا، دوسری قسم وہ جو گناہ گار مومن ہے جس نے گناہوں کی وجہ سے خود کو شقی بنایا ہے، تو آیت مبارکہ میں مذکور اس استثناء (اِلَّا مَاشَاءَ رَبُّکَ) سے شقیوں کی یہ قسم مراد ہے کہ ان کے بارے میں تیرا رب جب چاہے ان کو جہنم سے نکال دے گا، اور ان کو جہنم سے نکالنے میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ یہ کافر نہیں کہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے۔

(۳) دوسرا سوال یہ ہے کہ آیت مبارکہ میں دوسرا گروہ سعید اور نیک بخت لوگوں کا ہے جن کے بارے میں کہا ہے کہ وہ ہمیشہ جنت میں رہیں گے، مگر جس وقت کہ تیرا رب چاہے، اس استثناء سے بظاہر مفہوم ہوتا ہے کہ بعض جنتیوں کو باری تعالیٰ جنت سے نکال دے گا جس وقت کہ باری تعالیٰ چاہے، یعنی بعض جنتیوں کے بارے میں جب تیرا رب چاہے تو وہ ہمیشہ جنت میں نہ رہیں گے، حالانکہ یہ مطلب آیت مبارکہ کے آخری حصہ "عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوْذٍ" (کہ جنت کا عطیہ منقطع ہونے والا نہیں) کا معارض ہے؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ بعض نیک بخت لوگوں کا جنت میں ہمیشہ نہ رہنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ابتداءً جنت میں نہ جائیں گے بلکہ جنت سے الگ رہیں گے، یعنی جہنم میں اپنے گناہوں کی سزا کاٹنے کی بقدر مدت وہ جنت سے ابتداءً الگ رہیں گے، یہ وہی گناہ گار مومنین ہیں جن کو ایمان کی سعادت تو حاصل رہی مگر گناہوں کی وجہ سے وہ ابتداءً شقیوں میں شامل رہے، اور مبدأ معین سے تابید جس طرح کہ انتہاء کے اعتبار سے ٹوٹ جاتی ہے جیسا کہ استثناء اول میں ہے، اسی طرح ابتداء کے اعتبار سے بھی ٹوٹ جاتی ہے، یعنی گناہ گار مومن جس طرح جہنم میں انتہاء کے اعتبار سے ہمیشہ نہیں رہیں گے کہ آخر کار ان کو جہنم سے نکالا جائے گا اسی طرح جنت میں ابتداء کے اعتبار سے ہمیشہ نہیں رہیں گے یعنی ابتداءً جنت میں نہ جانا بھی تابید کے منافی ہے۔ پس نیک بختوں کے بارے میں جو کہا کہ "اِلَّا مَاشَاءَ رَبُّکَ" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے بعض کو اپنے اول وقت کے اعتبار سے جنت میں خلود اور تابید حاصل نہ ہوگی۔

(۱) وَقَدْ يُطْلَقُ التَّقْسِيْمُ عَلٰى أَمْرَيْنِ آخَرَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنْ يُذْكَرَ أَحْوَالُ الشَّيْءِ مُضَافًا إِلٰى كُلٍّ مِنْ تِلْكَ الْأَحْوَالِ مَا يَلِيْقُ بِهِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ: سَأَطْلُبُ حَقِّيْ بِالْقَنَا وَالْمَشَايِخِ: كَأَنَّهُمْ مِنْ طُوْلِ مَا الْتَثَمُوْا مُرْدٌ ثِقَالٌ لِشِدَّةِ وَطْأَتِهِمْ عَلَى الْأَعْدَاءِ إِذَا لَاقَوْا أَيْ إِذَا حَارَبُوْا خِفَافٌ أَيْ مُسْرِعِيْنَ إِلَى الْإِجَابَةِ إِذَا دُعُوْا إِلٰى كِفَايَةِ مُهِمٍّ وَدِفَاعِ مُلِمٍّ كَثِيْرٌ إِذَا شَدُّوْا لِلْقِيَامِ وَاحِدٌ مَقَامَ الْجَمَاعَةِ قَلِيْلٌ إِذَا عُدُّوْا ذَكَرَ أَحْوَالَ الْمَشَايِخِ وَأَضَافَ إِلٰى كُلِّ حَالٍ مَا يُنَاسِبُهُ بِأَنْ أَضَافَ إِلَى الثِّقَلِ حَالَ الْمُلَاقَاتِ وَإِلَى الْخِفَّةِ حَالَ الدُّعَاءِ وَهٰكَذَا إِلَى الْآخِرِ وَالثَّانِيْ اِسْتِيْفَاءُ أَقْسَامِ الشَّيْءِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُوْرَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيْمًا فَإِنَّ الْإِنْسَانَ إِمَّا أَنْ لَا يَكُوْنَ لَهٗ وَلَدٌ أَوْ يَكُوْنَ لَهٗ ذَكَرٌ أَوْ أُنْثٰى أَوْ ذَكَرٌ وَأُنْثٰى وَقَدِ اسْتَوْفٰى فِي الْآيَةِ جَمِيْعَ الْأَقْسَامِ.

ترجمہ:۔ اور کبھی اطلاق کیا جاتا ہے تقسیم دو اور امور پر، ایک یہ کہ ذکر کیا جائے شی کے احوال منسوب کرتے ہوئے ہر حال کی طرف ان احوال میں سے اس چیز کو جو اس کے مناسب ہو جیسے شعر "سَأَطْلُبُ حَقِّيْ بِالْقَنَا وَالْمَشَايِخِ: كَأَنَّهُمْ مِنْ طُوْلِ

مَاالْتَثَمُوْا مُرْدٌ ثِقَالٌ" بوجہ ان کے شدید حملہ کے دشمنوں پر"اِذَا لَاقُوْا "یعنی جب لڑتے ہیں"خِفَافٌ "یعنی جلدی پہنچتے ہیں جب وہ بلائے جائیں کسی مہم میں مدد کے لیے اور دفع مصیبت کے لیے"کَثِیْرٌ اِذَا شَدُّوْا" کیونکہ ایک ایک قائم مقام ہوتا ہے جماعت کا"قَلِیْلٌ اِذَا عُدُّوْا" شاعر نے ذکر کیا ہے مشائخ کے حالات کو اور منسوب کیا ہے ہر ایک کی طرف وہ حال جو اس کے مناسب ہے بایں طور کہ منسوب کیا ہے ثقل کی طرف حال ملاقات کو اور خفت کی طرف حال دعاء کو اور اسی طرح آخر تک ہے، اور ثانی بیان کرنا ہے شی کی تمام اقسام کو جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے"یَهَبُ لِمَنْ یَّشَاءُ اِنَاثًا وَّیَهَبُ لِمَنْ یَّشَاءُ الذُّکُوْرَ اَوْ یُزَوِّجُهُمْ ذُکْرَانًا وَّاِنَاثًا وَیَجْعَلُ مَنْ یَّشَاءُ عَقِیْمًا" کیونکہ انسان کے لیے یا تو نہیں ہوتا ہے ولد، یا ہوتا ہے مذکر یا مؤنث یا مذکر اور مؤنث دونوں، اور بیان کیا ہے آیت میں تمام اقسام کو۔

تشریح:۔(۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات تقسیم کا اطلاق دو اور امروں پر بھی کیا جاتا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایک شی کے احوال ذکر کر دیئے جائیں پھر ان احوال میں سے ہر ایک کی طرف اس کے مناسب کی نسبت کر دی جائے جیسے شعر"سَأَطْلُبُ حَقِّیْ بِالْقَنَا وَالْمَشَایِخِ:: کَاَنَّهُمْ مِنْ طُوْلِ مَاالْتَثَمُوْا مُرْدٌ:: ثِقَالٌ اِذَا لَاقُوْا خِفَافٌ اِذَا دُعُوْا:: کَثِیْرٌ اِذَا شَدُّوْا وَقَلِیْلٌ اِذَا عُدُّوْا"(عنقریب میں طلب کروں گا اپنا حق نیزے کے ذریعہ اور مشائخ کے ذریعے، گویا کہ وہ عرصہ دراز تک نقاب پوش رہنے کی وجہ سے بے ریش ہیں، ایسے مشائخ جو بھاری ہیں جب وہ لڑائی کریں، ہلکے ہیں جب انہیں پکارا جائے، کثیر ہیں جب وہ حملہ کریں، قلیل ہیں جب انہیں شمار کیا جائے) اب ان اشعار میں شاعر نے مشائخ کے احوال (ثقل، خفت، کثرت، قلت) کو ذکر کیا ہے، پھر ہر ایک حال کی طرف اس کے مناسب کی نسبت کر دی ہے، یوں کہ اس نے بھاری ہونے کی طرف لڑائی کی حالت کی نسبت کر دی اور ہلکا ہونے کی طرف پکارنے کی حالت کی نسبت کر دی، اور اسی طرح کثرت کی طرف حملہ کرنے کی حالت کی نسبت کر دی اور قلت کی طرف شمار کرنے کی حالت کی نسبت کر دی۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے بعض الفاظ کا مطلب بیان کیا ہے،"ثِقَالٌ" صفت ہے"مَشَایِخ" کی، مطلب یہ ہے کہ دشمنوں پر شدید حملہ کرنے کی وجہ سے وہ ثقیل ہیں۔ اور"لَاقُوْا" بمعنی"حَارَبُوْا" وہ لڑتے ہیں۔ اور"خِفَافٌ" بھی"مَشَایِخ" کی صفت ہے کہ وہ ہلکے ہوتے ہیں، اور ان کے ہلکا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ جلدی جواب دینے والے ہیں جب انہیں کسی اہم کام کی کفایت کے لیے یا کسی بڑی مصیبت کو دفع کرنے کے لیے بلایا جائے۔ اور"کَثِیْرٌ اِذَا شَدُّوْا" کا مطلب یہ ہے کہ جب وہ دشمن پر حملہ کرتے ہیں تو ان کی تعداد بڑھ جاتی ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک قائم مقام ہو جاتا ہے ایک جماعت کا۔

(۲) دوسرا امر جس پر تقسیم کا اطلاق کیا جاتا ہے یہ ہے کہ کسی شی کی تمام اقسام کا احاطہ کر لیا جائے، جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿یَهَبُ لِمَنْ یَّشَاءُ اِنَاثًا وَّیَهَبُ لِمَنْ یَّشَاءُ الذُّکُوْرَ اَوْ یُزَوِّجُهُمْ ذُکْرَانًا وَّاِنَاثًا وَیَجْعَلُ مَنْ یَّشَاءُ عَقِیْمًا﴾[سورۃ شوریٰ:۴۹۔۵۰] (عطاء کرتا ہے اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے بچی اور عطاء کرتا ہے جس کو چاہتا ہے بچہ یا جن کو چاہتا ہے مذکر اور مؤنث جمع کر دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے بانجھ بنا دیتا ہے) جس میں انسانوں کی تمام اقسام کا احاطہ کیا گیا ہے کیونکہ انسان کی یا تو اولاد نہ ہوگی، یا مذکر اولاد ہوگی، یا مؤنث اولاد ہوگی، یا مذکر اور مؤنث دونوں ہوں گی۔ آیت مبارکہ میں مذکورہ تمام اقسام کو ذکر کیا ہے۔

(۱) وَمِنهُ اَی مِنَ الْمَعْنَوِیِّ التَّجرِیدُ وَهُوَ اَن یُنتَزَعَ مِن اَمرٍ ذِی صِفَةٍ اَمرٌ اٰخَرُ مِثلُهُ فِیهَا اَی مُمَاثِلٌ لِذٰلِکَ الْاَمرِ ذِی الصِّفَةِ فِی تِلکَ الصِّفَةِ مُبَالَغَةً اَی لِاَجلِ الْمُبَالَغَةِ وَذٰلِکَ لِکَمَالِهَا اَی تِلکَ الصِّفَةِ فِیهِ اَی فِی ذٰلِکَ الْاَمرِ حَتّٰی کَاَنَّهُ بَلَغَ مِنَ الْاِتِّصَافِ بِتِلکَ الصِّفَةِ اِلٰی حَیثُ یَصِحُّ اَن یُنتَزَعَ مِنهُ مَوصُوفٌ اٰخَرُ بِتِلکَ الصِّفَةِ.

(۲) وَهُوَ اَی التَّجرِیدُ اَقسَامٌ مِنهَا مَا یَکُونُ بِمِنَ التَّجرِیدِیَّةِ نَحوُ قَولِهِم لِی مِن فُلَانٍ صَدِیقٌ حَمِیمٌ اَی قَرِیبٌ یَهتَمُّ لِاَمرِهٖ اَی بَلَغَ فُلَانٌ مِنَ الصَّدَاقَةِ حَدًّا صَحَّ مَعَهُ اَی مَعَ ذٰلِکَ الْحَدِّ اَن یُستَخلَصَ مِنهُ اٰخَرُ اَی مِن فُلَانٍ صَدِیقٌ اٰخَرُ مِثلُهُ فِیهَا اَی فِی الصَّدَاقَةِ (۳) وَمِنهَا مَا یَکُونُ بِالْبَاءِ التَّجرِیدِیَّةِ الدَّاخِلَةِ عَلَی الْمُنتَزَعِ مِنهُ نَحوُ قَولِهِم لَئِن سَاَلتَ فُلَانًا لَتَسْاَلَنَّ بِهِ الْبَحرَ بَالَغَ فِی اتِّصَافِهٖ بِالسَّمَاحَةِ حَتَّی انتَزَعَ مِنهُ بَحرًا فِی السَّمَاحَةِ (۴) وَمِنهَا مَا یَکُونُ بِدُخُولِ بَاءِ الْمَعِیَّةِ فِی الْمُنتَزَعِ نَحوُ قَولِهٖ شِعرٌ: وَشَوهَاءَ اَی فَرَسٍ قَبِیحِ الْمَنظَرِ لِسَعَةِ اَشدَاقِهَا وَلِمَا اَصَابَهَا مِن شَدَائِدِ الْحَربِ تَعدُو اَی تُسرِعُ بِی اِلٰی صَارِخِ الْوَغٰی اَی مُستَغِیثٍ فِی الْحَربِ بِمُستَلْئِمٍ اَی لَابِسِ لَاْمَةٍ وَهِیَ الدِّرعُ وَالْبَاءُ لِلْمُلَابَسَةِ وَالْمُصَاحَبَةِ مِثلَ الْفَنِیقِ هُوَ الْفَحلُ الْمُکرَمُ الْمُرَحَّلِ مِن رَحَلَ الْبَعِیرَ اَشخَصَهُ عَن مَکَانِهٖ وَاَرسَلَهُ اَی تَعدُو بِی وَمَعِی مِن نَفسِی مُستَعِدٌّ لِلْحَربِ بَالَغَ فِی اِستِعدَادِهٖ لِلْحَربِ حَتَّی انتَزَعَ مِنهُ اٰخَرَ (۵) وَمِنهَا مَا یَکُونُ بِدُخُولِ فِی فِی الْمُنتَزَعِ مِنهُ نَحوُ قَولِهٖ تَعَالٰی لَهُم فِیهَا دَارُ الْخُلدِ اَی فِی جَهَنَّمَ وَهِیَ دَارُ الْخُلدِ لٰکِنَّهُ انتَزَعَ مِنهَا دَارًا اُخرٰی وَجَعَلَهَا مُعَدَّةً فِی جَهَنَّمَ لِاَجلِ الْکُفَّارِ تَهوِیلًا لِاَمرِهَا وَمُبَالَغَةً فِی اتِّصَافِهَا بِالشِّدَّةِ (۶) وَمِنهَا مَا یَکُونُ بِدُونِ تَوَسُّطِ حَرفٍ نَحوُ قَولِهٖ شِعرٌ: فَلَئِن بَقِیتُ لَاَرحَلَنَّ بِغَزوَةٍ. تَحوِی اَی تَجمَعُ الْغَنَائِمَ اَو یَمُوتَ مَنصُوبٌ بِاِضمَارِ اَن اَی اِلَّا اَن یَمُوتَ کَرِیمٌ یَعنِی بِالْکَرِیمِ نَفسَهُ انتَزَعَ مِن نَفسِهٖ کَرِیمًا مُبَالَغَةً فِی کَرَمِهٖ (۷) فَاِن قِیلَ هٰذَا مِن قَبِیلِ الْاِلتِفَاتِ مِنَ التَّکَلُّمِ اِلَی الْغَیبَةِ قُلنَا لَا یُنَافِی التَّجرِیدَ عَلٰی مَا ذَکَرنَا (۸) وَقِیلَ تَقدِیرُهُ اَو یَمُوتَ مِنِّی کَرِیمٌ فَیَکُونُ مِن قَبِیلِ لِی مِن فُلَانٍ صَدِیقٌ حَمِیمٌ فَلَا یَکُونُ قِسمًا اٰخَرَ وَفِیهِ نَظَرٌ لِحُصُولِ التَّجرِیدِ وَتَمَامِ الْمَعنٰی بِدُونِ هٰذَا التَّقدِیرِ (۹) وَمِنهَا مَا یَکُونُ بِطَرِیقِ الْکِنَایَةِ نَحوُ قَولِهٖ شِعرٌ: یَا خَیرَ مَن یَرکَبُ الْمَطِیَّ وَلَا: یَشرَبُ کَاْسًا بِکَفِّ مَن بَخِلَا اَی یَشرَبُ الْکَاْسَ بِکَفِّ الْجَوَادِ انتَزَعَ مِنهُ جَوَادًا یَشرَبُ هُوَ بِکَفِّهٖ عَلَی الْکِنَایَةِ لِاَنَّهُ اِذَا نُفِیَ عَنهُ الشُّربُ بِکَفِّ الْبَخِیلِ فَقَد اُثبِتَ لَهُ الشُّربُ بِکَفِّ الْکَرِیمِ مَعلُومٌ اَنَّهُ یَشرَبُ بِکَفِّهٖ فَهُوَ ذٰلِکَ الْکَرِیمُ (۱۰) وَقَد خَفِیَ هٰذَا عَلٰی بَعضِهِم فَزَعَمَ اَنَّ الْخِطَابَ اِن کَانَ لِنَفسِهٖ فَهُوَ تَجرِیدٌ وَاِلَّا فَلَیسَ مِنَ التَّجرِیدِ فِی شَیءٍ بَل کِنَایَةٌ عَن کَونِ الْمَمدُوحِ غَیرَ بَخِیلٍ وَاَقُولُ الْکِنَایَةُ لَا تُنَافِی التَّجرِیدَ عَلٰی مَا قَرَّرنَاهُ وَلَو کَانَ الْخِطَابُ لِنَفسِهٖ لَم یَکُن قِسمًا بِنَفسِهٖ بَل دَاخِلًا فِی قَولِهٖ (۱۱) وَمِنهَا مُخَاطَبَةُ الْاِنسَانِ نَفسَهُ وَبَیَانُ التَّجرِیدِ فِی ذٰلِکَ اَن یَنتَزِعَ مِن نَفسِهٖ شَخصًا اٰخَرَ مِثلَهُ فِی الصِّفَةِ الَّتِی سِیقَ لَهَا الْکَلَامُ ثُمَّ یُخَاطِبُهُ کَقَولِهٖ شِعرٌ: لَا خَیلَ عِندَکَ تُهدِیهَا وَلَا مَالَ : : فَلْیُسعِدِ النُّطقُ اِن لَم یُسعِدِ الْحَالُ. اَرَادَ بِالْحَالِ الْغِنٰی فَکَاَنَّهُ انتَزَعَ مِن نَفسِهٖ شَخصًا اٰخَرَ مِثلَهُ فِی فَقدِ الْخَیلِ وَالْمَالِ وَخَاطَبَهُ.

ترجمہ:۔ اوران میں سے یعنی محسنات معنوی میں سے تجرید ہے اور وہ یہ کہ نکال لیا جائے کسی ذی صفت امر سے ایک اور امر اسی جیسا ذی صفت یعنی مماثل ہو اس امر ذی صفت کا اسی صفت میں، مبالغۃً یعنی مبالغہ کے لیے اور یہ اس لیے کہ وہ کامل ہوتی ہے یعنی وہ صفت اس میں یعنی اس امر میں یہاں تک کہ گویا پہنچ گیا ہے اس صفت کے ساتھ اتصاف کی وجہ سے اس درجہ کو کہ صحیح ہے کہ نکالا جائے اس سے اس صفت کے ساتھ متصف ایک اور موصوف، اور وہ یعنی تجرید کی بہت قسمیں ہیں، ان میں سے ایک وہ کہ ہو "مِنْ" تجریدیہ کے ذریعہ، جیسے ان کا قول "لِيْ مِنْ فُلَانٍ صَدِيْقٌ حَمِيْمٌ" یعنی قریبی دوست جو اس کے معاملہ کو اہمیت دی جاتی ہے، یعنی پہنچ چکا ہے فلاں شخص دوستی میں اس حد تک کہ صحیح ہے اس کے ساتھ یعنی اس حد کے ساتھ کہ نکالا جائے اس سے یعنی فلاں سے دوسرا دوست اس جیسا ہے اس میں یعنی دوستی میں، اور ان میں سے وہ ہے جو ہو باء تجریدیہ کے ذریعہ، جو داخل ہو منتزع منہ پر جیسے ان کا قول "لَئِنْ سَأَلْتَ فُلَانًا لَتَسْأَلَنَّ بِهِ الْبَحْرَ" مبالغہ کیا اس کے سخاوت کے ساتھ متصف ہونے میں یہاں تک کہ نکال دیا اس سے دریا سخاوت میں، اور ان میں سے وہ ہے جو ہو باء معیت کے دخول کے ذریعہ منتزع میں جیسے شعر "وَشَوْهَاءَ" یعنی گھوڑے ہیں قبیح المنظر جبڑوں کی وسعت کی وجہ سے اور یا جنگ کی سختیاں پہنچنے کی وجہ سے "تَعْدُوْ" یعنی دوڑتے ہیں مجھے لے کر "اِلٰى صَارِخِ الْوَغٰى" یعنی جنگ میں مدد مانگنے والوں کی طرف "بِمُسْتَلْئِمٍ" یعنی لامہ پہننے والا اور وہ زرہ ہے، اور باء ملابست اور مصاحبت کے لیے ہے "مِثْلُ الْفَنِيْقِ" فنیق چھٹے ہوئے اونٹ کو کہتے ہیں "الْمُرَحَّلِ" ماخوذ ہے "رَحَلَ الْبَعِيْرَ" سے اونٹ کو اپنی جگہ سے چھوڑ دیا، یعنی دوڑتا ہے مجھے لے کر اس حال میں کہ میرے ساتھ میرے نفس سے لڑائی کے لیے تیار رہنے والا ہوتا ہے، مبالغہ کیا لڑائی کے لیے تیار رہنے میں یہاں تک کہ انتزاع کیا ہے اپنے سے ایک اور کا، اور ان میں سے وہ ہے جو منتزع منہ میں فی داخل کرنے کے ذریعہ ہو جیسے قول باری تعالیٰ "لَهُمْ فِيْهَا دَارُ الْخُلْدِ" یعنی جہنم میں، جہنم خود ہمیشگی کا گھر ہے لیکن منتزع کیا ہے اس سے اور گھر اور قرار دیا اس کو تیار جہنم میں کفار کے لیے اس کے معاملہ کی ہیبت کے لیے، اور مبالغہ کرنے کے لیے اس کا مبالغہ کے ساتھ متصف ہونے میں، اور ان میں سے وہ ہے جو بغیر توسط حرف کے ہو جیسے شعر "وَلَئِنْ بَقِيْتُ لَأَرْحَلَنَّ بِغَزْوَةٍ تَحْوِيْ" یعنی غنائم کو جمع کرلے گا "أَوْ يَمُوْتُ" منصوب ہے "أَنْ" مقدر کی وجہ سے یعنی مگر یہ کہ مرجائے "مِنِّيْ كَرِيْمٌ" کریم سے مراد اپنی ذات ہے نکال دیا ہے اپنے نفس سے ایک اور کریم اپنے کرم میں مبالغہ کے لیے، اور اگر کہا جائے کہ یہ تو تکلم سے غیبت کی طرف التفات کے قبیل سے ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ یہ منافی نہیں تجرید کا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی تقدیر ہے "أَوْ يَمُوْتُ مِنِّيْ كَرِيْمٌ" یہ از قبیل "لِيْ مِنْ فُلَانٍ صَدِيْقٌ حَمِيْمٌ" سے ہوگا تو یہ نہ ہوگی دوسری قسم۔ اور اس میں نظر ہے کیونکہ تجرید حاصل ہو رہی ہے اور معنی تام ہو رہا ہے اس تقدیر کے بغیر۔ اور ان میں سے وہ ہے جو بطریق کنایہ ہو جیسے شعر "يَا خَيْرَ مَنْ يَرْكَبُ الْمَطِيَّ وَلَا :: يَشْرَبُ كَأْسًا بِكَفِّ مَنْ بَخِلَا" یعنی ممدوح سخی کے ہاتھ سے پیتا ہے اس سے ایک سخی کا انتزاع کیا ہے اس کے ہاتھ سے وہ پیتا ہے بطریق کنایہ کیونکہ جب نفی کردی بخیل کے ہاتھ سے پینے کی تو ثابت کیا اس کے لیے پینا سخی کے ساتھ اور یہ معلوم ہے کہ وہ پیتا ہے اپنے ہاتھ سے تو وہ کریم یہی ہے، اور مخفی رہی یہ چیز بعض پر پس اس نے گمان کیا کہ اگر خطاب

اگر اپنی ذات سے ہو تو وہ تجرید ہے ورنہ تجرید نہیں ہے بلکہ کنایہ ہے ممدوح کے بخیل نہ ہونے سے، اور میں کہتا ہوں کہ کنایہ منافی نہیں ہے تجرید جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں، اور اگر خطاب اپنی ذات سے ہو تو یہ مستقل قسم نہ ہوگی بلکہ داخل ہوگی اس کے قول "وَمِنْهَا مُخَاطَبَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ" میں یعنی ان میں سے انسان کا اپنی ذات سے خطاب کرنا ہے، اور اس میں تجرید کا بیان یہ ہے کہ نکال دے اپنے نفس سے ایک اور شخص اس جیسا اس صفت میں جس کے لیے کلام لایا گیا ہو پھر اس سے خطاب کردے، جیسے شعر "لَاخَيْلَ عِنْدَكَ تُهْدِيهَا وَلَا مَالُ :: فَلْيُسْعِدِ النُّطْقُ إِنْ لَمْ يُسْعِدِ الْحَالُ" شاعر نے مراد لیا ہے حال سے غنی پس گویا اس نے نکال دیا اپنے نفس سے ایک اور شخص اس جیسا گھوڑے اور مال نہ ہونے میں اور اس سے خطاب کیا۔

تشــــریــــح: (۱) محسنات معنویہ میں سے سترہویں قسم تجرید ہے، وہ یہ ہے کہ برائے مبالغہ ایک ذی صفت امر سے دوسرا ذی صفت امر نکالا جائے یعنی وہ دوسرا امر مذکورہ صفت میں اس پہلے امر کی طرح ہو۔ اس صورت میں مبالغہ اس لیے پایا جاتا ہے کہ مذکورہ صفت امر اول میں علی وجہ الکمال پائی جاتی ہے گویا امر اول اس صفت میں اس درجہ کو پہنچا ہوا ہے کہ اب اس امر سے اسی صفت کے ساتھ متصف ایک اور امر کو نکالنا صحیح ہے۔

(۲) پھر تجرید کی پانچ قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جو بواسطہ "مِنْ" تجریدیہ کے ہو جیسے عربوں کا قول "لِيْ مِنْ فُلَانٍ صَدِيْقٌ حَمِيْمٌ" حمیم بمعنی ایسا قریبی دوست جس کے معاملہ کو اہمیت دی جاتی ہو، یعنی فلاں میرا دوست صداقت کے ایسے مرتبہ کو پہنچا ہوا ہے کہ صحیح ہے اس مرتبہ کے ساتھ کہ نکالا جائے میرے اس دوست سے دوستی میں اس جیسا ایک اور دوست۔ یاد رہے کہ "مِــــنْ" تجریدیہ ہمیشہ منتزع منہ پر داخل ہوتا ہے بخلاف باء کے کہ وہ کبھی منتزع اور کبھی منتزع منہ پر داخل ہوتی ہے۔

(۳) تجرید کی دوسری قسم وہ ہے جو ایسی باء تجریدیہ کے واسطہ سے ہو جو منتزع منہ پر داخل ہو جیسے کسی کی صفت سخاوت میں مبالغہ کرتے ہوئے کہا جائے "لَئِنْ سَأَلْتَ فُلَانًا لَتَسْأَلَنَّ بِهِ الْبَحْرَ" (اگر تو سوال کرے فلاں آدمی سے تو گویا تو نے سوال کیا سمندر سے) "فُــلَانًــا" منتزع منہ ہے اور باء منتزع منہ پر داخل ہے۔ قول مذکور میں ممدوح کا سخاوت کے ساتھ متصف ہونے میں مبالغہ کیا گیا ہے حتی کہ اس سے سخاوت میں ایک سمندر کو نکالا گیا۔

(۴) اور تجرید کی تیسری قسم وہ ہے، جس میں باء برائے مصاحبت منتزع پر داخل ہو۔ "فِـي الْـمُـنْـتَـزَعِ" بمعنی "عَلَـى الْمُنْتَزَعِ" ہے۔ جیسے ذوالرمۃ شاعر کا شعر ہے "وَشَوْهَـاءَ تَعْدُوْ بِـيْ إِلَـى صَارِخِ الْوَغَـى :: بِـمُسْتَلْئِمٍ مِثْلَ الْفَنِيْقِ الْمُرَحَّلِ" (اور بہت سے قبیح المنظر گھوڑے مجھے لے دوڑتے ہیں جنگ میں فریاد کرنے والے کی طرف، ایک ایسے زرہ پہننے والے کے ساتھ جو معزز کھلے چھوڑے ہوئے اونٹ کی طرح ہے) جس میں باء منتزع یعنی "مُسْتَلْئِمٍ" پر داخل ہے۔ اور "وَشَوْهَاءَ" میں واؤ بمعنی "رُبَّ" ہے۔ اور "شَوْهَـاء" بمعنی وہ گھوڑا جو وسعت جبڑوں کی وجہ سے بدشکل لگ رہا ہو، اور یا جنگوں کی سختیاں برداشت کرنے کی وجہ سے قبیح المنظر ہو۔ "تَعْدُوْ" بمعنی "تُسْرِعُ" ہے۔ "صَارِخُ الْوَغَى" یعنی جنگ میں فریاد کرنے والا۔ "مُسْتَلْئِم" بمعنی زرہ پہنے

والا۔ "لَأمة" بمعنی زرہ، اور باء ملابست اور مصاحبت کے لیے ہے۔ اور "فَنِيق" بمعنی اونٹوں کا معزز نر۔ "اَلْمُرَحَّل" ماخوذ ہے "رَحَل الْبَعِير" سے جب اسے اپنی جگہ سے کھول کر چھوڑ دیا جائے۔ مطلب یہ ہے کہ قبیح المنظر اور بدشکل گھوڑا مجھے لے دوڑتا ہے اور میرے ساتھ میرے نفس میں سے ایک لڑائی کے لیے مستعد شخص کو لے دوڑتا ہے۔ شاعر نے خود کو لڑائی کے لیے تیار ہونے میں اتنا مبالغہ کیا ہے کہ اپنے آپ سے ایک اور لڑائی کے لیے مستعد شخص کا انتزاع کر لیا۔

(۵) تجرید کی چوتھی قسم وہ ہے جو "فِی" کے واسطہ سے ہو، اور وہ "فِی" "منتزع منہ" پر داخل ہو۔ "فِی الْمُنْتَزَعِ مِنْهُ" بمعنی "عَلَی الْمُنْتَزَعِ مِنْهُ" ہے۔ جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ﴾ [سورۂ فصلت: ۲۸] (کفار کے لیے جہنم میں ہیشگی کا گھر ہوگا)۔ "فِيهَا" کی ضمیر جہنم کی طرف راجع ہے، جہنم خود ہیشگی کا گھر ہے جس سے ایک اور ہیشگی کا گھر نکالا گیا ہے اور اسے جہنم میں کفار کے لیے تیار کیا گیا ہے۔ اور اس دوسرے گھر کے انتزاع کی وجہ جہنم کے معاملہ کی ہیبت اور اس کا شدت کے ساتھ متصف ہونے میں مبالغہ ہے۔

(٦) تجرید کی پانچویں قسم وہ ہے جو کسی حرف کے واسطہ کے بغیر ہو، اس قسم کی پھر تین قسمیں ہیں، غیر کنائی، کنائی اور خطاب النفس۔ غیر کنائی وہاں ہوتی ہے جہاں منتزع ذکر ہو اور قرینۂ حالیہ سے تجرید مفہوم ہو جیسے قتادہ بن مسلمہ کا شعر ہے "فَلَئِنْ بَقِيتُ لَأَرْحَلَنَّ بِغَزْوَةٍ: تَحْوِي الْغَنَائِمَ أَوْ يَمُوتَ كَرِيمٌ" (پس اگر میں زندہ رہا تو میں ضرور سفر کروں گا ایسے غزوہ کا، جو جمع کر دے غنیموں کو یا مر جائے سخی آدمی) جس میں "تَحْوِي" بمعنی "تَجْمَعُ" ہے۔ "أَوْ يَمُوتَ" منصوب ہے "أَنْ" مقدر کی وجہ سے کیونکہ "أَوْ" بمعنی "إِلَّا أَنْ" ہے، تقدیری عبارت ہے "إِلَّا أَنْ يَمُوتَ كَرِيمٌ"۔ اور کریم سے خود شاعر مراد ہے، کرم میں مبالغہ کے لیے اپنے نفس سے ایک اور کریم کا انتزاع کیا ہے۔

(۷) سوال یہ ہے کہ مذکورہ شعر میں تو تکلم سے غائب کی طرف التفات پایا جاتا ہے یعنی "أَرْحَلَنَّ" صیغہ متکلم سے "كَرِيمٌ" کی طرف التفات کیا ہے کیونکہ "كَرِيمٌ" اسم ظاہر ہے اور اسم ظاہر غائب کے درجہ میں ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ مذکورہ شعر میں التفات پایا جا رہا ہے تجرید اس میں نہیں ہے؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ تجرید کی تعریف سے ظاہر ہوا کہ تجرید اور التفات میں منافات نہیں ہے کیونکہ تجرید میں منتزع و منتزع منہ میں اتحادِ واقعی اور تغایرِ لفظی پایا جاتا ہے، لہذا تجرید اور التفات دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔

(۸) بعض حضرات مذکورہ شعر میں تجرید حرفی مانتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ منتزع منہ سے حرف "مِنْ" حذف ہوا ہے، تقدیری عبارت ہے "أَوْ يَمُوتَ مِنِّي كَرِيمٌ" اس طرح یہ شعر عربوں کے قول "لِي مِنْ فُلَانٍ صَدِيقٌ حَمِيمٌ" کے قبیل سے ہے کیونکہ المقدر کالملفوظ ہوتا ہے، لہذا یہ کوئی مستقل قسم نہیں ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان حضرات کی یہ رائے قابل اعتراض ہے کیونکہ مذکورہ شعر میں تجرید کا معنی "مِنْ" مقدر ماننے کے بغیر پایا جا رہا ہے، اس لیے یہاں "مِنْ" مقدر ماننے کی ضرورت نہیں، لہذا اس شعر کا وجود خود تجرید کی ایک مستقل قسم کے وجود کی دلیل ہے جو تجرید حرفی سے الگ قسم ہے۔

(۹) تجرید بغیر واسطہ حرف جر کی دوسری قسم تجرید کنائی ہے۔ تجرید کنائی یہ ہے کہ متکلم ایک معنی کا انتزاع کرتا ہے پھر اس معنی کو کنایۃً بیان کرتا ہے جیسے اَعشیٰ شاعر کا شعر ہے "یَاخَیرَمَنْ یَرْکَبُ المَطِیَّ وَلَا :: یَشْرَبُ کَاْسًا بِکَفِّ مَنْ بَخِلَا" (اے وہ بہترین شخص جو سوار ہوتا ہے سواری پر، نہیں پیتا ہے گلاس بخیل شخص کے ہاتھ سے) متکلم نے مخاطب سے جو ایک سخی شخص ہے ایک اور سخی کا انتزاع کیا ہے اور اس دوسرے سخی کو اپنے قول "وَلَا یَشْرَبُ کَاْسًا بِکَفِّ مَنْ بَخِلَا" سے بیان کیا ہے جو کہ کنایہ ہے۔ باقی یہ کنایہ اس لیے ہے کہ ملزوم (بخیل کے ہاتھ سے پانی نہ پینا) کو ذکر کر دیا ہے اور لازم (سخی کے ساتھ سے پانی پینا) کا ارادہ کیا ہے کیونکہ جب مخاطب سے بخیل کے ہاتھ سے پینے کی نفی کر دی تو یہ سخی کے ہاتھ سے پینے کا اثبات ہے۔ اور شاعر کی مراد کریم سے خود ممدوح ہے جو ہر انسان کی طرح اپنے ہاتھ سے پیتا ہے، لہٰذا کریم سے خود ممدوح مراد ہے اس لیے کریم ممدوح سے کنایہ ہے۔ یوں اس شعر میں کنایہ اور تجرید دونوں مجتمع ہیں۔ "کاس" بمعنی شراب سے بھرا ہوا برتن۔ اور "بَخِلَا" کا الف اشباعی ہے۔

(۱۰) تلخیص کے ایک اور شارح علامہ خلخالیؒ پر مذکورہ شعر میں تجرید اور کنایہ کا اجتماع مخفی رہا اس لیے انہوں نے کہا کہ اگر "یَاخَیرَمَنْ یَرْکَبُ الخ" سے خطاب اپنے نفس کو ہے تو یہ تجرید ہے، مگر کنایہ نہیں۔ اور اگر خطاب ممدوح سے ہے تو یہ تجرید نہیں ہے بلکہ ممدوح کے بخیل نہ ہونے سے کنایہ ہے، لہٰذا مذکورہ شعر میں تجرید اور کنایہ دونوں مجتمع نہیں ہیں۔ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ تجرید کی تعریف سے معلوم ہوا کہ کنایہ تجرید کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔ پس اگر خطاب ممدوح سے ہے تو اس میں تجرید اور کنایہ دونوں جمع ہیں جس کی تفصیل گذر چکی، اور اگر شاعر کا خطاب اپنے نفس سے ہے تو پھر مذکورہ شعر میں تجرید ہے کنایہ نہیں ہے لہٰذا اس صورت میں یہ اس تجرید کی مستقل قسم نہیں ہے جو تجرید حرف کے واسطہ سے نہیں ہے، بلکہ یہ آنے والی قسم یعنی خطاب النفس میں شامل ہے جس کو مصنفؒ نے "وَمِنْهَامُخَاطَبَةُ الْاِنْسَانِ نَفْسَهُ" سے بیان کیا ہے، کہ تجرید غیر حرفی کی تیسری قسم خطاب النفس ہے۔

(۱۱) پس خطاب النفس یہ ہے کہ انسان اپنے نفس کو مخاطب کر کے اس سے کوئی بات کہے، جس میں تجرید اس طرح پائی جاتی ہے کہ انسان اپنے نفس سے ایک اس طرح شخص کا انتزاع کرتا ہے جو شخص متکلم جیسا ہو اس صفت میں جس کے لیے کلام لایا گیا ہو اور پھر متکلم اسی منتزع شخص کو خطاب کرتا ہے جیسے ابوالطیب متنبی کا شعر ہے "لَاخَیْلَ عِنْدَکَ تُهْدِیْهَا وَلَامَالُ :: فَلْیُسْعِدِ النُّطْقُ اِنْ لَمْ یُسْعِدِ الْحَالُ" (نہیں ہے کوئی گھوڑا تیرے پاس جسے تو ہدیہ کردے اور نہ ہی کوئی مال ہے پس چاہیے کہ درست کرلے تو اپنے کلام کو اگر حال ساتھ نہیں دے رہا ہے) جس میں حال سے مراد غنٰی اور مالداری ہے۔ شاعر نے اپنے نفس سے ایک ایسے شخص کا انتزاع کیا ہے جو شاعر کی طرح گھوڑے اور مال کا مالک نہیں ہے اور اس سے خطاب کر کے کہا "فَلْیُسْعِدِ النُّطْقُ اِنْ لَمْ یُسْعِدِ الْحَالُ" کہ اگر حال تیرا ساتھ نہیں دے رہا ہے تو اپنا کلام تو درست کردو۔

(۱)وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلْمُبَالَغَةُ الْمَقْبُوْلَةُ لِاَنَّ الْمَرْدُوْدَةَ لَاتَکُوْنُ مِنَ الْمُحَسِّنَاتِ وَفِیْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلَی الرَّدِّ عَلٰی مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمُبَالَغَةَ مَقْبُوْلَةٌ مُطْلَقًا وَعَلٰی مَنْ زَعَمَ اَنَّهَا مَرْدُوْدَةٌ مُطْلَقًا(۲)ثُمَّ اَنَّهُ فَسَّرَ مُطْلَقَ الْمُبَالَغَةِ وَبَیَّنَ اَقْسَامَهَا وَالْمَقْبُوْلَةَ وَالْمَرْدُوْدَةَ فَقَالَ وَالْمُبَالَغَةُ مُطْلَقًا اَنْ یُدَّعٰی لِوَصْفٍ بُلُوْغُهٗ فِی الشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ حَدًّا مُسْتَحِیْلًا اَوْ مُسْتَبْعَدًا وَاِنَّمَا یُدَّعٰی ذٰلِکَ لِئَلَّا یُظَنَّ اَنَّهُ اَیْ ذٰلِکَ الْوَصْفَ غَیْرُ مُتَنَاهٍ فِیْهِ اَیْ فِی الشِّدَّةِ اَوِ الضُّعْفِ(۳)وَتَذْکِیْرُ الضَّمِیْرِ وَاِفْرَادُهٗ بِاعْتِبَارِ عَوْدِهٖ اِلٰی اَحَدِ الْاَمْرَیْنِ(۴)وَتَنْحَصِرُ الْمُبَالَغَةُ فِی التَّبْلِیْغِ وَالْاِغْرَاقِ وَالْغُلُوِّ لَا بِمُجَرَّدِ الْاِسْتِقْرَاءِ بَلْ بِالدَّلِیْلِ الْقَطْعِیِّ.وَذٰلِکَ لِاَنَّ الْمُدَّعٰی اِنْ کَانَ مُمْکِنًا عَقْلًا وَعَادَةً فَتَبْلِیْغٌ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ:فَعَادٰی یَعْنِی الْفَرَسَ عَدَاءً وَهُوَ الْمُوَالَاةُ بَیْنَ الصَّیْدَیْنِ یُصْرَعُ اَحَدُهُمَا عَلٰی اِثْرِ الْاٰخَرِ فِیْ طَلَقٍ وَاحِدٍ بَیْنَ ثَوْرٍ یَعْنِی الذَّکَرَ مِنْ بَقَرِ الْوَحْشِ وَنَعْجَةٍ یَعْنِی الْاُنْثٰی مِنْهَا دِرَاکًا اَیْ تَتَابُعًا فَلَمْ یَنْضَحْ بِمَاءٍ فَیُغْسَلْ مَجْزُوْمٌ مَعْطُوْفٌ عَلٰی یَنْضَحْ اَیْ لَمْ یَعْرَقْ فَلَمْ یُغْسَلْ اِدَّعٰی اَنَّ فَرَسَهٗ اَدْرَکَ ثَوْرًا وَنَعْجَةً فِیْ مِضْمَارٍ وَاحِدٍ وَلَمْ یَعْرَقْ وَهٰذَا مُمْکِنٌ عَقْلًا وَعَادَةً(۵)وَاِنْ کَانَ مُمْکِنًا عَقْلًا لَا عَادَةً فَاِغْرَاقٌ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ:وَنُکْرِمُ جَارَنَا مَادَامَ فِیْنَا:وَنُتْبِعُهٗ مِنَ الْاِتْبَاعِ اَیْ نُرْسِلُ الْکَرَامَةَ عَلٰی اِثْرِهٖ حَیْثُ مَالَا وَسَارَ وَهٰذَا مُمْکِنٌ عَقْلًا لَا عَادَةً بَلْ فِیْ زَمَانِنَا یَکَادُ یَلْحَقُ بِالْمُمْتَنِعِ عَقْلًا وَهُمَا اَیِ التَّبْلِیْغُ وَالْاِغْرَاقُ مَقْبُوْلَانِ(۶)وَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ یَکُنْ مُمْکِنًا لَا عَقْلًا وَلَا عَادَةً لِاِمْتِنَاعِ اَنْ یَکُوْنَ مُمْکِنًا عَادَةً مُمْتَنِعًا عَقْلًا اِذْ کُلُّ مُمْکِنٍ عَادَةً مُمْکِنٌ عَقْلًا وَلَا یَنْعَکِسُ فَغُلُوٌّ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ:وَاَخَفْتَ اَهْلَ الشِّرْکِ حَتّٰی اَنَّهٗ اَلضَّمِیْرُ لِلشَّانِ لَتَخَافُکَ النُّطَفُ الَّتِیْ لَمْ تُخْلَقْ فَاِنَّ خَوْفَ النُّطْفَةِ الْغَیْرِ الْمَخْلُوْقَةِ مُمْتَنِعٌ عَقْلًا وَعَادَةً(۷)وَالْمَقْبُوْلُ مِنْهُ اَیْ مِنَ الْغُلُوِّ اَصْنَافٌ مِنْهَا مَا اُدْخِلَ عَلَیْهِ مَا یُقَرِّبُهٗ اِلَی الصِّحَّةِ نَحْوُ لَفْظَةِ یَکَادُ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی یَکَادُ زَیْتُهَا یُضِیْءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ (۸)وَمِنْهَا مَا تَضَمَّنَ نَوْعًا حَسَنًا مِنَ التَّخْیِیْلِ کَقَوْلِهٖ عَقَدَتْ سَنَابِکُهَا اَیْ حَوَافِرُ الْجِیَادِ عَلَیْهَا اَیْ فَوْقَ رُؤُوْسِهَا عِثْیَرًا ☆ بِکَسْرِ الْعَیْنِ اَیْ غُبَارًا(۹)وَمِنْ لَطَائِفِ الْعَلَّامَةِ فِیْ شَرْحِ الْمِفْتَاحِ اَلْعِثْیَرُ الْغُبَارُ وَلَا یُفْتَحُ فِیْهِ الْعَیْنُ(۱۰)وَاَلْطَفُ مِنْ ذٰلِکَ مَاسَمِعْتُ اَنَّ بَعْضَ الْبَغَّالِیْنَ کَانَ یَسُوْقُ بَغْلَتَهٗ فِیْ سُوْقِ بَغْدَادَ وَکَانَ بَعْضُ عُدُوْلِ دَارِ الْقَضَاءِ حَاضِرًا فَضَرَطَتِ الْبَغْلَةُ فَقَالَ الْبَغَّالُ عَلٰی مَا هُوَ دَابُهُمْ بِلِحْیَةِ الْعِدْلِ بِکَسْرِ الْعَیْنِ یَعْنِیْ اَحَدَ شِقَّیِ الْوِقْرِ فَقَالَ بَعْضُ الظُّرَفَاءِ عَلَی الْفَوْرِ اِفْتَحِ الْعَیْنَ فَاِنَّ الْمَوْلٰی حَاضِرٌ(۱۱)وَمِنْ هٰذَا الْقَبِیْلِ مَا وَقَعَ لِیْ فِیْ قَصِیْدَةٍ شِعْرٌ:عَلَا فَاَصْبَحَ یَدْعُوْهُ الْوَرٰی مَلِکًا::وَرَیْثَمَا فَتَحُوْا عَیْنًا غَدَا مَلَکًا.(۱۲)وَمِمَّا یُنَاسِبُ هٰذَا الْمَقَامَ اَنَّ بَعْضَ اَصْحَابِیْ مِمَّنِ الْغَالِبُ عَلٰی لَهْجَتِهِمْ اِمَالَةُ الْحَرَکَاتِ نَحْوَ الْفَتْحَةِ اَتَانِیْ بِکِتَابٍ فَقُلْتُ لِمَنْ هُوَ فَقَالَ لِمَوْلَانَا عُمَرَ بِفَتْحِ الْعَیْنِ فَضَحِکَ الْحَاضِرُوْنَ فَنَظَرَ اِلَیَّ کَالْمُتَعَرِّفِ بِسَبَبِ ضِحْکِهِمْ اَلْمُسْتَرْشِدِ بِطَرِیْقِ الصَّوَابِ فَرَمَزْتُ اِلَیْهِ بِغَضِّ الْجَفْنِ وَضَمِّ الْعَیْنِ فَفَطِنَ لِلْمَقْصُوْدِ وَاسْتَظْرَفَ ذٰلِکَ الْحَاضِرُوْنَ لَوْ تَبْتَغِیْ تِلْکَ الْجِیَادُ عَنَقًا هُوَ نَوْعٌ مِنَ السَّیْرِ عَلَیْهِ اَیْ عَلٰی ذٰلِکَ الْعِثْیَرِ لَاَمْکَنَا اَیِ الْعَنَقُ اِدَّعٰی تَرَاکُمَ الْغُبَارِ الْمُرْتَفِعِ مِنْ سَنَابِکِ الْخَیْلِ حَیْثُ صَارَ اَرْضًا یُمْکِنُ سَیْرُهَا عَلَیْهَا وَهٰذَا مُمْتَنِعٌ عَقْلًا وَعَادَةً لٰکِنَّهٗ تَخْیِیْلٌ حَسَنٌ.

ترجمہ:۔ اور ان میں سے یعنی محسنات معنویہ میں سے مقبول مبالغہ ہے کیونکہ مردود مبالغہ محسنات میں سے نہیں ہے، اور اس میں اشارہ ہے اس شخص پر رد کی طرف جو گمان کرتا ہے کہ مبالغہ مقبول ہے مطلقاً اور اس شخص پر جو سمجھتا ہے کہ مبالغہ مردود ہے مطلقاً، پھر انہوں نے تفسیر کی ہے مطلق مبالغہ کی اور بیان کیا ہے اس کی قسموں کو اور مقبولہ و مردودہ کو، پس کہا ہے کہ مبالغہ مطلقاً یہ ہے کہ دعوی کیا جائے کسی وصف کا شدت یا ضعف میں اس حد تک پہنچنے کا کہ وہ حد محال یا مستبعد ہو، اور بہر حال دعوی کیا جاتا ہے یہ تاکہ یہ گمان نہ کیا جائے کہ وہ یعنی وہ وصف انتہاء کو نہیں پہنچا ہے اس میں یا شدت یا ضعف میں، اور ضمیر کی تذکیر اور افراد باعتبار اس کے لوٹنے کے احد الامرین کی طرف ،اور منحصر ہے مبالغہ تبلیغ ، اغراق اور غلو میں، نہ صرف استقراء سے بلکہ دلیل قطعی سے ثابت ہے۔ اور یہ اس لیے کہ مدعی اگر ممکن ہو عقلاً اور عادۃً تو یہ تبلیغ ہے جیسے شعر: "فَعَادَی" یعنی گھوڑے نے "عِدَاءً" عدا پے در پے دو شکار کرنے کو کہتے ہیں کہ پچھاڑ دے ایک کو دوسرے کے پیچھے ایک ہی دوڑ میں "بَیْنَ ثَوْرٍ" یعنی نیل گائے نر "وَنَعْجَةٍ" یعنی نیل گائے مادہ "دِرَاكًا" یعنی پے درپے "فَلَمْ يَنْضَحْ بِمَاءٍ فَيُغْسَلْ" مجزوم ہے معطوف ہے "يَنْضَحْ" پر یعنی پسینہ نہیں آیا کہ بھیگ جاتا، دعوی کیا شاعر نے کہ اس کے گھوڑے نے پکڑ لیا نر اور مادہ نیل گائے کو ایک ہی دوڑ میں اور اس کو پسینہ نہیں آیا، اور یہ ممکن ہے عقلاً و عادۃً، اور اگر ممکن ہو عقلاً نہ عادۃً تو اغراق ہے جیسے شعر "وَنُكْرِمُ جَارَنَا مَادَامَ فِيْنَا: وَنُتْبِعُهُ" اتباع سے ہے یعنی ہم بھیجتے ہیں "اَلْكَرَامَةَ" اس کے پیچھے "حَيْثُ مَالَا" جہاں بھی وہ جائے، اور یہ ممکن ہے عقلاً نہ کہ عادۃً، بلکہ ہمارے زمانے میں تو قریب ہے کہ ملحق ہو جائے ممتنع عقلاً کے ساتھ، اور وہ دونوں یعنی تبلیغ اور اغراق دونوں مقبول ہیں، ورنہ یعنی اگر ممکن نہ ہو نہ عقلاً اور نہ عادۃً بوجہ ممتنع ہونے اس کے کہ ایک شئ عادۃً ممکن ہو اور عقلاً ممتنع ہو کیونکہ جو بھی ممکن ہوتا ہے عادۃً وہ ممکن ہوتا ہے عقلاً اور اس کا عکس نہیں ہوتا، تو غلو ہے جیسے شعر "وَاَخَفْتَ اَهْلَ الشِّرْكِ حَتّٰى اَنَّهُ" ضمیر شان ہے "لَتَخَافُكَ النُّطَفُ الَّتِيْ لَمْ تُخْلَقِ" کیونکہ اب تک پیدا نہ ہونے والے نطفہ کا ڈرنا ممتنع ہے عقلاً و عادۃً، اور مقبول اس میں سے یعنی غلو کی چند قسمیں ہیں، ان میں سے وہ ہے کہ داخل کردے اس پر وہ جو قریب کردے اس کو صحت کے جیسے لفظ "يَكَادُ" باری تعالی کے قول "يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيْءُ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ"۔ اور ان میں سے ایک وہ ہے جو متضمن ہو تخییل کی انوع حسن کو جیسے شعر "عَقَدَتْ سَنَابِكُهَا" یعنی گھوڑوں کے کھروں نے "عَلَيْهَا" یعنی ان کے سروں پر "عِثْيَرًا" کسرہ عین کے ساتھ یعنی غبار، اور شرح مفتاح میں علامہ شیرازی کے لطیفوں میں سے ہے کہ عثیر وہ غبار ہے جس میں نہ کھل سکے آنکھ، اور زیادہ لطیف اس سے وہ ہے جو میں نے سنا ہے خچر والا لیے جا رہا تھا اپنا خچر بغداد کے شہر میں اور تھا ایک وکیل دیوان قضاء کا موجود، پس گوز مارا خچر نے پس خچر والے نے کہا جیسا کہ ان کی عادت ہے "بِلِحْيَةِ الْعِدْلِ" کسرعین کے ساتھ، یعنی بوجھ کی ایک جانب پر پڑے، اور کہا ایک ظریف الطبع نے فی الفور "اِفْتَحِ الْعَيْنَ فَاِنَّ الْمَوْلٰى حَاضِرٌ" اور اسی قبیل سے ہے وہ جو واقع ہوا ہے میرے ایک قصیدہ میں شعر "عَلَا فَاَصْبَحَ يَدْعُوْهُ الْوَرٰى مَلِكًا: وَرَيْثَمَا فَتَحُوْا عَيْنًا غَدَا مَلَكًا" اور وہ جو مناسب ہے اس مقام کے کہ میرے ایک ہم نشین جس کے لہجہ پر غالب تھا مائل کرنا حرکات کو فتحہ کی طرف، لے آیا میرے پاس ایک کتاب، تو میں نے کہا کس کی ہے؟ اس نے کہا "لِمَوْلَانَا عَمَرَ" فتحہ عین کے ساتھ

،پس ہنس پڑے حاضرین، اس نے دیکھا میری طرف، گویا وہ معلوم کرنا چاہ رہا ہے ہنسی کا سبب اور رہنمائی چاہتا ہے درست طریقے کی، پس میں نے اشارہ کیا اس کی طرف پلکیں نیچے کرنے اور آنکھ بند کرنے کے ساتھ پس وہ سمجھ گیا مقصد کو، اور اس کو ظرافت سمجھا حاضرین نے "لَوْ تَبْتَغِیْ" یعنی وہ گھوڑے "عَنَقًا" وہ ایک طرح کا دوڑنا ہے "عَلَیْہِ" یعنی اس غبار پر "لَاَمْکَنَہٗ" یعنی دوڑنا، شاعر نے دعویٰ کیا ہے کہ گھوڑوں کے کھروں سے غبار اٹھ کر ان کے سروں پر اتنا اکٹھا ہو گیا کہ وہ گویا زمین ہے ممکن ہے دوڑنا اس پر، اور یہ ممتنع ہے عقلاً و عادۃً، لیکن یہ حسن تخییل ہے۔

تشریح :۔(۱) محسّنات معنویہ کی اٹھارھویں قسم مبالغہ مقبولہ ہے۔ مقبولہ کی قید اس لیے لگائی تا کہ مبالغہ مردودہ خارج ہو کیونکہ وہ محسّنات میں سے نہیں ہے۔ بعض حضرات مبالغہ کو مطلقاً مقبول قرار دیتے ہیں اور بعض مبالغہ کو مطلقاً مردود قرار دیتے ہیں، مصنفؒ نے "المقبولۃ" قید سے ان دونوں فریقوں پر رد کر دیا۔ کہ مبالغہ نہ مطلقاً مقبول ہے اور نہ مطلقاً مردود ہے بلکہ اس کی بعض اقسام مقبول اور بعض مردود ہیں۔

(۲) مصنفؒ نے پہلے مطلق مبالغہ (نہ کہ مبالغہ مقبولہ) کی تعریف کی ہے، پھر اس کی اقسام اور مبالغہ مقبولہ و مردودہ کو بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ مطلق مبالغہ یہ ہے کہ کسی وصف کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جائے کہ یہ شدت یا ضعف میں اس حد کو پہنچا ہے جو محال ہے یا مستبعد ہے۔ مصنفؒ کی عبارت "لِئَلَّا یُظَنَّ" تعریف کا حصہ نہیں ہے بلکہ یہ تعریف میں مذکور محال یا استبعاد کی علت ہے یعنی مذکورہ وصف کے بارے میں یہ دعویٰ کہ یہ حدِ محال یا استبعاد کو پہنچا ہوا ہے اس لیے کیا جاتا ہے تا کہ اس وصف کے بارے میں یہ گمان نہ کیا جائے کہ یہ شدت یا ضعف میں انتہاء کو نہیں پہنچا ہوا ہے۔

(۳) سوال یہ ہے کہ "فِیْہِ" کی ضمیر مفرد مذکر ہے اور "اَلشِّدَّۃُ وَالضُّعْفُ" کی طرف راجع ہے جو کہ دو امور ہیں اور "الشدت" مؤنث بھی ہے، لہذا راجع و مرجع میں افراد و تثنیہ کے اعتبار سے بھی موافقت نہیں پائی جا رہی ہے اور تذکیر و تانیث کے اعتبار سے بھی؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ "اَلشِّدَّۃُ وَالضُّعْفُ" احد الامرین کی تاویل میں ہے، اور احد الامرین مفرد اور مذکر ہے، لہذا مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

(۴) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مبالغہ تین قسموں میں منحصر ہے یعنی تبلیغ، اغراق اور غلو میں۔ اور یہ حصر استقرائی نہیں ہے کہ ہماری تلاش و جستجو میں اب تک مبالغہ کی تین قسمیں آئی ہیں، ممکن ہے اور اقسام بھی ہوں۔ بلکہ یہ حصر قطعی اور عقلی ہے کہ مبالغہ کی یہی تین قسمیں ہیں ان کے علاوہ کوئی اور قسم نہیں ہے کیونکہ مدعیٰ (یعنی وصف کا انتہاء کو پہنچنا) اگر عقلاً و عادۃً ممکن ہو تو یہ تبلیغ ہے، اور اگر عقلاً ممکن ہو عادۃً ممکن نہ ہو تو یہ اغراق ہے، اور اگر عقلاً و عادۃً ممکن نہ ہو تو یہ غلو ہے۔

پھر تبلیغ کی مثال امرأ القیس کا شعر ہے "فَعَادٰی عِدَاءً بَیْنَ ثَوْرٍ وَنَعْجَۃٍ: دِرَاکًا فَلَمْ یَنْضَحْ بِمَاءٍ فَیُغْسَلُ" (یس) دوڑ لگائی گھوڑے نے دوڑ لگانا مذکر اور مؤنث نیل گائے کے درمیان، پے در پے، پس نہیں بہایا پسینہ کہ بھیگ جائے) جس

میں ''عَـادیٰ'' کی ضمیر فرس کی طرف راجع ہے، اور ''عِـدَاءً'' کا معنی ہے پے در پے دو شکار کرنا کہ ایک ہی دوڑ میں ان میں سے ایک کو دوسرے کے بعد پچھاڑ دیا جائے۔ ''ثَوْر'' مذکر نیل گائے کو کہتے ہیں اور ''نَعْجَة'' مؤنث کو کہتے ہیں۔ اور ''دِرَاکًا'' بمعنی پے در پے۔ اور ''یُغْسَل'' مجزوم ہے معطوف ہے ''یَنْضَح'' پر یعنی گھوڑے کی مذکورہ دوڑ اتنی کم مدت میں ہوئی کہ اس کا پسینہ بھی نہیں نکلا کہ اس میں وہ بھیگ جاتا۔ پس مذکورہ شعر میں شاعر نے دعویٰ کیا ہے کہ اس کے گھوڑے نے ایک ہی دوڑ میں مذکر و مؤنث نیل گائے کو پکڑلیا اور اس کا پسینہ بھی نہیں نکلا ہے کہ اس میں بھیگ جاتا۔ اور ایک ہی دوڑ میں دو شکاروں کو پکڑنا اگرچہ نادر ہے مگر عقلاً وعادۃً ممکن ہے کہ کوئی تیز رفتار گھوڑا ایک ہی دوڑ میں بغیر پسینہ نکلے دو شکاروں کو پکڑ لے۔

(۵) اور اغراق کی مثال عمرو بن الایہم تغلبی کا شعر ہے ''وَنُکْرِمُ جَارَنَا مَادَامَ فِینَا:: وَنُتْبِعُه الْکَرَامَةَ حَیْثُ مَالَا'' (اور ہم اکرام کرتے ہیں اپنے پڑوسی کا جب تک کہ وہ ہمارے درمیان رہتا ہو، اور اس کے پیچھے بھیجتے ہیں اکرام کو جہاں بھی وہ چلا جائے) جس میں ''نُتْبِعُ'' ماخوذ ہے ''اتباع'' سے یعنی ہم بھیجتے ہیں احسان واکرام کو پڑوسی کے پیچھے جہاں وہ چلا جاتا ہے۔ اور پڑوسی کے چلے جانے کے بعد اس کے پیچھے اکرام بھیجنا عقلاً ممکن ہے، مگر لوگوں کی عادت نہیں اس لیے عادۃً ممکن نہیں، بلکہ ہمارے اس زمانے میں تو غلبۂ بخل کی وجہ سے قریب ہے کہ ممتنع عقلی کے ساتھ ملحق ہو جائے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مبالغہ کی یہ دونوں قسمیں یعنی تبلیغ اور اغراق مبالغہ مقبولہ میں شامل ہیں۔

(۶) اور اگر نہ عقلاً ممکن ہو اور نہ عادۃً۔ یعنی عادۃً ممکن نہ ہو، اور قاعدہ ہے کہ جو عادۃً ممکن ہو وہ عقلاً بھی ممکن ہوتا ہے کیونکہ جو عادۃً ممکن ہوتا ہے تو یہ ممتنع ہے کہ وہ عقلاً ممکن نہ ہو، مگر اس کا عکس نہیں کہ جو عقلاً ممکن ہو وہ عادۃً بھی ممکن ہو۔ پس جو عقلاً وعادۃً ممکن نہ ہو وہ غلو ہے جیسے ابونواس کا شعر ہے ''وَاَخَفْتَ اَهْلَ الشِّرْکِ حَتّٰی اَنَّه:: لَتَخَافُکَ النُّطَفُ الَّتِیْ لَمْ تُخْلَقٖ'' (اور تو نے ڈرا دیا اہل شرک کو، یہاں تک کہ ڈرتے ہیں تجھ سے وہ نطفے جو پیدا نہیں ہوئے ہیں) جس میں ''اَنَّه'' کی ضمیر ضمیرِ شان ہے جس کے لیے مرجع تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور شاعر نے اس نطفے کے لیے جو ابھی تک پیدا نہیں ہوا ہے خوف ثابت کیا ہے جو عقلاً وعادۃً ممتنع ہے کیونکہ نطفہ خوف کا ادراک نہیں کر سکتا ہے۔

(۷) چونکہ مصنفؒ کے نزدیک غلو کی بعض صورتیں مقبول اور بعض مردود ہیں اس لیے یہاں سے غلو کی ان اقسام کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو مقبول ہیں۔ مقبولیتِ غلو کے تین اسباب ہیں، ایک یہ کہ متکلم اپنے اس مدعا پر جس میں غلو کیا گیا ہے ایسا لفظ داخل کردے جو لفظ اس کے وقوع کو ممکن ہونے کے قریب کردے جیسے لفظ ''یَکَادُ'' باری تعالیٰ کے اس ارشاد میں ﴿یَکَادُ زَیْتُهَا یُضِیْٓئُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ [سورۂ نور: ۳۵] (ایسا لگتا ہے کہ اس کا تیل خود ہی روشنی دیدے گا، چاہے اُسے آگ بھی نہ لگے) جس میں مدعا روغن زیتون کا روشنی دینا ہے بغیر اس کے کہ اسے آگ پہنچے۔ ظاہر ہے کہ یہ غلو ہے کیونکہ عقلاً وعادۃً محال ہے کہ آگ لگائے بغیر روغن زیتون روشنی دے۔ لفظ ''یَکَادُ'' نے اس محال کو وقوع کے قریب کردیا جس کی وجہ سے آیتِ مبارکہ کا مطلب یہ ہوا کہ روغن

زیتوں آگ لگائے بغیر قریب ہے کہ روشنی دے۔

(۸) غلو کو صحیح اور مقبول بنانے والا دوسرا سبب یہ ہے کہ غلو کسی ایسی مستحسن تخییل کو متضمن ہو جو مخاطب کے ذہن میں غیر ممکن کو ممکن الوقوع بنادے جیسے متنبی کا شعر ہے "عَقَدَتْ سَنَابِكُهَا عَلَيْهَا عِثْيَراً :: لَوْ تَبْتَغِيْ عَنَقاً عَلَيْهِ لَأَمْكَنَا" (اکٹھا کردیا گھوڑوں کے کھروں نے اپنے سروں کے اوپر اتنا غبار، کہ اگر وہ گھوڑے اس پر دوڑنا چاہیں تو ممکن ہے)۔ "سَنَابِكُهَا" بمعنی گھوڑوں کے کھر۔ اور "عَلَيْهَا" میں مضاف مقدر ہے "اَیْ عَلٰی رُؤُسِهَا" یعنی ان کے سروں پر۔ اور "عِثْيَر" عین کے کسرہ کے ساتھ بمعنی غبار ہے۔ اور "تَبْتَغِيْ" کی ضمیر کا مرجع گھوڑے ہیں۔ "عَنَق" تیز چلنے کی ایک قسم ہے۔ اور "عَلَيْهِ" کی ضمیر مجرور "عِثْيَر" کی طرف راجع ہے۔ اور "لَأَمْكَنَ" کی ضمیر کا مرجع "عَنَق" ہے۔

شاعر نے دعویٰ کیا ہے کہ گھوڑوں کے کھروں سے غبار اس کثرت سے اٹھا کہ وہ غبار ان گھوڑوں کے سروں پر اس طرح اکٹھا ہوا کہ اب اس غبار پر گھوڑوں کا چلنا ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ گھوڑوں کا مذکورہ غبار پر چلنا عقلاً و عادۃً ممتنع ہے، مگر چونکہ یہ ایک مستحسن تخییل ہے کہ اب وہ فضاء میں گھوڑوں کے سروں پر بنی ہوئی زمین کی طرح ہے جس پر گھوڑے دوڑ سکتے ہیں، جس کے بارے میں انسان غور و فکر کے بغیر ہی گمان کرتا ہے کہ یہ ممکن ہے اور واقع ہو چکا ہے۔ اس لیے یہ غلو مقبول ہے۔

☆ درمیان میں شارح فرماتے ہیں "عِثْيَر" عین کے کسرہ کے ساتھ ہے اسے مفتوح العین پڑھنا صحیح نہیں ہے۔ پھر اس کا مفتوح العین صحیح نہ ہونے کی مناسبت سے شارحؒ نے چار داستانیں نقل کی ہیں جن میں ایک گونہ ظرافت بھی پائی جاتی ہے۔ بعض شراح کی رائے یہ ہے کہ شارحؒ نے ان داستانوں کو تکمیلِ مثال سے پہلے ذکر کیا ہے اس لیے یہ سرگردانی کا سبب بنی ہیں۔ اول تو ان داستانوں کی ضرورت نہ تھی، پھر اگر انہیں ذکر کرنا تھا تو مثال کی تکمیل کے بعد ذکر کرتے۔

(۹) پہلی داستان یہ ہے کہ علامہ قطب الدین شیرازیؒ نے "عِثْيَر" کا معنی بیان کرتے ہوئے کہا کہ "عِثْيَر" وہ غبار ہے "لَاتُفْتَحُ فِيْهِ الْعَيْنُ" (جس میں آنکھ نہیں کھولی جا سکے، یا اس لفظ کے عین کو فتحہ نہیں دیا جا سکتا) جس میں صنعتِ توریہ پائی جاتی ہے کیونکہ اس کا قریبی معنی یہ ہے کہ "عِثْيَر" کو مفتوح العین نہیں پڑھا جائے گا اور بعیدی معنی یہ ہے کہ "عِثْيَر" بمعنی اتنا زیادہ غبار جس میں آنکھ نہ کھولی جا سکے۔ پس توریہ لفظ "تُفْتَحُ" اور لفظِ "اَلْعَيْنُ" میں ہے کہ ہر ایک کے دو معانی ہیں۔

(۱۰) دوسری داستان: شارحؒ فرماتے ہیں کہ علامہ شیرازیؒ کے ذکر کردہ نکتہ سے بھی زیادہ لطیف وہ ہے جو میں نے سنا ہے کہ ایک خچر کا مالک اپنے خچر پر دو طرفہ بار لادتے ہوئے بازار سے گذر رہا تھا خچر نے گوز مارا۔ صاحبِ خچر نے اپنی عادت کے مطابق کہا "بِلِحْيَةِ الْعِدْلِ"۔ "عِدل" عین کے کسرہ کے ساتھ بار کی دو طرفوں میں سے ایک کو کہتے ہیں اور عین کے فتحہ کے ساتھ بمعنی عادل ہے۔ صاحبِ خچر یہ کہنا چاہ رہا تھا کہ "یہ گوز بار کی کسی ایک طرف پر پڑے مجھ پر نہ پڑے" اس درمیان میں عدالت کا ایک قاضی (جس کو عَدل کہتے ہیں عین کے فتحہ ساتھ) گذر رہا تھا، ایک ظریف الطبع شخص نے قاضی کو بھی دیکھا اور خچر کے گوز کو بھی سن لیا، تو صاحب

پھر سے کہنے لگا "اِفْتَحِ الْعَیْنَ فَاِنَّ الْمَوْلٰی حَاضِرٌ" (عدل کے عین کو فتحہ دو کیونکہ قاضی حاضر ہے) جس میں توریہ لفظ "اِفْتَح" اور "اَلْعَیْن" میں پایا جاتا ہے کیونکہ اس کا قریبی معنی ہے کہ عدل کے عین کو فتحہ دو، اور بعیدی معنی ہے آنکھ کھول دو۔ بہر دوصورت اس قول میں قاضی کی ہجو ہے کیونکہ پہلی صورت میں معنی ہے کہ "گوز قاضی کی داڑھی پر پڑے" اور دوسری صورت میں معنی ہوگا کہ "آنکھ کھول دو قاضی موجود ہے" یعنی ان کے سامنے ایسی بات کہنے سے ذرا حیا کر۔ چونکہ اس داستان میں توریہ کے ساتھ قاضی کی ہجو بھی ہے اس لیے یہ داستان پہلی داستان سے زیادہ لطیف ہے۔

(۱۱) تیسری داستان یہ ہے کہ علامہ سعد الدین تفتازانی نے سلطان ابوالحسین محمد کرت کی مدح میں ایک قصیدہ پڑھا جس کے ایک شعر میں کلمہ "مَــلِک" آیا ہے جس کے درمیانی حرف (لام) کو مکسور پڑھنے کی صورت میں بمعنی بادشاہ ہے اور مفتوح پڑھنے کی صورت میں بمعنی فرشتہ ہے۔ وہ شعر یہ ہے "عَلَا فَاَصْبَحَ یَدْعُوْهُ الْوَرٰی مَلِکًا :: وَرَیْثَمَا فَتَحُوْا عَیْنًا غَدَا مَلَکًا" (میرا ممدوح بلند ہوا، پکار رہی تھی اس کو مخلوق مَــلِک یعنی بادشاہ، اور جب تھوڑی دیر میں انہوں نے کھولی آنکھ تو وہ ہو گیا مَــلَک یعنی فرشتہ) جس میں توریہ دو کلموں یعنی "فَتَحُوْا" اور "عَیْنًا" میں پایا جاتا ہے کیونکہ اس کا قریبی معنی یہ ہے کہ لفظ "مَلِک" کے درمیانی حرف کو مفتوح پڑھا، اور بعیدی معنی یہ ہے کہ آنکھ کھول دی۔ شعر کا مطلب یہ ہے کہ میرا ممدوح اپنے کمالات میں ترقی کرتے کرتے اتنا بلند ہوا کہ اب تک لوگ اسے "مَــلِک" (بمعنی بادشاہ) کہہ رہے تھے، تھوڑی دیر بعد جب اس کے درمیانی کلمہ کو فتحہ دیا تو وہ "مَــلَک" (بمعنی فرشتہ) بن گیا یا وہ اتنا بلند ہوا کہ جب لوگوں نے آنکھوں کو خوب کھول کر دیکھا تو وہ فرشتہ بن گیا۔

(۱۲) چوتھی داستان: شارح فرماتے ہیں کہ اس مقام کے مناسب داستان یہ بھی ہے کہ میرے بعض شاگردوں کا لہجہ اس طرح تھا کہ کلمہ کی حرکات کو فتحہ کی طرف مائل کر کے پڑھتے تھے۔ ایک مرتبہ انہوں نے میرے پاس ایک کتاب لائی، میں نے کہا یہ کس کی کتاب ہے؟ وہ کہنے لگا "عَــمَــر" کی، عمر کو عین کے فتحہ کے ساتھ پڑھا جس پر حاضرین ہنس پڑے، میرے شاگرد نے میری طرف دیکھا، گویا وہ ان کے ہنسنے کا سبب معلوم کرنا چاہ رہا تھا اور صحیح پڑھنے کی رہنمائی کا طلبگار ہوا، میں نے بھی اس کو اشارہ سے سمجھانا چاہا اس طرح کہ آنکھ کی پلکوں کو نیچے کی طرف لایا اور آنکھ کو بند کر دیا، وہ میرے مقصود کو سمجھ گیا کہ آنکھ کی پلکوں کو آپس میں ضم کرنے سے میرا مقصود عمر کے عین کو ضمہ دینا ہے، اس لیے انہوں نے عمر کو عین کے ضمہ کے ساتھ پڑھا۔ حاضر مجلس نے میرے اشارے اور شاگرد کے سمجھ جانے کی ظرافت کا اعتراف کیا۔

(۱) وَقَدِ اجْتَمَعَا اَیْ اِدْخَالُ مَا یُقَرِّبُهٗ اِلَی الصِّحَّةِ وَتَضَمُّنُ التَّخْیِیْلِ الْحَسَنِ فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ: یُخَیَّلُ لِیْ اَنْ سُمِّرَ الشُّهْبُ فِی الدُّجٰی وَشُدَّتْ بِاَهْدَابِیْ اِلَیْهِنَّ اَجْفَانِیْ اَیْ یُوْقَعُ فِیْ خَیَالِیْ اَنَّ الشُّهْبَ مُحْكَمَةٌ بِالْمَسَامِیْرِ لَا تَزُوْلُ عَنْ مَكَانِهَا وَاَنَّ اَجْفَانَ عَیْنِیْ قَدْ شُدَّتْ بِاَهْدَابِهَا اِلَی الشُّهْبِ لِطُوْلِ ذٰلِكَ اللَّیْلِ وَغَایَةِ سَهْرِیْ فِیْهِ وَهٰذَا تَخْیِیْلٌ حَسَنٌ وَلَفْظُ یُخَیَّلُ یَزِیْدُهٗ حُسْنًا (۲) وَمِنْهَا مَا اُخْرِجَ مَخْرَجَ الْهَزْلِ وَالْخَلَاعَةِ كَقَوْلِهٖ

شِعْرٌ: اَسْكَرُ بِالْاَمْسِ اِنْ عَزَمْتُ عَلَی الشُّرْبِ غَدًا اِنَّ ذَا مِنَ الْعَجَبِ

ترجمہ:۔ اور دونوں جمع ہو گئے ہیں یعنی صحت کے قریب کرنے والے حرف کا داخل کرنا تخییل حسن کو متضمن ہونا اس کے قول میں شعر "یُخَیَّلُ لِیْ اَنْ سُمِّرَ الشُّهُبُ فِی الدُّجٰی. وَشُدَّتْ بِاَهْدَابِیْ اِلَیْهِنَّ اَجْفَانِیْ "یعنی واقع ہوتا ہے میرے خیال میں کہ ستارے جڑ دئے گئے ہیں کیلوں سے جو زائل نہیں ہوتے ہیں اپنی جگہ سے، اور میری آنکھوں کے حلقے باندھ دئے گئے ہیں پلکوں سمیت ستاروں کی طرف، بوجہ طویل ہونے اس رات کے، اور انتہائی بیداری کی وجہ سے اس میں، اور یہ ایک بہتر تخییل ہے، اور لفظ "یُخَیَّلُ" نے بڑھا دیا ہے حسن کو، اور ان میں سے وہ ہے جو لایا ہو ہنسی اور مذاق کے طور پر جیسے شعر "اَسْکَرُ بِالْاَمْسِ اِنْ عَزَمْتُ عَلَی الشُّرْبِ غَدًا اِنَّ ذَا مِنَ الْعَجَبِ"۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی غلو کے مقبول ہونے کے یہ دونوں سبب جمع ہو جاتے ہیں یعنی ایسا لفظ داخل کر دیا جاتا ہے جو اسے صحت کے قریب کر دیتا ہے، اور تخییل حسن پر بھی مشتمل ہوتا ہے جیسے قاضی ارجانی کا شعر ہے "یُخَیَّلُ لِیْ اَنْ سُمِّرَ الشُّهُبُ فِی الدُّجٰی: وَشُدَّتْ بِاَهْدَابِیْ اِلَیْهِنَّ اَجْفَانِیْ" (میرے خیال میں یہ بات ڈالی جاتی ہے کہ میخوں کے ساتھ گاڑ دیئے گئے ہیں ستارے رات کی تاریکی میں، اور باندھ دیئے گئے ہیں میری آنکھوں کے حلقے پلکوں سمیت ان ستاروں کے طرف) شارحؒ نے شعر کا مطلب اس طرح بیان کیا ہے "یعنی واقع ہوتا ہے میرے خیال میں کہ ستارے جڑ دئے گئے ہیں کیلوں سے جو زائل نہیں ہوتے ہیں اپنی جگہ سے، اور میری آنکھوں کے حلقے باندھ دئے گئے ہیں پلکوں سمیت ستاروں کے ساتھ، اس رات کے طویل ہونے کی وجہ سے، اور اس میں میری انتہائی بیداری کی وجہ سے" شاعر نے اپنے شعر میں جو دعویٰ کیا ہے اس میں غلو پایا جاتا ہے کیونکہ ستاروں کو میخوں سے باندھنا اور پلکوں کو ستاروں سے باندھنا عقلاً و عادۃً محال ہے، مگر چونکہ ایک تخییلی مطلب کو حقیقی اور واقعی کی شکل میں پیش کیا ہے اور سننے والا ابتداءً اسے قبول کرتا ہے، لہذا شعر میں تخییل حسن پائی جا رہی ہے، اور لفظ "یُخَیَّلُ" نے لفظ "یَکَادُ" کی طرح غلو کو ممکن الوقوع بنا دیا ہے اس لیے اس نے حسن میں اضافہ کر دیا ہے۔

(۲) مقبولیتِ غلو کا تیسرا سبب یہ ہے کہ غلو کو مذاق اور بے باکی کے طور پر ذکر کیا جائے جیسے شاعر کا شعر ہے "اَسْکَرُ بِالْاَمْسِ اِنْ عَزَمْتُ عَلَی الشُّرْبِ غَدًا اِنَّ ذَا مِنَ الْعَجَبِ" (میں کل گذشتہ نشہ ہو جاتا ہوں، اگر میں عزم کر لوں کل آئندہ شراب پینے پر، بے شک یہ عجیب بات ہے) شعر میں مذکور مضمون غلو پر مشتمل ہے جو عقلاً و عادۃً محال ہے کیونکہ شراب پینا سبب اور علت ہے نشہ ہونے کا، اور نشہ ہونا معلول ہے، اور معلول علت سے پہلے نہیں پایا جاتا ہے، شاعر نے چونکہ بطورِ مذاق کہا ہے اس لیے یہ غلو مقبول ہے۔ "خَلَاعَة" لغت میں گفتار و کردار میں بے باکی اختیار کرنے کو کہتے ہیں، یہاں بمعنی مذاق ہے ہزل کے لیے عطف تفسیری ہے۔

(۱) وَمِنْهَا اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلْمَذْهَبُ الْكَلَامِیُّ وَهُوَ اِیْرَادُ حُجَّةٍ لِلْمَطْلُوْبِ عَلٰى طَرِیْقَةِ اَهْلِ الْكَلَامِ وَهُوَ اَنْ یَّكُوْنَ بَعْدَ تَسْلِیْمِ الْمُقَدَّمَاتِ مُسْتَلْزِمَةً لِلْمَطْلُوْبِ نَحْوُ لَوْ كَانَ فِیْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا وَاللَّازِمُ وَهُوَ فَسَادُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ بَاطِلٌ لِاَنَّ الْمُرَادَ بِهِ خُرُوْجُهَا عَنِ النِّظَامِ الَّذِیْ هُمَا عَلَیْهِ فَكَذَا الْمَلْزُوْمُ وَهُوَ تَعَدُّدُ الْاٰلِهَةِ وَهٰذِهِ الْمُلَازَمَةُ مِنَ الْمَشْهُوْرَاتِ الَّتِیْ یَكْتَفِیْ بِهَا فِی الْخِطَابِیَّاتِ دُوْنَ الْقَطْعِیَّاتِ الْمُعْتَبَرَةِ فِی الْبُرْهَانِیَّاتِ (۲) وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ: حَلَفْتُ فَلَمْ اَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رِیْبَةً ☆ اَیْ شَكًّا وَلَیْسَ وَرَاءَ اللّٰهِ لِلْمَرْءِ مَطْلَبٌ فَكَیْفَ یَحْلِفُ بِهٖ كَاذِبًا لَئِنْ كُنْتَ اَللَّامُ لِتَوْطِئَةِ الْقَسَمِ قَدْ بُلِّغْتَ عَنِّیْ خِیَانَةً لَمُبَلِّغُكَ اَللَّامُ جَوَابُ الْقَسَمِ اَلْوَاشِیْ اَغَشُّ مِنْ غَشَّ اِذَا خَانَ وَاَكْذَبُ: وَلٰكِنَّنِیْ كُنْتُ امْرَأً لِیْ جَانِبٌ: مِنَ الْاَرْضِ فِیْهِ اَیْ فِیْ ذٰلِكَ الْجَانِبِ مُسْتَرَادٌ اَیْ مَوْضِعُ طَلَبِ الرِّزْقِ مِنْ رَادَ الْكَلَأَ وَمَذْهَبٌ مَوْضِعُ الذَّهَابِ لِلْحَاجَاتِ مُلُوْكٌ اَیْ فِیْ ذٰلِكَ الْجَانِبِ مُلُوْكٌ وَاِخْوَانٌ اِذَا مَدَحْتُهُمْ: اُحَكَّمُ فِیْ اَمْوَالِهِمْ اَیْ اَتَصَرَّفُ فِیْهَا كَیْفَ شِئْتُ وَاُقَرَّبُ: عِنْدَهُمْ وَاَصِیْرُ رَفِیْعَ الْمَرْتَبَةِ كَفِعْلِكَ اَیْ كَمَا تَفْعَلُ اَنْتَ فِیْ قَوْمٍ اَرَاكَ اِصْطَنَعْتَهُمْ اَیْ اَحْسَنْتَ اِلَیْهِمْ فَلَمْ تَرَهُمْ فِیْ مَدْحِهِمْ لَكَ اَذْنَبُوْا اَیْ لَا تُعَاتِبُنِیْ عَلٰى مَدْحِ اٰلِ جَفْنَةَ الْمُحْسِنِیْنَ اِلَیَّ اَلْمُنْعِمِیْنَ عَلَیَّ كَمَا لَا تُعَاتِبُ قَوْمًا اَحْسَنْتَ اِلَیْهِمْ فَمَدَحُوْكَ (۳) وَهٰذِهِ الْحُجَّةُ عَلٰى طَرِیْقَةِ التَّمْثِیْلِ الَّذِیْ تُسَمِّیْهِ الْفُقَهَاءُ قِیَاسًا وَیُمْكِنُ رَدُّهٗ اِلٰى صُوْرَةِ قِیَاسٍ اِسْتِثْنَائِیٍّ اَیْ لَوْ كَانَ مَدْحِیْ لِاٰلِ جَفْنَةَ ذَنْبًا لَكَانَ مَدْحُ ذٰلِكَ الْقَوْمِ لَكَ اَیْضًا ذَنْبًا وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ فَكَذَا الْمَلْزُوْمُ۔

ترجمہ:۔ اور ان میں سے یعنی محسناتِ معنویہ میں سے مذہب کلامی ہے وہ لانا ہے حجت کا مطلوب پر اہل کلام کے طریق پر اور وہ یہ ہے کہ ہو تسلیم مقدمات کے بعد مستلزم مطلوب کو، جیسے '' لَوْ كَانَ فِیْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا '' اور لازم، وہ فساد ہے آسمانوں اور زمین کا، باطل ہے کیونکہ مراد اس سے نکلنا ہے ان کا اس نظم سے جس پر وہ ہیں، تو اسی طرح ملزوم باطل ہے، اور وہ ہے تعددِ آلہہ، اور یہ ملازمہ ان مشہورات میں سے ہے جن پر اکتفاء کیا جاتا ہے خطابیات میں نہ کہ قطعیات میں جو معتبر ہیں برہانیات میں، اور اس کا قول شعر '' حَلَفْتُ فَلَمْ اَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رِیْبَةً '' یعنی شک '' وَلَیْسَ وَرَاءَ اللّٰهِ لِلْمَرْءِ مَطْلَبٌ '' پس کس طرح قسم کھا سکتا ہے اس کی جھوٹی '' لَئِنْ كُنْتَ '' لام توطیہ قسم کے لیے ہے '' قَدْ بُلِّغْتَ عَنِّیْ خِیَانَةً لَمُبَلِّغُكَ '' لام برائے جواب قسم ہے '' اَلْوَاشِیْ اَغَشُّ '' ماخوذ ہے غَشّ سے جب وہ خیانت کرے '' وَاَكْذَبُ: وَلٰكِنَّنِیْ كُنْتُ امْرَأً لِیْ جَانِبٌ: مِنَ الْاَرْضِ فِیْهِ '' یعنی اسی جانب میں '' مُسْتَرَادٌ '' یعنی رزق طلب کرنے کی جگہ، ماخوذ ہے '' رَادَ الْكَلَأَ '' سے '' وَمَذْهَبٌ '' حاجات کے لیے جانے کی جگہ ہے '' مُلُوْكٌ '' یعنی اس جانب میں بادشاہ ہیں '' وَاِخْوَانٌ اِذَا مَدَحْتُهُمْ: اُحَكَّمُ فِیْ اَمْوَالِهِمْ '' یعنی تصرف کرتا ہے ان کے اموال میں جیسا چاہوں '' وَاُقَرَّبُ '' اور ان کے ہاں قریب کر دیا جاتا ہوں اور بلند مرتبہ والا '' كَفِعْلِكَ '' جیسا کہ تو کرتا ہے '' فِیْ قَوْمٍ اَرَاكَ اِصْطَنَعْتَهُمْ '' کہ تو نے ان کے ساتھ احسان کیا ہے '' فَلَمْ تَرَهُمْ فِیْ مَدْحِهِمْ لَكَ اَذْنَبُوْا '' یعنی تو عتاب نہ کر مجھ پر آل جفنہ کی مدح

کرنے پر جنہوں نے احسان کیا ہے مجھ پر اور انعام کیا ہے مجھ پر جیسا کہ عتاب نہیں کیا جاتا ہے ان لوگوں پر جن کے ساتھ تو نے احسان کیا ہے اور انہوں نے تیری تعریف کی ہے، اور یہ حجت بطریق تمثیل ہے جس کو موسوم کرتے ہیں فقہاء قیاس کے ساتھ، اور ممکن ہے اس کو رد کرنا قیاس استثنائی کی صورت کی طرف یعنی اگر میرا آل جفنہ کی تعریف کرنا گناہ ہے تو ان لوگوں کا تیری تعریف کرنا بھی گناہ ہوگا اور لازم باطل ہے پس اسی طرح ملزوم بھی باطل ہے۔

تشریح: ۔(۱) محسنات معنویہ کی انیسویں قسم المذہب الکلامی ہے، جس کا لغوی معنی ہے علم کلام والوں کے طریقہ پر چلنا۔ اور اصطلاح میں مذہب کلامی یہ ہے کہ اپنے مطلوب پر علم کلام والوں کے طرز پر دلیل قائم کیا جائے، یوں کہ مقدمات دلیل (یعنی صغریٰ اور کبریٰ) کو تسلیم کرنے کے بعد دلیل عقلاً و عادۃً مطلوب کو مستلزم ہو جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورۂ انبیاء: ۲۲] (اگر آسمان اور زمین میں اللہ کے سوا دوسرے خدا ہوتے تو دونوں درہم برہم ہو جاتے) جس میں صغریٰ کو جو چیز لازم ہے یعنی آسمان و زمین کا فساد وہ باطل ہے کیونکہ آسمانوں اور زمین کے فساد سے مراد یہ ہے کہ وہ موجودہ محقق نظام سے نکل جائیں حالانکہ فی الحال آسمان و زمین موجودہ نظام سے نہیں نکلے ہیں لہذا ان کا فساد باطل ہے، اس لیے ملزوم یعنی تعددِ آلہہ بھی باطل ہے، نتیجہ یہ کہ توحید باری تعالیٰ ثابت ہے۔

ف: ۔قضیہ شرطیہ متصلہ لزومیہ میں مقدم اور تالی کے درمیان تلازم واقعی ہوتا ہے جیسے تعددِ آلہہ اور آسمان و زمین میں وقوع فساد میں واقعی تلازم پایا جاتا ہے، پھر کبھی تلازم عقلی ہوتا ہے جیسے طلوع شمس اور وجودِ نہار میں تلازم عقلی ہے یعنی عقل کہتی ہے کہ طلوع شمس ہوگا تو نہار ضرور موجود ہوگا، اس طرح کے قیاس (جس میں تلازم واقعی ہو) کو قیاس برھانی کہتے ہیں جو قطعی ہوتا ہے اور سامع کو اس کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ اور کبھی تلازم عادی ہوتا ہے یعنی عادۃً دونوں میں تلازم پایا جاتا ہے اس طرح کے قیاس کو قیاس خطابی کہتے ہیں جو اقناعی ہوتا ہے یعنی سامع کو قانع کر دیتا ہے، اور قیاس خطابی کے مقدمات مشہورات یعنی عرف میں مسلّم اور مقبول ہوتے ہیں۔ پس آیت مبارکہ میں تعددِ آلہہ اور فساد میں موجود ملازمہ ان مشہورات میں سے ہے جن پر خطابیات (یعنی ظنی امور) میں اکتفا کیا جاتا ہے نہ کہ ان قطعیات میں سے جو برہانیات میں معتبر ہوتے ہیں۔ شارحؒ نے شرح العقائد النسفیہ میں بھی مذکورہ آیت کو حجت اقناعی قرار دیا ہے اور تلازم کو عادی قرار دیا ہے جو خطابیات کے لائق ہے۔ مگر بعض علماء نے شارحؒ کی اس رائی کو قابل اعتراض قرار دیا ہے۔

(۲) مصنفؒ نے مذہب کلامی کی دوسری مثال کے طور پر نابغہ کا شعر پیش کیا ہے جس میں شاعر نے نعمان بن منذر بادشاہ کے سامنے دلیل پیش کی ہے کہ آل جفنہ (جو تیرے دشمن ہیں) کی تعریف سے میرا مقصود تیری اہانت اور مذمت نہیں ہے۔ شعر "حَلَفْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رِيبَةً:: وَلَيْسَ وَرَاءَ اللهِ لِلْمَرْءِ مَطْلَبُ:: لَئِنْ كُنْتَ قَدْ بُلِّغْتَ عَنِّي خِيَانَةً:: لَمُبْلِغُكَ الْوَاشِي أَغَشُّ وَأَكْذَبُ:: وَلَكِنَّنِي كُنْتُ امْرَأً لِيَ جَانِبٌ:: مِنَ الْأَرْضِ فِيهِ مُسْتَرَادٌ وَمَذْهَبُ:: مُلُوكٌ وَإِخْوَانٌ إِذَا مَا مَدَحْتُهُمْ:: أُحَكَّمُ فِي أَمْوَالِهِمْ وَأُقَرَّبُ:: كَفِعْلِكَ فِي قَوْمٍ أَرَاكَ اصْطَنَعْتَهُمْ:: فَلَمْ تَرَهُمْ فِي مَدْحِهِمْ لَكَ أَذْنَبُوا" (میں نے قسم کھائی

ہے، پس نہیں چھوڑا تیرے نفس کے لیے کوئی شک، اور نہیں ہے اللہ تعالیٰ کے سوا کسی شخص کے لیے کوئی مطلوب (جس کی وہ قسم کھائے گا)، اگر پہنچی ہے تجھے میری طرف سے کوئی خیانت، تو تجھے پہنچانے والا چغلخور زیادہ خائن اور بڑا جھوٹا ہے، لیکن میں ایک ایسا آدمی ہوں کہ میرے لیے ایک طرف ہے زمین میں سے، جس میں رزق طلب کرنے کی جگہ ہے اور ضرورتوں کے لیے جانے کی جگہ ہے، اور بادشاہ ہیں اور بھائی ہیں جب میں ان کی مدح کرتا ہوں تو فیصل بنادیا جاتا ہوں ان کے اموال میں اور قریب کرلیا جاتا ہوں، جیسا تیرا فعل اس قوم کے بارے میں کہ میں دیکھتا ہوں تجھے کہ تو ان پر احسان کرتا ہے، پس تو نہیں سمجھتا ہے ان کو تیری مدح کرنے میں کہ انہوں نے گناہ کیا ہے)

☆ درمیان میں شارحؒ نے شعر کے بعض الفاظ کی تحقیق اور ترکیب کی ہے، فرماتے ہیں کہ "رِیبَۃ" بمعنی شک ہے، اور "لَئِنْ کُنْتَ" میں لام قسم کے لیے توطئہ ہے یعنی قسم محذوف پر دال ہے، اور "لَمُبْلِغُکَ" کلام برائے جواب قسم ہے یعنی اس کے بعد مذکور کلمہ جواب قسم ہے جواب شرط نہیں ہے۔ "اَغَشّ" ماخوذ ہے "غش" سے ہے جب خیانت کرے۔ اور "فِیْہِ" کی ضمیر کا مرجع "جَانِبٌ" ہے جس سے مراد شام ہے۔ اور "مُسْتَرَاد" ماخوذ ہے "رَادَ الْکَلَأَ" سے بمعنی گھاس کو طلب کیا، پس "مُسْتَرَاد" بمعنی رزق طلب کرنے کی جگہ، اور "مَذْھَبٌ" بمعنی حاجتوں کے لیے جانے کی جگہ۔ "مُسْتَرَاد" اور "مذھب" دونوں اسم ظرف ہیں مگر یہاں دونوں کا مصدری معنی مراد ہے یعنی رزق طلب کرنا، اور جانا۔ "مُلُوْکٌ" مبتدا ہے اور اس کی خبر مقدر ہے "اَیْ فِیْ ذَالِکَ الْجَانِبِ"۔ "اُحَکَّمُ فِیْ اَمْوَالِھِمْ" کا معنی ہے میں فیصل بنادیا جاتا ہے ان کے اموال میں یعنی ان کے اموال میں جس طرح چاہوں تصرف کرتا ہوں۔ اور "اُقَرَّبُ" کا مطلب یہ ہے کہ میں ان کے ہاں مقرب اور بلند مرتبہ والا ہوجاتا ہوں۔ اور "اِصْطَنَعْتَھُمْ" کا معنی ہے تو نے ان کے ساتھ احسان کیا۔

شاعر کا مطلب یہ ہے کہ تو مجھے آل جفنہ کی مدح کرنے پر عتاب اور ملامت نہ کر کیونکہ وہ مجھ پر احسان اور انعام کرنے والے ہیں، جیسا کہ تو اس قوم پر عتاب نہیں کرتا جن کے ساتھ تو احسان کرتا ہے تو وہ تیری مدح کرتے ہیں۔

(۴) شارحؒ نے اپنی اس عبارت میں مصنفؒ پر اعتراض کیا ہے کہ مذکورہ اشعار میں تو مذہب کلامی نہیں ہے کیونکہ مذہب کلامی تو اہل کلام کے طرز پر اپنے مطلوب پر حجت قائم کرنے کو کہتے ہیں یعنی حجت کو قیاس اقترانی یا استثنائی کی شکل میں پیش کرنے کو مذہب کلامی کہتے ہیں۔ جبکہ مذکورہ اشعار میں حجت تمثیل کی شکل میں ہے جس کو فقہاء قیاس کہتے ہیں یعنی اصولی قیاس۔ جس میں مجہول کو معلوم کے ساتھ حکم میں ملحق کیا جاتا ہے دونوں کے علت میں برابر ہونے کی وجہ سے۔ اور تمثیل مذکورہ منطقی قیاس کا مباین ہے۔ پھر شارحؒ نے مذکورہ سوال کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نابغہ کے اشعار کو قیاس استثنائی کی شکل میں مذہب کلامی بنایا جاسکتا ہے عبارت اس طرح ہوگی "لَوْ کَانَ مَدْحِیْ لآلِ جَفْنَۃَ ذَنْبًا:: لَکَانَ مَدْحُ ذَالِکَ الْقَوْمِ اَیْضًا ذَنْبًا:: وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ فَکَذَالِکَ الْمَلْزُوْمُ" (یعنی اگر میرا آل جفنہ کی مدح کرنا گناہ ہے تو اس قوم کا تیری مدح کرنا بھی گناہ ہوگا اور لازم باطل ہے یعنی اس قوم کا تیری مدح کرنے کا گناہ

ہونا باطل ہے، تو ملزوم بھی باطل ہے یعنی میرا آل جفنہ کا مدح کرنے کا گناہ ہونا بھی باطل ہے)۔

ف:۔ قیاسِ اقترانی وہ قیاس ہے کہ خود نتیجہ یا نقیضِ نتیجہ قیاس میں بالفعل مذکور نہ ہو جیسے ''کُلّ جِسْمٍ مُرَکَّبٌ وَکُلّ مُرَکَّبٍ مُحْدَثٌ'' اس کا نتیجہ ''فَکُلّ جِسْمٍ مُحْدَثٌ'' ہے جو نہ خود بعینہ قیاس میں موجود ہے اور نہ اس کی نقیض موجود ہے۔ اور قیاسِ استثنائی وہ قیاس ہے کہ خود نتیجہ یا نقیضِ نتیجہ قیاس میں بعینہ موجود ہو جیسے ''اِنْ کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ لٰکِنَّ الشَّمْسَ طَالِعَةٌ'' نتیجہ ''فَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ'' یہ قیاس ہے اس کا نتیجہ یعنی ''فَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ'' بعینہ قیاس کے مقدمات میں موجود ہے، یا جیسے ''اِنْ کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ لٰکِنَّ النَّهَارَ لَیْسَ بِمَوْجُوْدٍ'' یہ قیاس ہے اس کا نتیجہ ''فَالشَّمْسُ لَیْسَتْ بِطَالِعَةٍ'' بعینہ قیاس کے مقدمات میں موجود نہیں لیکن اس کی نقیض یعنی ''الشَّمْسُ طَالِعَةٌ'' موجود ہے۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ حُسْنُ التَّعْلِیْلِ وَهُوَ اَنْ یُدَّعٰی لِوَصْفٍ عِلَّةٌ مُنَاسِبَةٌ لَهٗ بِاعْتِبَارٍ لَطِیْفٍ بِاَنْ یُنْظَرَ نَظْرًا یَشْتَمِلُ عَلٰی لُطْفٍ وَدِقَّةٍ غَیْرِ حَقِیْقِیٍّ اَیْ لَا یَکُوْنُ مَا اُعْتُبِرَ عِلَّةً لِهٰذَا الْوَصْفِ عِلَّةً فِی الْوَاقِعِ کَمَا اِذَا قُلْتَ قَتَلَ فُلَانٌ اَعَادِیَهٗ لِدَفْعِ ضَرَرِهِمْ فَاِنَّهٗ لَیْسَ فِیْ شَیْءٍ مِنْ حُسْنِ التَّعْلِیْلِ (۲) وَمَا قِیْلَ مِنْ اَنَّ هٰذَا الْوَصْفَ اَعْنِیْ غَیْرَ حَقِیْقِیٍّ لَیْسَ بِمُفِیْدٍ هٰهُنَا لِاَنَّ الْاِعْتِبَارَ لَا یَکُوْنُ اِلَّا غَیْرَ حَقِیْقِیٍّ فَغَلَطٌ وَمَنْشَاُهٗ مَا سَمِعَ اَنَّ اَرْبَابَ الْمَعْقُوْلِ یُطْلِقُوْنَ الْاِعْتِبَارِیَّ عَلٰی مُقَابِلِ الْحَقِیْقِیِّ وَلَوْ کَانَ الْاَمْرُ کَمَا تَوَهَّمَ لَوَجَبَ اَنْ یَکُوْنَ جَمِیْعُ اِعْتِبَارَاتِ الْعَقْلِ غَیْرَ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ (۳) وَهُوَ اَرْبَعَةُ اَضْرُبٍ لِاَنَّ الصِّفَةَ الَّتِیْ ادُّعِیَ لَهَا عِلَّةٌ مُنَاسِبَةٌ اِمَّا ثَابِتَةٌ قُصِدَ بَیَانُ عِلَّتِهَا اَوْ غَیْرُ ثَابِتَةٍ اُرِیْدَ اِثْبَاتُهَا وَالْاُوْلٰی اِمَّا اَنْ لَا یَظْهَرَ لَهَا فِی الْعَادَةِ عِلَّةٌ وَاِنْ کَانَتْ لَا تَخْلُوْ فِی الْوَاقِعِ عَنْ عِلَّةٍ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: لَمْ یَحْکِ اَیْ لَمْ یُشَابِهْ نَائِلَکَ اَیْ عَطَاکَ السَّحَابُ وَاِنَّمَا:: حُمَّتْ بِهٖ اَیْ صَارَتْ مَحْمُوْمَةً بِسَبَبِ نَائِلِکَ وَتَفَوُّقِهٖ عَلَیْهَا فَصَبِیْبُهَا الرُّحَضَاءُ اَیْ فَالْمَصْبُوْبُ عَرَقُ الْحُمّٰی فَنُزُوْلُ الْمَطَرِ مِنَ السَّحَابِ صِفَةٌ ثَابِتَةٌ لَا یَظْهَرُ لَهَا فِی الْعَادَةِ عِلَّةٌ وَقَدْ عَلَّلَهٗ بِاَنَّهٗ عَرَقُ حُمَّاهَا الْحَادِثَةِ بِسَبَبِ عَطَاءِ الْمَمْدُوْحِ (۴) اَوْ یَظْهَرُ لَهَا اَیْ لِتِلْکَ الصِّفَةِ عِلَّةٌ غَیْرُ الْعِلَّةِ الْمَذْکُوْرَةِ لِتَکُوْنَ الْمَذْکُوْرَةُ غَیْرَ حَقِیْقِیَّةٍ فَتَکُوْنُ مِنْ حُسْنِ التَّعْلِیْلِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: مَا بِهٖ قَتْلُ اَعَادِیْهِ وَلٰکِنْ:: یَتَّقِیْ اِخْلَافَ مَا تَرْجُو الذِّئَابُ. فَاِنَّ قَتْلَ الْاَعْدَاءِ فِی الْعَادَةِ لِدَفْعِ مَضَرَّتِهِمْ وَصَفْوِ الْمَمْلَکَةِ عَنْ مُنَازَعَتِهِمْ لَا لِمَا ذَکَرَهٗ مِنْ اَنَّ طَبِیْعَةَ الْکَرَمِ قَدْ غَلَبَتْ عَلَیْهِ وَمَحَبَّتَهٗ صِدْقَ رَجَاءِ الرَّاجِیْنَ بَعَثَتْهُ عَلٰی قَتْلِ اَعَادِیْهِ لِمَا عَلِمَ مِنْ اَنَّهٗ اِذَا تَوَجَّهَ اِلَی الْحَرْبِ صَارَتِ الذِّئَابُ تَرْجُوْ اِتِّسَاعَ الرِّزْقِ عَلَیْهَا بِلُحُوْمِ مَنْ یُقْتَلُ مِنَ الْاَعَادِیْ وَهٰذَا مَعَ اَنَّهٗ وَصْفٌ بِکَمَالِ الْجُوْدِ وَصْفٌ بِکَمَالِ الشَّجَاعَةِ حَتّٰی ظَهَرَتْ لِلْحَیْوَانَاتِ الْعُجْمِ۔

ترجمه:۔ اور ان میں سے یعنی محسّنات معنوی میں سے حسن التعلیل ہے اور وہ یہ کہ دعویٰ کیا جائے کسی وصف کے لیے کسی ایسی علت کا اس کے ساتھ مناسب ہو لطیف اعتبار کے ساتھ اس طرح کا اعتبار کیا جائے کہ وہ مشتمل ہو وہ باریکی اور دقت پر اس حال میں کہ وہ

غیر حقیقی ہو یعنی نہ ہو وہ جس کا اعتبار کیا ہے بطور علت، اس وصفت کے لیے علت واقع میں جیسے تو کہے "قَتَلَ فُلَانٌ اَعَادِیَهٗ لِدَفْعِ ضَرَرِهِمْ" کہ نہیں ہے اس میں کچھ بھی حسن تعلیل، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ یہ وصف یعنی غیر حقیقی ہونا مفید نہیں ہے یہاں، کیونکہ اعتبار تو نہیں ہوتا ہے مگر غیر حقیقی، تو یہ غلط ہے، اور اس کا منشاء وہ ہے جو سنا گیا ہے ارباب معقول سے کہ وہ اطلاق کرتے ہیں اعتباری کا حقیقی کے مقابل پر، اور اگر ہوتا معاملہ اس طرح جیسا کہ انہوں نے وہم کیا ہے تو ضروری تھا کہ ہو تمام اعتبارات عقل غیر مطابق واقع کا۔ اور اس کی چار قسمیں ہیں کیونکہ وہ صفت جس کے لیے دعویٰ کیا ہے علت مناسبہ کا یا تو ثابت ہوگی مقصود ہوگا اس کی علت کا بیان، یا ثابت نہ ہوگی ارادہ کیا گیا ہوگا اس کے اثبات کا، اور پہلی صورت میں یا تو ظاہر نہ ہوگی اس کے لیے علت عادت میں اگرچہ خالی نہیں ہوسکتی ہے علت سے جیسے شعر "لَمْ یَحْکِ" یعنی مشابہت اختیار نہ کی "نَائِلَکَ" یعنی تیری عطاء کی "اَلسَّحَابُ وَاِنَّمَا: حُمَّتْ بِهٖ" یعنی ہوگیا بخار زدہ تیری عطا یا اور اس کے اس پر تفوق کی وجہ سے، پس اس کی بارش پسینہ ہے یعنی اس سے ٹپکا ہوا پانی پسینہ ہے بخار کا، پس بارش کا اترنا بادل سے صفت ثابتہ ہے جو ظاہر نہیں ہوتا ہے اس کی کوئی علت عادت میں اور شاعر نے علت بیان کی اس کی کہ وہ پسینہ ہے اس کے بخار کا جو پیدا ہوا ہے ممدوح کی عطاء کی وجہ سے۔ اور یا ظاہر ہوگی اس کی یعنی اس صفت کی علت، علت مذکورہ کے سوا تاکہ ہو علت مذکورہ غیر حقیقی پس ہوگا حسن تعلیل، جیسے شعر "مَابِهٖ قَتْلُ اَعَادِیْهِ وَلٰکِنْ: یَتَّقِیْ اِخْلَافَ مَاتَرْجُوا الذِّئَابُ" کیونکہ دشمنوں کو قتل کرنا عادۃً ان کے ضرر کو دفع کرنے اور مملکت کو ان کی منازعت سے خالی کرنے کے لیے ہوتا ہے نہ اس وجہ سے جس کو شاعر نے ذکر کیا ہے کہ طبیعت کرم غالب ہوگئی ہے اس پر، اور امیدواروں کی امید کی برآری نے اس کو ابھار دیا ہے دشمنوں کو قتل کرنے پر بوجہ معلوم ہونے کہ وہ جب متوجہ ہوتا ہے لڑائی کی طرف تو بھیڑیے اپنے اوپر وسعت رزق کی امید لگاتے ہیں ان کے گوشت سے جن کو قتل کیا جاتا ہے دشمنوں میں سے، اور یہ باوجود کہ وصف ہے کمال سخاوت کا، تو یہ وصف ہے کمال شجاعت کا بھی یہاں تک کہ ظاہر ہوگئی بے زبان حیوانوں پر بھی۔

تشریح:۔ (۱) محسنات معنویہ کی بیسویں قسم حسن التعلیل ہے، حسن التعلیل یہ ہے کہ کسی وصف کے لیے اعتبار لطیف سے کسی ایسی مناسب علت کا دعویٰ کیا جائے جو علت غیر حقیقی ہو۔ اعتبار لطیف کا مطلب یہ ہے کہ ایسی باریک بینی سے علت کا انتخاب کیا جائے جس میں باریکی اور دقت ہو۔ اور غیر حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ جس امر کو اس وصف کے لیے علت قرار دیا ہے وہ واقع میں اس کی علت نہ ہو، لہٰذا اگر وہ واقع میں بھی اس وصف کی علت ہو تو حسن تعلیل نہ ہوگا مثلاً جب کہا جائے "قَتَلَ فُلَانٌ اَعَادِیَهٗ لِدَفْعِ ضَرَرِهِمْ" (فلاں نے اپنے دشمنوں کا قتل کردیا ان کے ضرر کو دفع کرنے کے لیے) جس میں دشمنوں کو قتل کرنے کی علت ان کے ضرر کو دفع کرنا قرار دیا ہے جو واقع میں بھی دشمنوں کو قتل کرنے کی علت ہے، لہٰذا یہ حسن تعلیل نہیں کیونکہ حسن تعلیل میں جس کو علت قرار دیا جاتا ہے وہ واقع میں علت نہیں ہوتی ہے۔

(۲) بعض حضرات نے اعتراض کیا ہے کہ تعریف میں "غَیْرِ حَقِیْقِیٍّ" قید لگانا زائد اور غیر مفید ہے کیونکہ اس سے پہلے لفظ

"بِـاعْتِبَـارٍ لَـطِيْفٍ" ذکر ہے جس کا معنی ہے وہ چیز جس کا خارجی وجود نہ ہو یہ مقابل ہے حقیقی کا جس کے لیے خارجی وجود ہوتا ہے لہذا "بِاعْتِبَارٍ لَطِيْفٍ" ایسا لفظ ہے جو "غَيْرِ حَقِيْقِيٍّ" قید سے مستغنی کر دیتا ہے کیونکہ اعتباری غیر حقیقی ہی ہوتا ہے؟ شارح فرماتے ہیں یہ اعتراض غلط ہے کیونکہ اعتبار یہاں لحاظ اور باریک بینی سے انتخاب کرنے کے معنی میں ہے، اعتبار کا وہ معنی مراد نہیں جو معنی فلاسفہ بیان کرتے ہیں کہ اعتباری بمقابلہ حقیقی ہے یعنی اعتباری وہ ہے جس کا خارجی وجود نہ ہو اور حقیقی وہ ہے جس کا خارجی وجود ہو، اگر اعتباری کا یہی معنی کیا جائے کہ جس کا خارجی وجود نہ ہو تو لازم آتا ہے کہ وہ تمام امور جن کا لحاظ عقل کرتی ہے وہ واقع کے مطابق نہ ہوں بلکہ وہمی ہوں، حالانکہ لازم (امور عقلیہ کا وہمی ہونا) باطل ہے تو ملزوم (اعتبار بمعنی جس کا خارجی وجود نہ ہو) بھی باطل ہوگا۔

(۳) پھر حسن تعلیل کی چار قسمیں ہیں۔ یاد رہے کہ حسن تعلیل کی یہ تقسیم وصف کے اعتبار سے ہے علت کے اعتبار سے نہیں ہے کیونکہ علت تو تمام اقسام میں واقع کے مطابق نہیں ہوتی ہے۔ حسن تعلیل کی چار قسموں کا بیان یہ ہے کہ وہ وصف جس کے لیے علت مناسبہ کا دعویٰ کیا گیا ہے یا خود ثابت ہوگا یہاں مقصود اس کی علت کا بیان ہوگا۔ یا ثابت نہ ہوگا اور یہاں اس کی علت لانے سے خود اس وصف کا اثبات مقصود ہوگا۔ اور اول یعنی وصف ثابت کے لیے یا تو علت (جو غیر ہو اس علت کا جس کے بیان کا ارادہ کیا گیا ہو) عرف اور عادت میں ظاہر نہ ہوگی اگرچہ واقع میں علت سے خالی نہیں ہوتا ہے کیونکہ کوئی بھی حکم علت سے خالی نہیں ہوتا ہے جیسے متنبی کا شعر ہے "لَـمْ يَـحْكِ نَـائِـلَـكَ الـسَّـحَـابُ وَإِنَّـمَـا:: حُـمَّـتْ بِهِ فَصَبِيْبُهَا الرُّحْضَاءُ" (نہیں نقل کرتا ہے بادل تیری عطاء کا، سوا اس کے نہیں کہ اسے بخار ہو گیا تیری عطاء کی وجہ سے، پس اس کا ٹپکایا ہوا پانی پسینہ ہے بخار کا) جس میں "لَمْ يَحْكِ" کا معنی ہے تیری عطاء کی مشابہت اختیار نہیں کرتا ہے، اور "نَائِلَكَ" بمعنی تیری عطاء، اور "إِنَّمَا حُمَّتْ بِهِ" کا معنی یہ ہے کہ بادل سے ٹپکا ہوا پانی بادل کو بخار کی وجہ سے آیا ہوا پسینہ ہے۔ پس شعر میں بادل سے بارش کا نزول ایسی ثابت اور واقع صفت ہے جس کے لیے عرف وعادت میں علت ظاہر نہیں ہے، اگرچہ واقع میں علت سے خالی نہیں ہے۔ شاعر نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ ممدوح کی عطایا کی وجہ سے بادل شرمندہ ہو کر بخار میں مبتلا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کا پسینہ نکل آتا ہے جو بارش کی شکل میں برستا ہے، اور یہ ایسی علت ہے جو واقعی نہیں ہے بلکہ شاعر نے اس کا لحاظ اور اعتبار کیا ہے۔

(۵) اور یا وصف ثابت کی مذکورہ علت کے علاوہ واقعی علت عرف وعادت میں ظاہر ہوگی اور متکلم اس واقعی علت کے بجائے غیر واقعی علت کو ذکر کرتا ہے تاکہ متکلم کی ذکر کی ہوئی علت غیر حقیقی ہو، اور کلام حسن تعلیل میں سے شمار ہو جیسے متنبی کا شعر ہے "مَـا بِـهِ قَتْلُ أَعَادِيْهِ وَلٰكِنْ:: يَتَّقِيْ إِخْلَافَ مَا تَرْجُوْ الذِّئَابُ" (نہیں ہے اسے کوئی غرض اپنے دشمنوں کو قتل کرنے سے، لیکن وہ بچتا ہے اس امر کے خلاف کرنے سے جس کی امید کرتے ہیں بھیڑیئے) جس میں وصف قتل اعداء ہے جو کہ ثابت ہے یعنی عقل یہ کہتی ہے کہ دشمنوں کو قتل کرنا چاہیے اور اس کی علت واقعی عرف وعادت میں معلوم ہے کہ ان کے ضرر کو دفع کرنا اور مملکت کو ان کے جھگڑوں سے پاک کرنا ہے وہ علت نہیں ہے جس کو شاعر نے ذکر کیا ہے کہ ممدوح پر طبیعت کرم غالب آئی ہے اور بیابان کے بھیڑیئے جو آپ کی جانب سے رزق ملنے

کی امید لگائے بیٹھے ہیں ان کی اس امید کو ثابت کرنے کی محبت قتل اعداء کا سبب ہے کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ جب ممدوح جنگ کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے تو بھیڑیوں کو مقتول دشمنوں کے گوشت کی صورت میں وسعت رزق کی امید پیدا ہو جاتی ہے، متکلم نے برائے حسن تعلیل اس کو علت قرار دیا ہے۔ اور یہ وصف (اَخلافُ مَاتَرجُو الذِّیابُ) جیسا کہ ممدوح کی کمال سخاوت کا وصف ہے اسی طرح بیان کی کمال شجاعت کا وصف بھی ہے کیونکہ اپنے کمال کی وجہ سے یہ وصف گونگے حیوانات پر بھی ظاہر ہو گیا ہے۔

(١) وَالثَّانِيَةُ اَیْ اَلصِّفَةُ الْغَیْرُ الثَّابِتَةُ الَّتِیْ اُرِیْدَ اِثْبَاتُهَا اِمَّا مُمْكِنَةٌ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: یَا وَاشِیًا حَسُنَتْ فِیْنَا اِسَاءَتُهٗ: نَجّٰی حِذَارُكَ اَیْ حِذَارِیْ اِیَّاكَ اِنْسَانِیْ اَیْ اِنْسَانَ عَیْنِیْ مِنَ الْغَرَقِ: فَاِنَّ اِسْتِحْسَانَ اِسَاءَةِ الْوَاشِیْ مُمْكِنٌ لٰكِنْ لَمَّا خَالَفَ الشَّاعِرُ النَّاسَ فِیْهِ اِذْ لَا یَسْتَحْسِنُهُ النَّاسُ عَقَّبَهٗ اَیْ عَقَّبَ الشَّاعِرُ اِسْتِحْسَانَ اِسَاءَةِ الْوَاشِیْ بِاَنَّ حِذَارَهٗ مِنْهُ اَیْ مِنَ الْوَاشِیْ نَجّٰی اِنْسَانَهٗ مِنَ الْغَرَقِ فِی الدُّمُوْعِ حَیْثُ تَرَكَ الْبُكَاءَ خَوْفًا مِنْهُ (٢) اَوْ غَیْرُ مُمْكِنَةٍ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: لَوْ لَمْ تَكُنْ نِیَّةُ الْجَوْزَاءِ خِدْمَتَهٗ: لَمَا رَاَیْتَ عَلَیْهَا عِقْدَ مُنْتَطِقٍ مِنْ اِنْتَطَقَ اَیْ شَدَّ النِّطَاقَ وَحَوْلَ الْجَوْزَاءِ كَوَاكِبُ یُقَالُ لَهَا نِطَاقُ الْجَوْزَاءِ فَنِیَّةُ الْجَوْزَاءِ خِدْمَةُ الْمَمْدُوْحِ صِفَةٌ غَیْرُ مُمْكِنَةٍ قُصِدَ اِثْبَاتُهَا كَذَا فِی الْاِیْضَاحِ (٣) وَفِیْهِ بَحْثٌ لِاَنَّ مَفْهُوْمَ هٰذَا الْكَلَامِ هُوَ اَنَّ نِیَّةَ الْجَوْزَاءِ خِدْمَةَ الْمَمْدُوْحِ عِلَّةٌ لِرُؤْیَةِ عِقْدِ النِّطَاقِ عَلَیْهَا اَعْنِیْ لِرُؤْیَةِ حَالَةٍ شَبِیْهَةٍ بِاِنْتِطَاقِ الْمُنْتَطِقِ كَمَا یُقَالُ لَوْ لَمْ تَجِئْنِیْ لَمْ اُكْرِمْكَ بِمَعْنٰی عِلَّةُ الْاِكْرَامِ هِیَ الْمَجِیْءُ وَهٰذِهٖ صِفَةٌ ثَابِتَةٌ قُصِدَ تَعْلِیْلُهَا بِنِیَّةِ خِدْمَةِ الْمَمْدُوْحِ فَیَكُوْنُ مِنَ الضَّرْبِ الْاَوَّلِ (٤) وَمَا قِیْلَ اِنَّهٗ اَرَادَ اَنَّ الْاِنْتِطَاقَ صِفَةٌ مُمْتَنِعَةُ الثُّبُوْتِ لِلْجَوْزَاءِ وَقَدْ اَثْبَتَهَا الشَّاعِرُ وَعَلَّلَهَا بِنِیَّةِ خِدْمَةِ الْمَمْدُوْحِ فَهُوَ مَعَ اَنَّهٗ مُخَالِفٌ لِصَرِیْحِ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ فِی الْاِیْضَاحِ لَیْسَ بِشَیْءٍ لِاَنَّ حَدِیْثَ اِنْتِطَاقِ الْجَوْزَاءِ اَعْنِیْ اَلْحَالَةَ الشَّبِیْهَةَ بِذٰلِكَ ثَابِتٌ بَلْ مَحْسُوْسٌ (٥) وَالْاَقْرَبُ اَنْ یُجْعَلَ لَوْ هٰهُنَا مِثْلَهَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی لَوْ كَانَ فِیْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا اَعْنِی الْاِسْتِدْلَالَ بِاِنْتِفَاءِ الثَّانِیْ عَلٰی اِنْتِفَاءِ الْاَوَّلِ فَیَكُوْنُ الْاِنْتِطَاقُ عِلَّةً لِكَوْنِ نِیَّةِ الْجَوْزَاءِ خِدْمَةَ الْمَمْدُوْحِ اَیْ دَلِیْلًا عَلَیْهِ وَعِلَّةً لِلْعِلْمِ بِهٖ مَعَ اَنَّهٗ وَصْفٌ غَیْرُ مُمْكِنٍ۔

ترجمه:۔ اور ثانی یعنی وہ صفت غیر ثابت جس کے اثبات کا ارادہ کیا گیا ہو یا تو ممکن ہوگی جیسے شعر "یَا وَاشِیًا حَسُنَتْ فِیْنَا اِسَاءَتُهٗ: نَجّٰی حِذَارُكَ" یعنی تجھ سے میرے ڈرنے نے "اِنْسَانِیْ" یعنی میری آنکھ کی پتلی "مِنَ الْغَرَقِ" کیونکہ اچھا ہونا چغلخور کی برائی کا ممکن ہے لیکن جب مخالفت کی شاعر نے لوگوں کی اس میں کیونکہ لوگ اس کو اچھا نہیں سمجھتے تو اس کے پیچھے لایا یعنی شاعر نے چغلخور کی برائی کے استحسان کے بعد لایا کہ اس کے اس سے ڈرنے نے یعنی چغلخور سے، نجات دی اس کی پتلیوں کو غرق ہونے آنسوؤں میں کیونکہ اس نے ترک کر دیا رونا اس کے ڈر سے۔ یا غیر ممکن ہوگی جیسے شعر "لَوْ لَمْ تَكُنْ نِیَّةُ الْجَوْزَاءِ خِدْمَتَهٗ: لَمَا رَاَیْتَ عَلَیْهَا عِقْدَ مُنْتَطِقٍ" ماخوذ ہے "اِنْتَطَقَ" سے بمعنی پٹکا باندھنا، اور جوزاء کے اردگرد کچھ ستارے ہیں کہا جاتا ہے ان

کونطاق الجوزاء، پس جوزاء کا خدمتِ ممدوح کی نیت کرنا صفتِ غیر ممکنہ ہے قصد کیا گیا ہے اس کے اثبات کا، اسی طرح الیضاح میں ہے، اور اس میں بحث ہے کیونکہ مفہوم اس کلام کا یہ ہے کہ جوزاء کا خدمتِ ممدوح کی نیت کرنا علت ہے اس پر عقدِ نطاق کی رویت کی یعنی اس حالت کی رویت جو پٹکا باندھنے کی حالت کے مشابہ ہے جیسے کہا جاتا ہے "لَوْلَمْ تَجِئْنِيْ لَمْ اُکْرِمْکَ" یعنی اکرام کی علت مجیت ہے اور یہ صفت ثابت ہے قصد کیا گیا ہے اس کی تعلیل کا نیتِ خدمتِ ممدوح کے ساتھ پس ہوگا شعر قسمِ اول سے، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ اس نے ارادہ کیا ہے کہ انطاق صفت ممتنعۃ الثبوت ہے جوزاء کے لیے اور ثابت کیا ہے شاعر نے، اور اس کی تعلیل ذکر کی ممدوح کی خدمت کی نیت، پس یہ باوجود اس کے کہ مخالف ہے مصنفؒ کے الیضاح میں صریح کلام کا کچھ بھی نہیں ہے، کیونکہ انطاق جوازء کی بات یعنی وہ حالت جو مشابہ ہو اس کی ثابت ہے بلکہ محسوس ہے، اور اقرب یہ ہے کہ قرار دیا جائے یہاں "لَوْ" کو جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "لَوْ کَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" میں یعنی استدلال انتفاء ثانی کے ساتھ انتفاء اول پر پس ہوگا انتطاق علت جوازء کے خدمتِ ممدوح کی نیت کے لیے یعنی دلیل اس پر اور علت اس کے علم کے لیے باوجود اس کے کہ یہ وصف غیر ممکن ہے۔

تشریح:۔ (۱) اور دوسری قسم یعنی وہ صفت جو ثابت نہ ہو متکلم اس کی علت کو ذکر کرنے سے اس کا اثبات چاہ رہا ہو۔ اس طرح کی صفت دو قسم پر ہے یا تو ممکن ہوگی (یہ حسن تعلیل کی تیسری قسم ہے) جیسے مسلم بن الولید کا شعر ہے "يَا وَاشِيًا حَسُنَتْ فِيْنَا اِسَائَتُهُ: نَجّٰى حِذَارُکَ اِنْسَانِيْ مِنَ الْغَرَقِ" (اے وہ چغلخور کہ اچھا ہو گیا ہمارے لیے اس کا برا عمل، نجات دے دی میرا تجھ سے ڈرنے نے میری آنکھ کی پتلی کو غرق ہونے سے) جس میں "حِذَارُکَ" از قبیل اضافۃ المصدر الی المفعول ہے اصل میں ہے "نَجّٰى حِذَارِیْ اِيَّاکَ" یعنی نجات دی تجھ سے میرے ڈرنے نے۔ "اِنْسَان" بمعنی آنکھ کی پتلی۔ مذکورہ شعر میں وصف چغلخور کے کام (چغلخوری) کا مستحسن ہونا ہے جو کہ غیر ثابت ہے کیونکہ عرف اور عقل اس کو قبول نہیں کرتے ہیں اور یہ وصف ممکن الوقوع ہے کیونکہ چغلخور کے کام (چغلخوری) کا مستحسن ہونا محال نہیں ہے ممکن ہے، مگر عادۃً واقع نہیں ہے، لیکن جب شاعر نے اس میں لوگوں کی مخالفت کی کیونکہ چغلخور کی چغلی کو لوگ مستحسن نہیں سمجھتے ہیں اس لیے شاعر نے چغلخور کی چغلی کو مستحسن قرار دینے کے بعد اس کے استحسان کی علت کو ذکر کیا کہ یہ مستحسن اس لیے ہے کہ چغلخور سے میرے ڈرنے نے نجات دی ہے میری آنکھوں کی پتلیوں کو آنسو میں غرق ہونے سے کیونکہ چغلخور سے ڈرنے کی وجہ سے میں نے رونا ہی ترک کر دیا جس کا مجھے یہ فائدہ پہنچا کہ میری آنکھوں کی پتلیاں آنسوؤں میں غرق ہونے سے محفوظ ہو گئیں، یوں چغلخور کی چغلی میرے حق میں مستحسن ثابت ہوگئی۔

(۲) یہ عبارت معطوف ہے ماقبل میں ماتنؒ کے قول "اِمَّا مُمْکِنَةٌ" پر یعنی حسن تعلیل کی چوتھی قسم یہ ہے کہ صفت غیر ثابتہ ممکن نہ ہو البتہ اس کے مناسب علت ذکر کی گئی ہو، خود اس صفت کے اثبات کے قصد سے جیسے ماتنؒ کا شعر ہے "لَوْ لَمْ تَکُنْ نِيَّةُ الْجَوْزَاءِ خِدْمَتَهُ: لَمَا رَأَيْتَ عَلَيْهَا عِقْدَ مُنْتَطِقٍ" (اگر نہ ہوتی جوزاء ستاروں کی نیت ممدوح کی خدمت کرنا تو نہ دیکھتا تو ان پر کمر بندی گرہوں کو)۔ جس میں "مُنْتَطِق" ماخوذ ہے "اِنْتَطَقَ" سے بمعنی اس نے کمر بند باندھ لیا۔ اور جوازء چند ستارے ہیں دو لڑکوں کی شکل

ہیں جن کی کمر کا چند ستاروں نے کمر بند کی شکل میں احاطہ کیا ہوا ہے اس کمر بند کی شکل کو نطاق جوزاء کہتے ہیں۔ پس مذکورہ شعر میں جوزاء کا ممدوح کی خدمت کی نیت کرنا ایسی صفت ہے جو ممکن نہیں ہے کیونکہ خدمت کی نیت کا صدور عاقل سے ہو سکتا ہے جوزاء ستارے ذی عقل نہیں، شاعر نے اس صفت کے مناسب علت یہ ذکر کی ہے کہ اگر جوزاء ستارے ممدوح کی خدمت کی نیت نہ کرتے تو آپ اس کی کمر پر کمر بند کی گرہیں نہ دیکھتے، کمر بند باندھنا علت ہے کہ وہ ممدوح کی خدمت کرنا چاہتے ہیں، شاعر نے مذکورہ علت کو ذکر کرنے سے خود اس صفت کے اثبات کا قصد کیا ہے، یہی تفصیل ماتن کی الایضاح نامی کتاب میں بھی ہے۔

(۳) شارحؒ فرماتے ہیں کہ ایضاح کی مذکورہ بالا تفصیل قابل اعتراض ہے کیونکہ جملہ شرطیہ میں فعل شرط علت اور جواب شرط معلول ہوتا ہے مثلاً ''لَوْ لَمْ تَجِئْنِیْ لَمْ اُکْرِمْکَ'' (اگر تو نہ آتا تو میں تیرا اکرام نہ کرتا) سے مفہوم ہوتا ہے کہ میرا اکرام کرنا تیرے آنے کی وجہ سے ہے یعنی تیرا آنا علت اور میرا اکرام کرنا معلول ہے، اسی طرح مذکورہ شعر میں جوزاء کا ممدوح کی خدمت کی نیت کرنا علت ہے اس پر عقدِ نطاق کی رؤیت کی یعنی اس ہیئت کی رؤیت کی جو منطق کے انتطاق کے مشابہ ہے، اور عقدِ نطاق کی رؤیت صفت ثابتہ ہے اور خدمتِ ممدوح کی نیت سے اس کی تعلیل کا قصد کیا گیا ہے یعنی خدمتِ ممدوح کی نیت کو اس کے لیے علت قرار دیا ہے، اور جوزاء کا ممدوح کی خدمت کرنے کی نیت ایسی علت ہے جو مذکورہ صفت کو ثابت کر رہی ہے، پس مذکورہ قاعدہ کی رُو سے وہ وصف جس کے اثبات کا قصد کیا گیا ہے وہ جوزاء کا ممدوح کی خدمت کرنے کی نیت نہیں ہے، بلکہ وہ عقدِ نطاق کی رؤیت ہے جوزاء پر۔ ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت میں یہ شعر حسن تعلیل کی قسم اول کی مثال ہے نہ کہ قسم رابع کی۔

(٤) بعض حضرات نے مصنفؒ کے کلام کی ایسی توجیہ بیان کی ہے جو مذکورہ بالا قاعدۂ شرط کے موافق ہے، وہ کہتے ہیں کہ جوابِ شرط انتطاق جوزاء (جوزاء ستارے کا کمر باندھنا) ہے جو ایسا وصف ہے جس کا ثبوت ممتنع ہے، شاعر نے اس کی علت ممدوح کی خدمت کی نیت بتائی ہے جس سے مذکورہ صفت کو ثابت کیا ہے پس فعل شرط علت ہے اور اس کا جواب معلول ہے۔ اور وصف غیر ثابت نیۃ الجوزاء نہیں ہے بلکہ انتطاق جوزاء ہے۔ شارحؒ نے ان حضرات کی مذکورہ توجیہ کو دو وجوہ سے رد کیا ہے، ایک یہ کہ یہ توجیہ مصنفؒ کا ایضاح میں ذکر کردہ کلام کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے نیۃ الجوزاء خدمۃ الممدوح کو غیر ثابت وصف قرار دیا ہے اور علت انتطاق کی رؤیت ہے نہ کہ اس کا عکس۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ انتطاق جوازء یعنی وہ حالت جو انتطاق کے مشابہ ہے ایسا وصف ہے جو ثابت بلکہ محسوس ہے کیونکہ جوزاء کے اردگرد ہمیشہ کچھ ستارے کمر بند کی شکل میں پائے جاتے ہیں، لہذا یہ قسم رابع کی مثال نہیں ہے۔

(۵) شارحؒ فرماتے ہیں کہ اقرب الی الصواب یہ ہے کہ مذکورہ شعر میں لفظ ''لَوْ'' کو باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿لَوْ کَانَ فِیْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورۂ انبیاء:۲۲] (اگر آسمان اور زمین میں اللہ کے سوا دوسرے خدا ہوتے تو دونوں درہم برہم ہو جاتے) میں موجود ''لَوْ'' کے قبیل سے قرار دیا جائے۔ شارحؒ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ شرطیہ جملے دو اصطلاحوں میں استعمال ہوتے ہیں ایک اہل لغت وادب کی اصطلاح ہے، جس میں فعل شرط علت اور جزاء معلوم ہوتی ہے، دوسری اہل منطق کی اصطلاح ہے جس میں فعل

شرط معلول اور جزاء علت ہوتی ہے۔ مذکورہ شعر کا اگر پہلی اصطلاح کے مطابق معنی کیا جائے تو وصف ثابت عقد نطاق کی جوزاء پر رؤیت ہے جو شرط کی جزاء ہے جس کی علت نیۃ الجوزاء خدمۃ الممدوح ہے جو کہ فعل شرط ہے اس صورت میں یہ حسن تعلیل کی قسم اول کی مثال ہے جو یہاں ہماری بحث سے خارج ہے، لیکن اگر دوسری اصطلاح کے مطابق معنی کیا جائے تو وصف ثابت نیۃ الجوزاء خدمۃ الممدوح ہوگا جو کہ فعل شرط ہے اور اس کی علت عقد نطاق کی جوزاء پر رؤیت ہے جو کہ جواب شرط ہے اور اس صورت میں یہ حسن تعلیل کی چوتھی قسم کی مثال ہے، اور الیضاح میں مصنفؒ کے کلام کے موافق ہے۔ دوسری اصطلاح کی وضاحت اس طرح ہے کہ مناطقہ ''لَوْ'' سے اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ انتفاء شرط بوجہ انتفاء جزاء کے ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ''لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا'' میں استدلال کیا گیا ہے کہ انتفاء تعدد آلہہ بوجہ انتفاء فساد ہے یعنی چونکہ زمین وآسمان میں فساد نہیں پایا جارہا ہے اس لیے تعدد آلہہ ممتنع ہے۔ اور مذکورہ شعر میں بھی انتطاق جوزاء علت، سبب اور دلیل ہے اس بات پر کہ جوزاء کی نیت ممدوح کی خدمت کرنا ہے اور نیۃ الجوزاء خدمۃ الممدوح وصف غیر ثابت وغیر ممکن ہے اور اسے علت (جوزاء پر انتطاق کی رؤیت) کے ذریعہ ثابت کیا گیا ہے۔

(۱) وَأُلْحِقَ بِهِ أَيْ بِحُسْنِ التَّعْلِيلِ مَا بُنِيَ عَلَى الشَّكِّ وَلَمْ يُجْعَلْ مِنْهُ لِأَنَّ فِيهِ اِدِّعَاءً وَإِصْرَارًا وَالشَّكُّ يُنَافِيهِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ: كَأَنَّ السَّحَابَ الْغُرَّ ☆ جَمْعُ الْأَغَرِّ وَالْمُرَادُ الْمَاطِرَةُ الْغَزِيرَةُ الْمَاءِ غَيَّبْنَ تَحْتَهَا أَيْ تَحْتَ الرُّبَى حَبِيبًا فَمَا تَرْقَا الْأَصْلُ تَرْقَاءُ بِالْهَمْزَةِ فَخُفِّفَتْ أَيْ مَا تَسْكُنُ لَهُنَّ مَدَامِعُ. عَلَّلَ عَلَى سَبِيلِ الشَّكِّ نُزُولَ الْمَطَرِ مِنَ السَّحَابِ بِأَنَّهَا غَيَّبْنَ حَبِيبًا تَحْتَ تِلْكَ الرُّبَى فَهِيَ تَبْكِي عَلَيْهَا.

ترجمہ:۔ اور ملحق کردی گئی ہے اس کے ساتھ یعنی حسن تعلیل کے ساتھ وہ صورت جو مبنی ہو شک پر اور نہیں قرار دیا حسن تعلیل سے کیونکہ اس میں دعویٰ اور اصرار ہوتا ہے اور شک اس کے منافی ہے جیسے شعر ''كَأَنَّ السَّحَابَ الْغُرَّ'' جمع ہے ''اغر'' کی اور مراد برسنے اور کثیر پانی والا ہے ''غَيَّبْنَ تَحْتَهَا'' یعنی ٹیلوں کے نیچے ''حَبِيبًا فَمَا تَرْقَا'' اصل میں ''تَرْقَاء'' ہمزہ کے ساتھ ہے پھر اس میں تخفیف کی گئی یعنی نہیں رُکتا ہے ''لَهُنَّ مَدَامِعُ''۔ شاعر نے علت بیان کی ہے علی سبیل الشک بارش کا اترنا بادل سے کہ بادلوں نے غائب کردیا محبوب کو ان ٹیلوں کے نیچے، پس وہ رورہے ہیں اس پر۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ حسن تعلیل کی تعریف اور اقسام کی تفصیل سے فارغ ہوگئے، اب یہاں سے ایک ایسی صورت کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو حسن تعلیل تو نہیں البتہ اس کے ساتھ ملحق ہے، یہ وہ صورت ہے جس میں مدعا کی غیر واقعی علت کو شک کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے، چونکہ اس صورت میں بھی حسن تعلیل کی طرح غیر واقع علت کو ذکر کیا جاتا ہے بناء برآں ایک طرح سے حسن تعلیل کے ساتھ اس کی مناسبت ہے اس لیے اسے حسن تعلیل کے ساتھ ملحق قرار دیا ہے، مگر چونکہ حسن تعلیل میں وصف کے تحقق کا دعویٰ اور اصرار پایا جاتا ہے، اسی لیے تو اس کے مناسب علت کو ذکر کیا جاتا ہے، جبکہ ملحق بحسن تعلیل میں علت میں شک اور تردد ہوتا ہے جو ادعا اور اصرار کے منافی ہے، اس لیے یہ صورت حسن تعلیل سے خارج ہے۔

ملحق بحسن تعلیل کی مثال ابوتمام کا شعر ہے "كَاَنَّ السَّحَابَ الْغُرَّ غَيَّبْنَ تَحْتَهَا: حَبِيْبًا فَمَا تَرْقَا لَهُنَّ مَدَامِعُ " (گویا کہ کثیر بارش برسانے والے بادلوں نے غائب کردیا ہے ریت کے ٹیلوں کے نیچے محبوب کو، پس نہیں تھمتے ان کے آنسو) شاعر نے بادل سے بارش برسنے کی علت کو لفظ "كَاَنَّ" سے علی سبیل الشک یہ بیان کیا ہے کہ بادلوں نے محبوب کو ریت کے ٹیلوں کے نیچے دفن کردیا ہے جس پر اب رو رہے ہیں، اور بارش کے قطروں کی شکل میں ان کے آنسو برس رہے ہیں۔ چونکہ یہ علت واقعی نہیں ہے اور علی سبیل الشک ذکر کی گئی ہے اس لیے یہ ملحق بحسن تعلیل ہے۔

☆ شارحؒ فرماتے ہیں کہ "اَلْغُرّ" جمع ہے "اَغَر" کی بمعنی سفید پیشانی والا، یہاں ایسا سفید بادل مراد ہے جو کثرت سے پانی برساتا ہو۔ اور شاعر کا مذکورہ شعر سے پہلے ایک اور شعر ہے جس میں لفظ "الرُّبٰی" واقع ہے "تَحْتَهَا" کی ضمیر اسی "الرُّبٰی" کی طرف راجع ہے۔ میں "تَرْقَا" اصل میں "تَرْقَاءُ" ہے ہمزہ کے ساتھ، پھر تخفیفاً ہمزہ کو حذف کردیا۔ "فَمَا تَرْقَا" بمعنی منقطع اور خشک نہیں ہوتے ہیں۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلتَّفْرِیْعُ وَهُوَ اَنْ یُّثْبَتَ لِمُتَعَلِّقِ اَمْرٍ حُكْمٌ بَعْدَ اِثْبَاتِهٖ اَیْ اِثْبَاتِ ذَالِكَ الْحُكْمِ لِمُتَعَلِّقٍ لَهٗ اٰخَرَ عَلٰی وَجْهٍ یُّشْعِرُ بِالتَّفْرِیْعِ وَالتَّعْقِیْبِ اِحْتِرَازًا عَنْ نَحْوِ غُلَامُ زَیْدٍ رَاكِبٌ وَاَبُوْهُ رَاكِبٌ (۲) كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: اَحْلَامُكُمْ لِسِقَامِ الْجَهْلِ شَافِیَةٌ: كَمَا دِمَاءُكُمْ تَشْفِیْ مِنَ الْكَلَبِ هُوَ بِفَتْحِ اللَّامِ شِبْهُ جُنُوْنٍ یُحْدِثُ لِلْاِنْسَانِ مِنْ عَضِّ الْكَلْبِ وَلَا دَوَاءَ لَهٗ اَنْجَعُ مِنْ شُرْبِ دَمِ مَلِكٍ كَمَا قَالَ الْحَمَاسِیُّ شِعْرٌ: بُنَاةُ مَكَارِمٍ وَاُسَاةُ كَلْمٍ: دِمَاءُكُمْ مِنَ الْكَلَبِ شِفَاءٌ. فَفَرَّعَ عَلٰی وَصْفِهِمْ بِشِفَاءِ اَحْلَامِهِمْ مِنْ دَاءِ الْجَهْلِ وَصْفَهُمْ بِشِفَاءِ دِمَاءِهِمْ مِنْ دَاءِ الْكَلَبِ یَعْنِیْ اَنْتُمْ مُلُوْكٌ وَاَشْرَافٌ وَاَرْبَابُ الْعُقُوْلِ الرَّاجِحَةِ.

ترجمه: اور ان میں سے یعنی محسنات معنوی میں سے تفریع ہے اور وہ یہ کہ ثابت کیا جائے کسی امر کے متعلق کے لیے کوئی حکم بعد اس کے ثابت کرنے کے یعنی اس حکم کے ثابت کرنے کے دوسرے متعلق کے لیے اس طور پر کہ وہ مشعر تفریع اور تعقیب ہو، احتراز کیا "غُلَامُ زَیْدٍ رَاكِبٌ وَاَبُوْهُ رَاكِبٌ" جیسی ترکیب سے، جیسے شعر "اَحْلَامُكُمْ لِسِقَامِ الْجَهْلِ شَافِیَةٌ: كَمَا دِمَاءُكُمْ تَشْفِیْ مِنَ الْكَلَبِ" کلب فتحہ لام کے ساتھ ہے جنون کے مشابہ بیماری ہے جو پیدا ہوتی ہے باولے کتے کے کاٹنے سے جس کے لیے زیادہ کارگر دوا نہیں ہے بادشاہوں کے خون پینے سے، جیسا کہ کہا ہے حماسی شاعر نے شعر "بُنَاةُ مَكَارِمٍ وَاُسَاةُ كَلْمٍ: دِمَاءُكُمْ مِنَ الْكَلَبِ شِفَاءٌ" پس تفریع کی ہے ان کی عقلوں کا جہالت سے شافی ہونے پر، ان کا یہ وصف کہ ان کا خون کلب بیماری کے لیے شفاء ہے یعنی تم بادشاہ، اشراف اور اعلیٰ عقلوں والے ہو۔

تشریح: (۱) اور محسنات معنویہ کی اکیسویں قسم تفریع ہے، وہ یہ ہے کہ کسی شی کے متعلقات میں سے کسی متعلق کے لیے کوئی حکم ثابت کیا جائے پھر اسی حکم کو مذکورہ شی کے کسی دوسرے متعلق کے لیے ایسے طریقہ سے ثابت کیا جائے جو تعقیب اور تفریع پر دلالت کرتا ہو یعنی

ایسے ادات کے ذریعہ ثابت کیا جائے جو ادات تعقیب اور تبعیت پر دلالت کرتا ہو۔ " عَلَى وَجْهٍ يُشْعِرُ بِالتَّفْرِيعِ وَالتَّعْقِيبِ " سے احتراز کیا ہے "غُلَامُ زَيْدٍ رَاكِبٌ وَأَبُوهُ رَاكِبٌ" جیسی مثالوں سے کیونکہ اس میں اگر چہ زید کے دو متعلقات (غلام اور اب) کے لیے ایک حکم (رکوب) کو ثابت کیا ہے، مگر چونکہ اس سے تعقیب اور تفریع مفہوم نہیں ہو رہی ہے کیونکہ واؤ مطلق جمع کے لیے ہے، لہذا یہ تفریع نہیں ہے، اسی لیے تو کہا جاتا ہے کہ اگر "وَأَبُوهُ رَاكِبٌ" کے بجائے "فَأَبُوهُ رَاكِبٌ" کہتے تو یہ تفریع بن جاتی۔

(۲) تفریع کی مثال کمیت شاعر کا آل بیت رسول ﷺ کی مدح میں پڑھا ہوا شعر ہے، شعر "أَحْلَامُكُمْ لِسِقَامِ الْجَهْلِ شَافِيَةٌ: كَمَا دِمَاؤُكُمْ تَشْفِي مِنَ الْكَلَبِ " (تمہاری عقلیں جہالت کی بیماری کے لیے شفاء ہیں جیسا کہ تمہارا خون کلب بیماری سے شفاء دیتا ہے) جس میں لفظ "كَلَب" لام کے فتحہ کے ساتھ ایک بیماری کا نام ہے جو جنون کے مشابہ ہے اور انسان میں باؤلے کتے کے کاٹنے سے پیدا ہوتی ہے، پرانے زمانے میں لوگوں کا خیال تھا کہ اس بیماری کے لیے بادشاہوں کا خون پینے سے زیادہ مفید دوا نہیں ہے۔ شارحؒ نے پرانے زمانے کے لوگوں کے مذکورہ بالا خیال (کہ کلب بیماری کا علاج بادشاہوں کا خون ہے) کی تائید کے لیے حماسی شاعر کا شعر پیش کیا ہے، شعر "بُنَاةُ مَكَارِمٍ وَأُسَاةُ كَلْمٍ: دِمَاؤُكُمْ مِنَ الْكَلَبِ شِفَاءٌ " (تم بانی ہو اچھے اخلاق کے اور طبیب ہو زخموں کے تمہارا خون کلب بیماری سے شفاء ہے) جس کے دوسرے مصرعہ میں یہ بیان کیا ہے کہ مذکورہ بیماری کی دوا بادشاہوں کا خون ہے۔

متن میں مذکور شعر کی شارحؒ نے اس طرح وضاحت کی ہے کہ ممدوحین کے دو متعلقات ہیں، احلام اور دماء، اور دونوں کے لیے حکم شفاء کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ ان کی عقلوں کو جہالت کی بیماری کے لیے شفاء ہونے پر تفریع کی کہ ان کا خون داء الکلب کے لیے شفاء ہے۔ اور تفریع سے یہاں مراد یہ ہے کہ دماء کو احلام کے بعد ذکر کیا ہے۔ حاصل یہ کہ تمہارے خون کا داء الکلب کے لیے شفاء ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ تم بادشاہ اور اشراف ہو اور تمہاری عقلوں کا جہالت کے لیے شفاء ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ تم اعلیٰ عقول کے مالک ہو۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ تَاکِیْدُ الْمَدْحِ بِمَا يُشْبِهُ الذَّمَّ (۲) وَهُوَ ضَرْبَانِ اَفْضَلُهُمَا اَنْ يُسْتَثْنٰى مِنْ صِفَةِ ذَمٍّ مَنْفِيَّةٍ عَنِ الشَّيْءِ صِفَةُ مَدْحٍ لِذٰلِكَ الشَّيْءِ بِتَقْدِيْرِ دُخُوْلِهَا فِيْهَا اَیْ دُخُوْلِ صِفَةِ الْمَدْحِ فِیْ صِفَةِ الذَّمِّ كَقَوْلِهٖ شعر: وَلَاعَيْبَ فِيْهِمْ غَيْرَ اَنَّ سُيُوْفَهُمْ: بِهِنَّ فُلُوْلٌ جَمْعُ فَلٍّ وَهُوَ الْكَسْرُ فِیْ حَدِّ السَّيْفِ مِنْ قِرَاعِ الْكَتَائِبِ اَیْ مُضَارَبَةِ الْجُيُوْشِ اَیْ اِنْ كَانَ فُلُوْلُ السَّيْفِ عَيْبًا فَاَثْبَتَ شَيْئًا مِنْهُ اَیِ الْعَيْبَ عَلٰى تَقْدِيْرِ كَوْنِهٖ مِنْهُ اَیْ كَوْنُ فُلُوْلِ السَّيْفِ مِنَ الْعَيْبِ وَهُوَ اَیْ هٰذَا التَّقْدِيْرُ وَهُوَ كَوْنُ الْفُلُوْلِ مِنَ الْعَيْبِ مُحَالٌ لِاَنَّهٗ كِنَايَةٌ عَنْ كَمَالِ الشُّجَاعَةِ فَهُوَ اَیْ اِثْبَاتُ شَيْءٍ مِنَ الْعَيْبِ عَلٰى هٰذَا التَّقْدِيْرِ فِی الْمَعْنٰى تَعْلِيْقٌ بِالْمُحَالِ كَمَا يُقَالُ حَتّٰى يَبْيَضَّ الْقَارُ وَحَتّٰى يَلِجَ الْجَمَلُ فِیْ سَمِّ الْخِيَاطِ. (۳) وَالتَّاكِيْدُ فِيْهِ اَیْ فِیْ هٰذَا الضَّرْبِ مِنْ جِهَةِ اَنَّهٗ كَدَعْوَى الشَّيْءِ بِبَيِّنَةٍ لِاَنَّهٗ عَلَّقَ نَقِيْضَ الْمَطْلُوْبِ وَهُوَ اِثْبَاتُ شَيْءٍ مِنَ الْعَيْبِ بِالْمُحَالِ وَالْمُعَلَّقُ بِالْمُحَالِ مُحَالٌ فَعَدَمُ الْعَيْبِ مُتَحَقِّقٌ (٤) وَمِنْ جِهَةِ اَنَّ الْاَصْلَ فِیْ مُطْلَقِ الْاِسْتِثْنَاءِ هُوَ الْاِتِّصَالُ اَیْ كَوْنُ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ بِحَيْثُ يَدْخُلُ فِيْهِ الْمُسْتَثْنٰى عَلٰى تَقْدِيْرِ السُّكُوْتِ عَنْهُ وَذٰلِكَ لِمَا تَقَرَّرَ فِیْ مَوْضِعِهٖ مِنْ اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ الْمُنْقَطِعَ مَجَازٌ وَاِنْ كَانَ الْاَصْلُ فِی الْاِسْتِثْنَاءِ الْاِتِّصَالَ فَذِكْرُ اَدَاتِهٖ قَبْلَ ذِكْرِ مَا بَعْدَهَا يَعْنِی الْمُسْتَثْنٰى يُوْهِمُ اِخْرَاجَ شَيْءٍ وَهُوَ الْمُسْتَثْنٰى مِمَّا قَبْلَهَا اَیْ مِمَّا قَبْلَ الْاَدَاةِ وَهُوَ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ فَاِذَا وَلِيَهَا اَیِ الْاَدَاةَ صِفَةُ مَدْحٍ وَتَحَوَّلَ الْاِسْتِثْنَاءُ مِنَ الْاِتِّصَالِ اِلَى الْاِنْقِطَاعِ جَاءَ التَّاكِيْدُ لِمَا فِيْهِ مِنَ الْمَدْحِ وَالْاِشْعَارِ بِاَنَّهٗ لَمْ يَجِدْ صِفَةَ ذَمٍّ يَسْتَثْنِيْهَا فَاضْطُرَّ اِلَى اِسْتِثْنَاءِ صِفَةِ مَدْحٍ وَتَحْوِيْلِ الْاِسْتِثْنَاءِ اِلَى الْاِنْقِطَاعِ

توجمه: اور ان میں سے یعنی محسنات معنوی میں سے تاکید المدح بمایشبہ الذم ہے، اور اس کی دو قسمیں ہیں، دونوں میں سے افضل یہ ہے کہ استثناء کیا جائے ایسی صفت ذم سے جو شی سے نفی کی گئی ہو، صفت مدح کا اس شی کے لیے اس تقدیر پر کہ وہ داخل ہے اس میں یعنی صفت مدح کا صفت ذم میں دخول کی تقدیر پر جیسے شعر "وَلَاعَيْبَ فِيْهِمْ غَيْرَ اَنَّ سُيُوْفَهُمْ: بِهِنَّ فُلُوْلٌ" جمع ہے "فَلٌّ" کی اور وہ کسر ہے تلوار کی دھار میں "مِنْ قِرَاعِ الْكَتَائِبِ" یعنی لشکروں کے مارنے کی وجہ سے، یعنی اگر ہوتا تلواروں میں دندانے پڑنا عیب، تو ثابت کیا اس میں سے کچھ یعنی عیب اس تقدیر پر کہ ہو وہ عیب، یعنی ہونا دندانے پڑنا تلوار میں عیب، اور وہ یعنی اس تقدیر پر کہ دندانے پڑنا عیب ہو محال ہے، کیونکہ یہ تو کنایہ ہے کمال شجاعت سے، پس وہ یعنی کچھ عیب ثابت کرنا اس تقدیر پر معنی تعلیق بالمحال ہے جیسے کہا جاتا ہے "حَتّٰى يَبْيَضَّ الْقَارُ" اور "حَتّٰى يَلِجَ الْجَمَلُ فِیْ سَمِّ الْخِيَاطِ"۔ اور تاکید اس میں یعنی اس قسم میں اس حیثیت سے کہ یہ ایسی ہے جیسے کسی چیز کا دعویٰ دلیل کے ساتھ کیونکہ معلق کیا گیا ہے مطلوب کی نقیض اور وہ ہے کچھ عیب ثابت کرنا محال کے ساتھ اور معلق بالمحال محال ہوتا ہے پس عدم عیب متحقق ہے، اور اس جہت سے کہ اصل مطلق استثناء میں اتصال ہی ہے یعنی مستثنیٰ منہ کا اس طرح ہونا کہ داخل ہو اس میں مستثنیٰ، اس سے سکوت کی تقدیر پر، اور یہ اپنی جگہ ثابت ہے کہ استثناء منقطع مجاز ہے، اور جب استثناء میں اصل اتصال ہے تو ادات استثناء کا ذکر اس کے مابعد یعنی مستثناء کے ذکر سے پہلے وہم پیدا کرتا ہے شی یعنی مستثناء کے اخراج کا اس کے ماقبل

سے یعنی ادات کے ماقبل سے اور وہ مستثنیٰ منہ ہے، پس جب متصل ہوئی اس کے ساتھ یعنی ادات کے ساتھ صفتِ مدح اور پھر گیا استثناء اتصال سے انقطاع کی طرف تو تاکید آئی، کیونکہ اس میں مدح ہے، اور اس طرف اشارہ ہے کہ نہیں پائی صفتِ ذم کہ اس کو مستثناء کردے پس مجبور ہوا صفتِ مدح کے استثناء کی طرف اور استثناء کو انقطاع کی طرف پھیرنے کی طرف۔

تشریح:۔ (۱) محسنات معنویہ کی بائیسویں قسم تاکید المدح بمایشبہ الذم ہے، مراد ایسی مدح ہے جو مذمت کے مشابہ ہو اور چونکہ اس طرح کی مدح میں تاکید پائی جاتی ہے اس لیے اسے تاکید المدح بمایشبہ الذم کہا گیا۔

ف:۔ مدح مشابہ بذم یہ ہے کہ دو صفاتِ مدح کے درمیان اداتِ استثناء یا اداتِ استدراک لایا جائے مثلاً یہ قول کہ "زید میں کوئی عیب نہیں ہے مگر یہ کہ وہ خوش اخلاق ہے" جس میں زید کا عیوب سے خالی ہونا اور خوش اخلاق ہونا دو اوصافِ مدح ہیں اور دونوں کے درمیان حرفِ استثناء (مگر) کو ذکر کیا ہے، اور یہ مدح مشابہ بذم اس لیے ہے کہ اداتِ استثناء کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے ماقبل کا حکم ان کے مابعد سے مختلف ہو یوں کہ اگر ادات کا ماقبل مدح ہو تو مابعد ذم ہو، مگر مدح مشابہ بذم میں اس طرح نہیں ہے کیونکہ ماقبل و مابعد دونوں مدح ہیں جیسا کہ مثالِ مذکور سے واضح ہے۔ چونکہ اس طرح کی مدح میں تاکید پائی جاتی ہے کیونکہ اس میں تکرارِ مدح ہے اس لیے اسے تاکید المدح بمایشبہ الذم کہا۔

(۲) تاکید المدح بمایشبہ الذم دو قسم پر ہے، ان میں سے پہلی قسم یہ ہے اور یہی قسم افضل بھی ہے کہ پہلے کسی شی سے صفتِ ذم کی نفی کی جائے پھر شی کی اس منفی صفت سے اداتِ استثناء کے ذریعہ صفتِ مدح کا اس تقدیر پر استثناء کیا جائے کہ صفتِ مدح صفتِ ذم میں داخل ہو جیسے نابغہ ذبیانی کا شعر ہے "وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سُيُوفَهُمْ: بِهِنَّ فُلُولٌ مِنْ قِرَاعِ الْكَتَائِبِ" (نہیں ہے کوئی عیب ان میں سوائے اس کے کہ ان کی تلواروں میں دندانے پڑے ہوئے ہیں لشکروں کو مارنے کی وجہ سے) جس میں "فُـلُـوْل" جمع ہے "فَـلّ" کی بمعنی تلوار کی دھار میں دندانے پڑ جانا، اور "مِـنْ قِـرَاعِ الْـكَـتَـائِـب" کا معنی ہے لشکروں کے مارنے کی وجہ سے، اور "كَتَائِب" جمع ہے "كَتِيْبَة" کی بمعنی لشکر۔ مذکورہ شعر میں لفظ "غَيْرَ" اداتِ استثناء ہے جس سے پہلے منفی صفتِ ذم (لَا عَيْبَ فِيهِـمْ) ہے اور اس کے بعد صفتِ مدح (تلواروں میں دندانے پڑ جانا) ہے جو کمال شجاعت سے کنایہ ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ ممدوحین میں کوئی عیب نہیں ہے، اگر کوئی عیب ہے تو وہ یہی عیب ہے کہ ان کی تلواروں میں دندانے پڑے ہوئے ہیں اور تلواروں میں دندانے پڑ جانے کا عیب میں سے ہونا محال ہے کیونکہ یہ تو کمال شجاعت سے کنایہ ہے، لہٰذا اس تقدیر پر عیب کو ثابت کرنا کہ تلواروں میں دندانے پڑنا عیب میں سے ہو، یہ معنیً تعلیق بالمحال ہے پس یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا جائے کہ "حَتّٰى يَبْيَضَّ الْقَارُ" (یہاں تک کہ سفید ہو جائے تارکول)، اور "حَتّٰى يَلِجَ الْجَمَلُ فِيْ سَمِّ الْخِيَاطِ" (یہاں تک کہ داخل ہو جائے اونٹ سوئی کے ناکے میں) یہ دونوں باتیں تعلیق بالمحال کے قبیل سے ہیں اسی طرح تلواروں میں دندانے پڑ جانے کا عیب میں سے ہونا بھی تعلیق بالمحال ہے۔

(۳) پس تاکید المدح بمایشبہ الذم کی اس قسم میں دو طرح سے تاکید پائی جاتی ہے، ایک تو اس لیے کہ یہ قسم ایسی ہے جیسا کہ

مدعا کو دلیل سے ثابت کرنا کیونکہ اس میں نقیض مدعا کو محال کے ساتھ معلق کر دیا ہے، اور سابق میں گذر چکا کہ محال کے ساتھ معلق امر بھی محال ہوتا ہے، لہذا نقیض مدعا محال ہے، اور جب نقیض مدعا محال ہے تو مدعا ثابت ہے کیونکہ نقیضین کا اجتماع بھی ممکن نہیں ہے ارتفاع بھی ممکن نہیں ہے، لہذا جب ایک امر محال ہے تو اس کی نقیض ثابت ہوگی مثلاً نابغہ کے شعر میں مطلوب (عدم العیب) کی نقیض یعنی بعض عیوب (تلواروں میں دندانے پڑ جانا) کا ان میں پائے جانے کو معلق کر دیا محال (تلواروں میں دندانے پڑ جانے کا عیوب میں سے ہونا) کے ساتھ اور معلق بالمحال محال ہوتا ہے لہذا خود مطلوب یعنی عدم عیب ثابت ہوا، یوں اس قسم میں مدح دلیل سے ثابت ہوگئی اس لیے اس میں تاکید پائی جاتی ہے۔

(۲) دوسری وجہ تاکید یہ ہے کہ استثناء میں اصل اتصال ہے یعنی مستثنیٰ منہ ایسا عام ہو کہ جس میں مستثنیٰ سے خاموشی اختیار کرنے کی تقدیر پر مستثنیٰ داخل ہو کیونکہ یہ اپنی جگہ ثابت ہے کہ استثناء منقطع مجاز ہے اور مجاز خلاف الاصل ہے، پس جب ثابت ہوا کہ استثناء میں اصل اتصال ہے تو ادات استثناء سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اب کسی شئی (مستثنیٰ) کو ماقبل ادات یعنی مستثنیٰ منہ سے خارج کیا جا رہا ہے، مگر جب اس کے بعد صفت مدح آ گئی تو استثناء اتصال سے انقطاع کی طرف پھر گیا جس سے تاکید پیدا ہوتی ہے کیونکہ ادات سے پہلے بھی صفت مدح ہے اور ادات کے بعد بھی صفت مدح ہے، اس طرح اس میں مدح علی المدح یعنی تکرار مدح پایا گیا، پہلی مدح تو "لاعیب الخ" میں ہے اور دوسری مدح صفت مدح کے استثناء میں ہے اس طرح کہ شاعر نے اشارہ کیا کہ ممدوحین میں میں نے ایسی کوئی صفت ذم نہ پائی جسے میں مستثنیٰ کر دیتا اس لیے میں مجبور ہوا کہ صفت مدح کو مستثنیٰ کر دیا، اور استثناء کو اتصال سے انقطاع کی طرف پھیر دیا۔

(۱) وَالضَّرْبُ الثَّانِیْ مِنَ التَّاکِیْدِ الْمَدْحِ بِمَایُشْبِهُ الذَّمَّ اَنْ یُثْبَتَ لِشَیْءٍ صِفَةُ مَدْحٍ وَیُعَقَّبَ بِاَدَاةِ الْاِسْتِثْنَاءِ اَیْ یُذْکَرَ عَقِیْبَ اِثْبَاتِ صِفَةِ الْمَدْحِ لِذَالِکَ الشَّیْءِ اَدَاةُ اِسْتِثْنَاءٍ تَلِیْهَا صِفَةُ مَدْحٍ اُخْرٰی لَهٗ اَیْ لِذَالِکَ الشَّیْءِ نَحْوُ قَوْلِهٖ ﷺ اَنَا اَفْصَحُ الْعَرَبِ بَیْدَ اَنِّیْ مِنْ قُرَیْشٍ بَیْدَ بِمَعْنٰی غَیْرٍ وَهُوَ اَدَاةُ الْاِسْتِثْنَاءِ (۲) وَاَصْلُ الْاِسْتِثْنَاءِ فِیْهِ اَیْ فِیْ هٰذَا الضَّرْبِ اَیْضًا اَنْ یَّکُوْنَ مُنْقَطِعًا کَمَا اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ فِی الضَّرْبِ الْاَوَّلِ مُنْقَطِعٌ لِعَدَمِ دُخُوْلِ الْمُسْتَثْنٰی فِی الْمُسْتَثْنٰی مِنْهُ ☆ وَهٰذَا لَایُنَافِیْ کَوْنَ الْاَصْلِ فِیْ مُطْلَقِ الْاِسْتِثْنَاءِ هُوَ الْاِتِّصَالُ لٰکِنَّهٗ اَیِ الْاِسْتِثْنَاءَ الْمُنْقَطِعَ فِیْ هٰذَا الضَّرْبِ لَمْ یُقَدَّرْ مُتَّصِلًا کَمَا قُدِّرَ فِی الضَّرْبِ الْاَوَّلِ اِذْ لَیْسَ هٰهُنَا صِفَةُ ذَمٍّ مَنْفِیَّةٌ عَامَّةٌ یُمْکِنُ تَقْدِیْرُ دُخُوْلِ صِفَةِ الْمَدْحِ فِیْهَا وَاِذَا لَمْ یَکُنْ تَقْدِیْرُ الْاِسْتِثْنَاءِ مُتَّصِلًا فِیْ هٰذَا الضَّرْبِ فَلَا یُفِیْدُ التَّاکِیْدَ اِلَّا مِنَ الْوَجْهِ الثَّانِیْ وَهُوَ اَنَّ ذِکْرَ اَدَاةِ الْاِسْتِثْنَاءِ قَبْلَ ذِکْرِ الْمُسْتَثْنٰی یُوْهِمُ اِخْرَاجَ شَیْءٍ مِمَّا قَبْلَهَا مِنْ حَیْثُ اَنَّ الْاَصْلَ فِیْ مُطْلَقِ الْاِسْتِثْنَاءِ هُوَ الْاِتِّصَالُ فَاِذَا ذُکِرَ بَعْدَ الْاَدَاةِ صِفَةُ مَدْحٍ اُخْرٰی جَاءَ التَّاکِیْدُ (۳) وَلَا یُفِیْدُ التَّاکِیْدَ مِنْ جِهَةِ اَنَّهٗ کَدَعْوَی الشَّیْءِ بِبَیِّنَةٍ لِاَنَّهٗ مَبْنِیٌّ عَلَی التَّعْلِیْقِ بِالْمُحَالِ اَلْمَبْنِیِّ عَلٰی تَقْدِیْرِ الْاِسْتِثْنَاءِ مُتَّصِلًا وَلِهٰذَا اَیْ وَلِکَوْنِ التَّاکِیْدِ فِیْ هٰذَا الضَّرْبِ مِنَ الْوَجْهِ الثَّانِیْ فَقَطْ کَانَ الضَّرْبُ الْاَوَّلُ الْمُفِیْدُ لِلتَّاکِیْدِ مِنْ وَجْهَیْنِ اَفْضَلَ

ترجمہ:۔اور دوسری قسم تاکید مدح بمایشبہ الذم کی یہ ہے کہ ثابت کی جائے شی کے لیے صفت مدح اور اس کے بعد ادات استثناء لایا جائے یعنی ذکر کیا جائے صفات مدح کے اثبات کے بعد اس شی کے لیے ادات استثناء متصل ہو اس کے ساتھ ایک اور صفت مدح اس کے یعنی اس شی کے متصل ہو جیسے پیغمبر ﷺ کا ارشاد ہے "اَنَا اَفْصَحُ الْعَرَبِ بَیْدَ اَنِّیْ مِنْ قُرَیْشٍ" بید بمعنی غیر ہے اور وہ ادات استثناء ہے اور اصل استثناء کی اس میں یعنی اس قسم میں بھی یہ ہے کہ منقطع ہو جیسا کہ استثناء قسم اول میں منقطع ہے بوجہ عدم دخول مستثنیٰ کے مستثنیٰ منہ میں اور یہ منافی نہیں ہے کہ اصل مطلق استثناء میں اتصال ہے، لیکن اس کو یعنی استثناء منقطع کو اس قسم میں نہیں فرض کیا جائے گا متصل، جیسا کہ فرض کیا گیا تھا قسم اول میں کیونکہ نہیں ہے یہاں صفت ذم عام منفی، کہ ممکن ہو دخول اس میں صفت مدح کی، اور جب نہیں ہے استثناء متصل فرض کرنا اس قسم میں تو مفید تاکید نہ ہوگی مگر دوسری وجہ کے اعتبار سے، وہ یہ کہ ادات استثناء کا ذکر مستثناء کے ذکر سے پہلے یہ وہم پیدا کرتا ہے شی کے اخراج کا اس کے ماقبل سے کیونکہ اصل مطلق استثناء میں اتصال ہے، پس جب ذکر کی گئی ادات کے بعد دوسری صفت مدح تو تاکید آگئی، اور مفید تاکید نہیں ہے اس جہت سے کہ یہ ایسی ہے جیسے شی کا دعویٰ دلیل کے ساتھ کیونکہ یہ تو بنی ہے تعلیق بالمحال پر جو بنی ہے استثناء متصل فرض کرنے پر، اور اسی لیے یعنی اس لیے کہ تاکید اس قسم میں صرف وجہ ثانی کی بناء پر ہے تو ہوگی قسم اول جو دو وجوہ سے مفید تاکید ہے افضل۔

تشریح:۔(۱) تاکید المدح بمایشبہ الذم کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی شی یا شخص کے لیے ایک صفت مدح کو ذکر کیا جائے پھر اس شی کی مذکورہ صفت مدح کے بعد ادات استثناء کو ذکر کیا جائے اور ادات استثناء کے متصل بعد مذکورہ شی کی ایک اور صفت مدح کو ذکر کیا جائے جیسے پیغمبر ﷺ کا ارشاد ہے "اَنَا اَفْصَحُ الْعَرَبِ بَیْدَ اَنِّیْ مِنْ قُرَیْشٍ" جس میں "بَیْدَ" بمعنی "غَیْر" ادات استثناء ہے اور اس سے پہلے اور بعد دو صفات کو ذکر کیا ہے ایک "اَنَا اَفْصَحُ الْعَرَبِ" ہے، دوسری "اَنِّیْ مِنْ قُرَیْشٍ" ہے کیونکہ قریشی ہونا فصاحت کی علامت ہے اور فصاحت وصف مدح ہے۔

(۲) یہاں سے مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ قسم ثانی میں تاکید کی سابقہ دو وجوہ میں سے ایک وجہ پائی جاتی ہے اور یہ اس لیے بتا رہے ہیں تاکہ آگے جو قسم اول کو افضل کہا ہے اس کی وجہ ظاہر ہو۔ باقی مصنفؒ کے قول "وَاَصْلُ الْاِسْتِثْنَاءِ الخ" میں لفظ اصل صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے، صرف اتنا کہنا مناسب ہے کہ اس قسم میں استثناء منقطع ہے جیسا کہ قسم اول میں منقطع ہے۔ عبدالحکیم سیالکوٹیؒ فرماتے ہیں کہ اصل یہاں بمعنی راجح وکثیر الاستعمال ہے کہ اس قسم میں استثناء منقطع کثیر الاستعمال ہے جیسا کہ قسم اول میں استثناء منقطع ہے۔ نیز لفظ "اَیْضًا" کا تعلق اصل کے ساتھ نہیں ہے کیونکہ یہاں اصل قسم اول کے لفظ اصل سے مختلف ہے کیونکہ وہاں اصل بمعنی حقیقت ہے اور یہاں بمعنی راجح ہے، لہذا "اَیْضًا" کا تعلق استثناء سے ہے یعنی جس طرح کہ استثناء قسم اول میں منقطع ہے اسی طرح قسم ثانی میں بھی منقطع ہے۔

باقی استثناء اس قسم میں منقطع اس لیے ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب دونوں قسموں میں استثناء

منقطع ہے تو پھر کیوں پہلی قسم میں دو وجوہ تاکید اور دوسری قسم میں ایک وجہ تاکید پائی جاتی ہے؟ مصنفؒ نے لفظ "لکنہ" سے جواب دیا ہے کہ قسم اول وثانی میں فرق یہ ہے کہ اول میں مستثنیٰ منہ عام ہے اس لیے اس میں استثناء کو متصل فرض کیا جاسکتا ہے جبکہ قسم ثانی میں عام صفتِ ذم منفی نہیں ہے کہ اس میں صفتِ مدح کے دخول کو فرض کرنا ممکن ہو، یعنی مستثنیٰ منہ عام نہیں ہے کہ مستثنیٰ کو بھی شامل ہو اس لیے اسے استثناء متصل فرض نہیں کیا جاسکتا ہے، لہٰذا اس میں تاکید کی سابقہ دو وجوہ میں سے صرف وجہ ثانی پائی جائے گی، وہ یہ کہ مستثنیٰ کو ذکر کرنے سے پہلے اداتِ استثناء سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اب کسی شیء (مستثنیٰ) کو ماقبل ادات یعنی مستثنیٰ منہ سے خارج کیا جارہا ہے کیونکہ اصل مطلق استثناء میں اتصال ہے، مگر جب اس کے بعد صفتِ مدح آگئی تو استثناء اتصال سے انقطاع کی طرف پھر گیا جس سے تاکید پیدا ہوتی ہے کیونکہ ادات سے پہلے بھی صفتِ مدح ہے اور ادات کے بعد بھی صفتِ مدح ہے، اس طرح اس میں مدح علی المدح یعنی تکرار مدح پایا گیا۔

(۴) باقی تاکید کی گذشتہ دو وجہوں میں سے پہلی وجہ اس قسم میں نہیں پائی جائے گی یعنی اس میں شی کا دعویٰ دلیل کے ساتھ نہیں پایا جارہا ہے کیونکہ اس طرح کی تاکید تعلیق بالمحال پر مبنی ہے اور تعلیق بالمحال استثناء کو متصل فرض کر لینے پر بناء ہے، اور یہ اپنی جگہ ثابت ہوا کہ اس قسم میں استثناء کو متصل نہیں فرض کیا جاسکتا ہے، لہٰذا اس میں تاکید کی یہ قسم نہیں پائی جائے گی۔ پس چونکہ قسم اول میں دو وجوہ تاکید پائی جاتی ہیں اور قسم ثانی میں ایک وجہ تاکید پائی جاتی ہے، لہٰذا قسم اول افضل ہے قسم ثانی سے۔

☆ درمیان میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ دوسری قسم میں استثناء کا انقطاع راجح ہونا اس کے منافی نہیں کہ مطلق استثناء میں اصل اتصال ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی کہے کہ "اصل حیوان میں یہ ہے کہ بصیر ہو اور اصل بچھو میں یہ ہے کہ اندھا ہو" جس میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ بصیر ہونا مطلق حیوان کے اعتبار سے اصل ہے اور اندھا ہونا حیوان کی ایک خاص قسم یعنی بچھو کے اعتبار سے اصل ہے، اسی طرح مطلق استثناء میں اتصال اصل ہے اور استثناء کی مذکورہ قسم میں انقطاع اصل ہے۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنْ تَاکِیْدِ الْمَدْحِ بِمَا یُشْبِہُ الذَّمَّ ضَرْبٌ اٰخَرُ وَهُوَ اَنْ یُؤْتٰی بِمُسْتَثْنًی فِیْهِ مَعْنَی الْمَدْحِ مَعْمُوْلًا لِلْفِعْلِ فِیْهِ مَعْنَی الذَّمِّ نَحْوُ وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا اِلَّا اَنْ اٰمَنَّا بِاٰیَاتِ رَبِّنَا اَیْ مَا تَعِیْبُ مِنَّا اِلَّا اَصْلَ الْمَنَاقِبِ وَالْمَفَاخِرِ کُلِّهَا وَهُوَ الْاِیْمَانُ یُقَالُ نَقَمَ مِنْهُ وَانْتَقَمَ اِذَا عَابَهٗ وَکَرِهَهٗ (۲) وَهُوَ کَالضَّرْبِ الْاَوَّلِ فِی الْاِفَادَةِ لِلتَّاکِیْدِ مِنْ وَجْهَیْنِ (۳) وَالْاِسْتِدْرَاکُ الْمَفْهُوْمُ مِنْ لَفْظِ لٰکِنْ فِیْ هٰذَا الْبَابِ اَیْ بَابِ تَاکِیْدِ الْمَدْحِ بِمَا یُشْبِہُ الذَّمَّ کَالْاِسْتِثْنَاءِ کَمَا فِیْ قَوْلِهٖ شعر: هُوَ الْبَدْرُ اِلَّا اَنَّهُ الْبَحْرُ زَاخِرًا ٭ سِوٰی اَنَّهُ الضِّرْغَامُ لٰکِنَّهُ الْوَبْلُ فَقَوْلُهٗ اِلَّا وَسِوٰی اِسْتِثْنَاءٌ مِثْلُ بَیْدَ اَنِّیْ مِنْ قُرَیْشٍ وَقَوْلُهٗ لٰکِنَّهٗ اِسْتِدْرَاکٌ یُفِیْدُ فَائِدَةَ الْاِسْتِثْنَاءِ فِیْ هٰذَا الضَّرْبِ لِاَنَّ اِلَّا فِی الْاِسْتِثْنَاءِ الْمُنْقَطِعِ بِمَعْنٰی لٰکِنْ.

ترجمہ:۔ اور اس کی یعنی تاکید المدح بما یشبہ الذم کی ایک اور قسم ہے اور وہ یہ کہ لایا جائے مستثناء جس میں مدح کا معنی ہو معمول بنا کر ایسے فعل کے لیے جس میں ذم کا معنی ہو جیسے "وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا اِلَّا اَنْ اٰمَنَّا بِاٰیَاتِ رَبِّنَا" یعنی تو عیب نہیں لگاتا ہے ہم کو مگر اس کا جو کہ

اصل ہے تمام مناقب اور مفاخر کا اور وہ ایمان ہے، کہا جاتا ہے "نَقِمَ مِنْهُ وَانْتَقَمَ" یعنی عیب لگانا اور برا جاننا، اور یہ قسم پہلی قسم کی طرح ہے افادۂ تاکید میں دو وجوہ سے، اور استدراک جو مفہوم ہوتا ہے لفظ لکن سے اس باب میں یعنی بابِ تاکید المدح بمایشبہ الذم میں، استثناء کی طرح ہے جیسے شعر میں "هُوَ الْبَدْرُ اِلَّا أَنَّهُ الْبَحْرُ زَاخِرًا: سِوٰى أَنَّهُ الضِّرْغَامُ لٰكِنَّهُ الْوَبْلُ" پس اس کا قول "اِلَّا" اور "سِوٰى" استثناء ہے جیسے "بَيْدَ أَنِّي مِنْ قُرَيْشٍ" اور اس کا قول "لٰكِنَّه" استدراک ہے مفید استثناء ہے اس قسم میں کیونکہ "اِلَّا" استثناء منقطع میں بمعنیٰ "لکن" ہے۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تاکید المدح بمایشبہ الذم کی ایک تیسری قسم بھی ہے وہ یہ کہ ایک ایسا مستثنیٰ لایا جائے جس میں مدح کا معنیٰ ہو اور اسے ایسے فعل کا معمول بنایا جائے جس فعل میں ذم کا معنیٰ ہو جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا اِلَّا اَنْ اٰمَنَّا بِاٰيٰتِ رَبِّنَا﴾ [اعراف:۱۲۶] (اور نہیں عیب لگا سکتا ہے تو ہمیں مگر یہ کہ ہم ایمان لے آئے ہیں اپنے رب کی آیتوں پر) جس میں ادات استثناء سے پہلے فعل "تَنْقِمُ" ہے جس میں ذم اور عیب کا معنیٰ پایا جاتا ہے کیونکہ "تَنْقِمُ" بمعنیٰ "تَعِيبُ" ہے اور ادات استثناء کے بعد "اَنْ آمَنَّا" ہے جو "اَنْ" مصدریہ کی وجہ سے بمعنیٰ "اِيْمَانَنَا" ہے فعل مذکور کا مفعول ہے اور مدح کے قبیل سے ہے کیونکہ ایمان تمام فضائل اور مفاخر کے لیے اصل ہے، پس آیتِ مبارکہ کا مطلب یہ ہے کہ اے فرعون! تو ہم پر اور کوئی عیب نہیں لگا سکتا، اگر لگائے گا تو یہی عیب لگائے گا کہ ہم ایمان لے آئے ہیں اور ایمان کا عیب ہونا محال ہے کیونکہ ایمان تو تمام فضائل اور مفاخر کی اصل ہے۔ شارحؒ نے "مَا تَنْقِمُ مِنَّا" کا معنیٰ کیا ہے "مَا تَعِيبُ مِنَّا" کیونکہ یہ محاورہ "نَقَمَ مِنْهُ وَانْتَقَمَ" اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ اس پر عیب لگائے اور اسے ناپسند سمجھے۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس قسم میں بھی پہلی قسم کی طرح دو وجوہ تاکید پائی جاتی ہیں کیونکہ اس میں بھی وجود عیب کو محال (ایمان کا عیب ہونا) پر معلق کر دیا ہے، لہٰذا یہ بھی دعوی الشی ببینۃ کی طرح ہے۔ اور اس میں بھی دو اوصاف مدح پائے جاتے ہیں یوں کہ "وَمَا تَنْقِمُ" میں عیب کی نفی ہے تو یہ ایک طرح کی مدح ہے، اور پھر اداتِ استثناء کے بعد صفتِ مدح ذکر کرنے میں اشارہ ہے کہ مجھے کوئی صفتِ ذم نہ ملی اس لیے صفتِ مدح کا استثناء کر دیا جس سے پہلی صفتِ مدح کی تاکید ہو گئی۔

(۳) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ استدراک جو لفظِ "لٰـكـن" کا مفہوم ہے بابِ تاکید بمایشبہ الذم میں استثناء کی طرح ہے یعنی استدراک اور استثناء دونوں کا ایک معنیٰ ہے جیسا کہ بدیع الزمان ہمدانی کا شعر ہے "هُوَ الْبَدْرُ اِلَّا أَنَّهُ الْبَحْرُ زَاخِرًا:: سِوٰى أَنَّهُ الضِّرْغَامُ لٰكِنَّهُ الْوَبْلُ" (وہ چاند ہے، مگر وہ اٹھنے والا سمندر ہے، سوائے اس کے کہ وہ شیر ہے، لیکن وہ تیز بارش ہے) جس میں "اِلَّا" اور "سِوٰى" اداتِ استثناء ہیں اور "بَيْدَ أَنِّي مِنْ قُرَيْشٍ" کے قبیل سے ہے یعنی تاکید المدح بمایشبہ الذم کی قسم ثانی کے قبیل سے ہیں، اور "لٰكِنَّه" حرفِ استدراک ہے جو اس دوسری قسم میں استثناء کا فائدہ دیتا ہے۔ مگر واقع میں مذکورہ تینوں حروف بمعنیٰ استدراک ہیں کیونکہ قسم ثانی میں استثناء منقطع ہے اور حروفِ استثناء مستثنیٰ منقطع میں بمعنیٰ "لٰكِن" ہوتے ہیں یعنی بمعنیٰ استدراک ہوتے ہیں۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ تَاکِیْدُ الذَّمِّ بِمَا یُشْبِهُ الْمَدْحَ وَهُوَ ضَرْبَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ یُسْتَثْنٰی مِنْ صِفَةِ مَدْحٍ مَنْفِیَّةٍ عَنِ الشَّیْءِ صِفَةُ ذَمٍّ بِتَقْدِیْرِ دُخُوْلِهَا اَیْ صِفَةِ الذَّمِّ فِیْهَا اَیْ فِیْ صِفَةِ الْمَدْحِ کَقَوْلِکَ فُلَانٌ لَاخَیْرَ فِیْهِ اِلَّا اَنَّهٗ یُسِیْءُ اِلٰی مَنْ اَحْسَنَ اِلَیْهِ (۲) وَثَانِیْهِمَا اَنْ یُثْبَتَ لِشَیْءٍ صِفَةُ ذَمٍّ وَتُعَقَّبَ بِاَدَاةِ اِسْتِثْنَاءٍ تَلِیْهَا صِفَةُ ذَمٍّ اُخْرٰی لَهٗ کَقَوْلِکَ فُلَانٌ فَاسِقٌ اِلَّا اَنَّهٗ جَاهِلٌ فَالضَّرْبُ الْاَوَّلُ یُفِیْدُ التَّاکِیْدَ مِنْ وَجْهَیْنِ وَالثَّانِیْ مِنْ وَجْهٍ وَاحِدٍ وَتَحْقِیْقُهُمَا عَلٰی قِیَاسِ مَا مَرَّ فِیْ تَاکِیْدِ الْمَدْحِ بِمَا یُشْبِهُ الذَّمَّ.

ترجمہ:۔ اوران میں سے یعنی محسنات معنوی میں سے تاکید ذم بمایشبہ المدح ہے اوروہ دو قسم پر ہے ایک ان میں سے یہ کہ مستثنیٰ کی جائے کسی شی سے منفی صفت مدح سے صفت ذم بتقدیر اس کے دخول کے یعنی صفت ذم کے دخول کے اس میں یعنی صفت مدح میں جیسے تیرا قول ''فُلَانٌ لَاخَیْرَ فِیْهِ اِلَّا اَنَّهٗ یُسِیْءُ اِلٰی مَنْ اَحْسَنَ اِلَیْهِ'' اور دوسری قسم یہ کہ ثابت کی جائے کسی شی کے لیے صفت ذم اوراس کے بعد ادات استثناء لایا جائے جس کے متصل ایک اور صفت ذم ہو اس کی جیسے تیرا قول ''فُلَانٌ فَاسِقٌ اِلَّا اَنَّهٗ جَاهِلٌ''، پس پہلی قسم مفید تاکید ہے دو وجوہ سے اور دوسری قسم ایک وجہ سے، اوران کی تحقیق اسی قیاس پر ہے جس کا بیان گذر چکا تاکید مدح بمایشبہ الذم میں۔

تشریح:۔ (۳) محسنات معنویہ کی تیسویں قسم تاکید الذم بمایشبہ المدح ہے۔ تاکید المدح بمایشبہ الذم کی طرح تاکید الذم بمایشبہ المدح کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ کسی شی سے منفی صفت مدح سے صفت ذم کو مستثنیٰ کیا جائے اس تقدیر پر کہ صفت ذم صفت مدح میں داخل ہو، جیسے تیرا قول ''فُلَانٌ لَاخَیْرَ فِیْهِ اِلَّا اَنَّهٗ یُسِیْءُ اِلٰی مَنْ اَحْسَنَ اِلَیْهِ'' (فلاں آدمی میں کوئی خیر نہیں ہے مگر یہ کہ وہ اپنے احسان کرنے والوں کے ساتھ برائی کرتا ہے) جس میں ''فُلَانٌ لَاخَیْرَ فِیْهِ'' منفی صفت مدح ہے جس سے صفت ذم ''اِلَّا اَنَّهٗ یُسِیْءُ اِلٰی مَنْ اَحْسَنَ اِلَیْهِ'' کو اس تقدیر پر مستثنیٰ کیا ہے کہ یہ صفت مدح میں داخل ہے۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ آپ کسی شی کے لیے صفت ذم کو ثابت کردے پھر اس کے بعد ادات استثناء کو ذکر کردے جس کے بعد ایک اور صفت ذم کو ذکر کردے جیسے ''فُلَانٌ فَاسِقٌ اِلَّا اَنَّهٗ جَاهِلٌ'' (فلاں آدمی فاسق ہے مگر یہ کہ وہ جاہل ہے) جس میں فاسق ایک صفت ذم ہے جس کے بعد ''اِلَّا'' ادات استثناء ہے پھر اس کے بعد ''جَاهِلٌ'' دوسری صفت ذم ہے۔ اور تاکید الذم بمایشبہ المدح کی بھی پہلی قسم میں دو وجوہ تاکید پائی جاتی ہیں اور دوسری قسم میں ایک وجہ تاکید پائی جاتی ہے، جن کی تفصیل وہی ہے جو تاکید المدح بمایشبہ الذم میں گذر چکی۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلْاِسْتِتْبَاعُ وَهُوَ الْمَدْحُ بِشَیْءٍ عَلٰی وَجْهٍ یَسْتَتْبِعُ الْمَدْحَ بِشَیْءٍ اٰخَرَ کَقَوْلِهٖ شعر: نَهَبْتَ مِنَ الْاَعْمَارِ مَالَوْ حَوَیْتَه: لَهُنِّئَتِ الدُّنْیَا بِاَنَّکَ خَالِدٌ. مَدَحَهٗ بِالنِّهَایَةِ فِی الشُّجَاعَةِ حَیْثُ جَعَلَ قَتْلَاهُ بِحَیْثُ یَخْلُدُ وَارِثُ اَعْمَارِهِمْ عَلٰی وَجْهٍ اِسْتَتْبَعَ مَدْحَهٗ بِکَوْنِهٖ سَبَبًا لِصَلَاحِ الدُّنْیَا وَنِظَامِهَا اِذْ لَا تَهْنِئَةَ لِاَحَدٍ بِشَیْءٍ لَا فَائِدَةَ لَهٗ فِیْهِ (۲) قَالَ عَلِیُّ بْنُ عِیْسَی الرَّبْعِیُّ وَفِیْهِ اَیْ فِی الْبَیْتِ وَجْهَانِ اٰخَرَانِ مِنَ الْمَدْحِ اَحَدُهُمَا اَنَّهٗ نَهَبَ الْاَعْمَارَ دُوْنَ الْاَمْوَالِ کَمَا هُوَ مُقْتَضٰی عُلُوِّ الْهِمَّةِ وَذَالِکَ مَفْهُوْمٌ مِنْ تَخْصِیْصِ الْاَعْمَارِ بِالذِّکْرِ وَالْاِعْرَاضِ عَنِ الْاَمْوَالِ مَعَ اَنَّ النَّهْبَ بِهَا اَلْیَقُ وَهُمْ یَعْتَبِرُوْنَ ذَالِکَ فِی الْمُحَاوَرَاتِ وَالْخِطَابِیَاتِ وَاِنْ لَمْ یَعْتَبِرْهُ اَئِمَّةُ الْاُصُوْلِ (۳) وَالثَّانِیْ اَنَّهٗ لَمْ یَکُنْ ظَالِمًا فِیْ قَتْلِهِمْ وَاِلَّا لَمَا کَانَ لِلدُّنْیَا سُرُوْرٌ بِخُلُوْدِهٖ.

ترجمه:۔ اور ان میں سے یعنی محسنات معنوی میں سے استتباع ہے اور وہ (کسی شی) کسی شی سے اس طرح تعریف کرنا ہے کہ لازم آئے ایک اور شی سے تعریف جیسے شعر "نَهَبْتَ مِنَ الْاَعْمَارِ مَالَوْ حَوَیْتَه:: لَهُنِّئَتِ الدُّنْیَا بِاَنَّکَ خَالِدٌ" ممدوح کی تعریف کی انتہائی شجاعت کے ساتھ کیونکہ قرار دیا اس کے مقتولین کو اس طرح کہ ہمیشہ رہے ان کی عمروں کا وارث، بایں طور کہ لازم آگئی اس کی مدح کہ ممدوح سبب ہے صلاح ونظام دنیا کا کیونکہ مبارک بادی نہیں دی جاتی ہے کسی کو ایسی چیز پر جس میں اس کا فائدہ نہ ہو، علی بن عیسی الربعی نے کہا ہے کہ اس میں یعنی اس شعر میں دو وجوہ اور ہیں مدح کی، ایک یہ کہ ممدوح نے لوٹ لیا ہے عمروں کو نہ کہ مالوں کو جیسا کہ یہ مقتضی ہے علو ہمت کا اور یہ مفہوم ہوتا ہے عمروں کو خاص کر ذکر کرنے سے، اور اموال سے اعراض کرنے سے باوجود کہ لوٹنا اموال کے لیے لائق ہے اور بلغاء اعتبار کرتے ہیں اس کا محاورات اور خطابیات میں اگرچہ اس کا اعتبار نہیں کرتے ہیں ائمہ اصول، اور ثانی یہ ہے کہ ممدوح نہیں تھا ظالم ان کو قتل کرنے میں ورنہ تو نہ ہوتا دنیا کو سرور اس کی ہیشگی سے۔

تشریح:۔ (۱) محسنات معنویہ کی چوبیسویں قسم استتباع ہے، وہ یہ ہے کہ کسی چیز کی ایسی صفت کے ساتھ مدح کی جائے کہ وہ مستلزم ہو ایک اور صفت کے ساتھ مدح کرنے کو، یعنی صفت اول ملزوم ومتبوع ہو اور صفت ثانی لازم اور تابع ہو جیسے ابوالطیب کا شعر ہے "نَهَبْتَ مِنَ الْاَعْمَارِ مَالَوْ حَوَیْتَه:: لَهُنِّئَتِ الدُّنْیَا بِاَنَّکَ خَالِدٌ" (اُچک لیا تو نے اتنی عمروں کو کہ اگر تو ان کو جمع کر لیتا تو مبارک باد دی جاتی دنیا کو اس بات کی کہ تو ہمیشہ رہنے والا ہے) جس میں شاعر نے ممدوح کی دو مرتبہ مدح کی ہے، ایک یہ کہ ممدوح انتہائی بہادر ہے کیونکہ شاعر کہتا ہے کہ ممدوح نے اتنے دشمنوں کو قتل کر دیا ہے کہ اگر ممدوح کو ان مقتولین کی ان عمروں کا وارث بنایا جائے جو عمریں وہ اپنی طبعی موت کی صورت میں پالیتے تو ان عمروں کا مجموعہ اتنا زیادہ ہوتا کہ ان کی وجہ سے ممدوح کی عمر اتنی لمبی ہو جاتی کہ وہ دنیا میں ہمیشہ کے لیے زندہ رہتا اور دنیا کو اس کے ہمیشہ رہنے کی مبارکباد دی جاتی۔ اور یہ ممدوح کی ایک ایسی صفت ہے جو اس کی ایک اور صفت کو مستلزم ہے وہ یہ کہ ممدوح کا وجود دنیا کی صلاح اور نظم کا سبب ہے کیونکہ اگر اس کی دائمی زندگی بے فائدہ ہوتی تو دنیا کو اس کی مبارک باد نہ دی جاتی کیونکہ کسی بے فائدہ چیز پر کسی کو مبارک باد نہیں دی جاتی ہے۔

(۲) مصنفؒ نے علی بن عیسیٰ الربعی کے قول کو نقل کیا ہے، علی ابن عیسیٰ الربعی فرماتے ہیں کہ مذکورہ شعر میں مدح کی دو اور وجوہ بھی پائی جاتی ہیں، ایک یہ کہ ممدوح نے دشمنوں کی عمروں کو اُچک لیا ہے نہ کہ ان کے اموال کو جیسا کہ عالی ہمت کا یہی تقاضا ہے کہ عمروں کو اچک لے جو اموال سے زیادہ قیمتی ہیں اموال کو نہ اچک لے، بلکہ اموال کو تقسیم کیا جائے۔ اور یہ بات کہ ممدوح نے ان کی عمروں کو اچک لیا ہے اموال کو نہیں اُچکا ہے اس سے مفہوم ہوتی ہے کہ شاعر نے خاص کر عمروں کو اُچک لینے کا ذکر کیا ہے اموال کو اُچک لینے کا ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ اُچک لینا اموال کے ساتھ زیادہ لائق اور مناسب ہے۔ اور ادیب و بلیغ لوگ محاورات (مخاصمات) اور خطابیات (ظنیات) میں تخصیص بالذکر کا اعتبار کرتے ہیں یعنی ایک چیز کو ذکر کرنے اور دوسری چیز کو ذکر نہ کرنے سے یہی مقصد ہوتا ہے کہ اول معتبر ہے ثانی معتبر نہیں ہے، اگرچہ اصول فقہ والے تخصیص بالذکر کا اعتبار نہیں کرتے ہیں کیونکہ اصول فقہ والے مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔

(۳) مذکورہ شعر میں دوسری وجہ مدح یہ ہے کہ ممدوح دشمنوں کو قتل کرنے میں ظالم نہیں ہے کیونکہ اگر ممدوح ظالم ہوتا تو لوگ آپ کی بقاء اور دوام پر خوش نہ ہوتے اور آپ کی بقاء کی صورت میں دنیا والوں کو مبارک باد نہ دی جاتی، بلکہ ممدوح کی موت سے لوگ خوش ہوتے اور دنیا والوں کو ممدوح کی موت پر مبارک باد دی جاتی، لہذا اس میں بھی ممدوح کی مدح ہے۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ الْاِدْمَاجُ یُقَالُ اَدْمَجَ الشَّیْءَ فِیْ ثَوْبِهٖ اِذَا لَفَّهٗ فِیْهِ وَهُوَ اَنْ یُضَمَّنَ كَلَامٌ سِیْقَ لِمَعْنًی مَدْحًا كَانَ اَوْ غَیْرَهٗ مَعْنًی اٰخَرَ ☆ وَهُوَ مَنْصُوْبٌ بِاَنَّهٗ مَفْعُوْلٌ ثَانٍ لِیُضَمَّنَ وَقَدْ اُسْنِدَ اِلَی الْمَفْعُوْلِ الْاَوَّلِ فَهُوَ لِشُمُوْلِهٖ لِلْمَدْحِ وَغَیْرِهٖ اَعَمُّ مِنَ الْاِسْتِتْبَاعِ لِاخْتِصَاصِهٖ بِالْمَدْحِ (۲) كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: اُقَلِّبُ فِیْهِ اَیْ فِی اللَّیْلِ اَجْفَانِیْ كَاَنِّیْ: اَعُدُّ بِهَا عَلَی الدَّهْرِ الذُّنُوْبَا. فَاِنَّهٗ ضَمَّنَ وَصْفَ اللَّیْلِ بِالطُّوْلِ الشِّكَایَةَ مِنَ الدَّهْرِ

ترجمہ:۔ اور ان میں سے یعنی معنوی میں سے ادماج ہے کہا جاتا ہے "اَدْمَجَ الشَّیْءَ فِیْ ثَوْبِهٖ" جب شی کو کپڑے میں لپیٹ دے، اور وہ یہ ہے کہ متضمن ہو وہ کلام جو ایک معنی کے لیے لایا گیا ہو خواہ مدح ہو یا غیر مدح، دوسرے معنی کو، منصوب ہے بایں وجہ کہ یہ مفعول ثانی ہے "یضمن" کا، اور مسند کیا گیا ہے مفعول اول کی طرف پس وہ بوجہ مدح وغیرہ کو شامل ہونے کے اعم ہے استتباع سے کیونکہ استتباع مدح کے ساتھ خاص ہے جیسے شعر "اُقَلِّبُ فِیْهِ" یعنی رات میں "اَجْفَانِیْ كَاَنِّیْ: اَعُدُّ بِهَا عَلَی الدَّهْرِ الذُّنُوْبَا" کیونکہ شاعر نے متضمن کر دیا ہے درازی شب کے وصف کو زمانہ کی شکایت کے ساتھ۔

تشریح:۔ (۱) محسنات معنوی کی چھبیسویں قسم ادماج ہے۔ ادماج کا لغوی معنی ہے داخل کرنا، اور "اَدْمَجَ الشَّیْءَ فِیْ ثَوْبِهٖ" اس وقت کہتے ہیں جب شی کو کپڑے میں داخل کر کے لپیٹ دیا جائے۔ اور اصطلاح میں ادماج یہ ہے کہ کلام جس معنی کے لیے لایا گیا ہو (خواہ وہ معنی مدح ہو یا غیر مدح ہو) اس کے علاوہ ایک اور معنی کو متضمن کیا جائے۔ چونکہ ادماج مدح و غیر مدح ہر دو کو شامل ہے اس لیے استتباع سے عام ہے کیونکہ استتباع مدح کے ساتھ خاص ہے۔

☆ درمیان میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''یُضَمَّن'' فعل مضارع مجہول ہے اور ''مَعْنًی آخَرَ'' اس کا مفعول ثانی ہے اس لیے منصوب ہے اور ''کلامٌ'' اس کا مفعول اول ہے جس کی طرف اب فعل مسند ہے یعنی ''کلام'' نائب فاعل ہے ''یُضَمَّن'' کا۔

(۲) ادماج کی مثال ابوالطیب کا شعر ہے ''اُقَلِّبُ فِيْهِ اَجْفَانِيْ كَاَنِّيْ: اَعُدُّ بِهَا عَلَى الدَّهْرِ الذُّنُوْبَا'' (پلٹتا ہوں میں رات میں اپنی پلکوں کو، گویا کہ میں شمار کرتا ہوں ان کے ذریعہ زمانے پر گناہوں کو) جس میں ''فِيْهِ'' کی ضمیر ''لَيْل'' کی طرف راجع ہے۔ شاعر نے رات کو طول کے ساتھ متصف کیا ہے جو ''اُقَلِّبُ فِيْهِ اَجْفَانِيْ'' سے مفہوم ہوتا ہے کیونکہ پلکوں کو پلٹنا طویل بیداری سے کنایہ ہے جو رات کی لمبائی کے لیے لازم ہے، اور مذکورہ شعر اسی معنی کے بیان کے لیے لایا گیا ہے، اور وہ معنی جس کو یہ کلام متضمن کیا گیا ہے ''زمانے کی شکایت ہے'' جو ''اَعُدُّ بِهَا عَلَى الدَّهْرِ الذُّنُوْبَا'' سے مفہوم ہوتا ہے، اور اسی شکایت سے کلام میں صنعتِ ادماج حاصل ہوگئی ہے کیونکہ یہ ایسا معنی ہے جس کو وہ معنی متضمن ہے جس کے لیے کلام لایا گیا ہے۔

(۱) وَمِنْهُ اَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ التَّوْجِيْهُ وَيُسَمّٰى مُحْتَمِلَ الضِّدَّيْنِ وَهُوَ اِيْرَادُ الْكَلَامِ مُحْتَمِلًا لِوَجْهَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ اَيْ مُتَبَايِنَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ كَالْمَدْحِ وَالذَّمِّ مَثَلًا وَلَا يَكْفِيْ مُجَرَّدُ احْتِمَالِ مَعْنَيَيْنِ مُتَغَايِرَيْنِ كَقَوْلِ مَنْ قَالَ لِاَعْوَرَ. ع :خَاطَ لِيْ عَمْرٌو قُبَاءً: لَيْتَ عَيْنَيْهِ سَوَاءٌ. يَحْتَمِلُ صِحَّةَ الْعَيْنِ الْعَوْرَاءِ فَيَكُوْنُ دُعَاءً لَهُ اَوِ الْعَكْسَ فَيَكُوْنُ دُعَاءً عَلَيْهِ (۲) قَالَ السَّكَّاكِيُّ وَمِنْهُ اَيْ مِنَ التَّوْجِيْهِ مُتَشَابِهَاتُ الْقُرْاٰنِ بِاعْتِبَارٍ وَهُوَ احْتِمَالُهُمَا لِوَجْهَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ وَتُفَارِقُهُ بِاعْتِبَارٍ اٰخَرَ وَهُوَ عَدَمُ اسْتِوَاءِ الْاِحْتِمَالَيْنِ لِاَنَّ اَحَدَ الْمَعْنَيَيْنِ فِي الْمُتَشَابِهَاتِ قَرِيْبٌ وَالْاٰخَرُ بَعِيْدٌ كَمَا ذَكَرَ السَّكَّاكِيُّ نَفْسُهُ مِنْ اَنَّ اَكْثَرَ مُتَشَابِهَاتِ الْقُرْاٰنِ مِنْ قَبِيْلِ التَّوْرِيَةِ وَالْاِيْهَامِ وَيَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ وَجْهُ الْمُفَارَقَةِ هُوَ اَنَّ الْمَعْنَيَيْنِ فِي الْمُتَشَابِهَاتِ لَا يَجِبُ تَضَادُّهُمَا.

ترجمہ:۔ اور ان میں سے یعنی محسنات معنوی میں توجیہ ہے نام رکھا جاتا ہے اس کا محتمل الضدین، اور وہ لانا ہے کلام کو جو محتمل ہو دو مختلف وجوہ کو یعنی متباین اور متضاد وجوہ کو جیسے مدح اور ذم مثلاً اور کافی نہیں ہے صرف احتمال دو متغائر معانی کا جیسے قول اس کا جس نے اعور کے متعلق کہا ''خَاطَ لِيْ عَمْرٌو قُبَاءً: لَيْتَ عَيْنَيْهِ سَوَاءٌ'' جو احتمال رکھتا ہے کانی آنکھ ٹھیک ہونے کا تو ہوگی اس کے لیے دعاء، یا اس کا عکس تو ہوگی اس کے لیے بد دعاء، کہا ہے سکاکیؒ نے کہ اس میں سے یعنی توجیہ میں متشابہات قرآن ہیں ایک اعتبار سے، اور وہ ان کا احتمال رکھنا ہے دو مختلف وجوہ کا اور جدا ہیں دوسرے اعتبار سے اور وہ عدم برابری ہے دونوں احتمالوں کا کیونکہ ایک معنی متشابہات میں قریب ہوتا ہے اور دوسرا بعید جیسا کہ خود سکاکیؒ نے ذکر کیا ہے کہ اکثر متشابہات قرآن توریہ اور ایہام کے قبیل سے ہیں اور جائز ہے کہ ہو وجہ مفارقت یہ کہ دونوں معانی کا متشابہات میں ضروری نہیں ہے ان کا تضاد۔

تشریح:۔ (۱) محسنات معنوی کی چھبیسویں قسم توجیہ ہے جس کو محتمل الضدین بھی کہتے ہیں، وہ یہ کہ ایسا کلام لایا جائے جو دو مختلف معانی کا احتمال رکھتا ہو۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ توجیہ کے لیے کلام کا صرف دو مختلف معانی کا احتمال رکھنا ہی کافی نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ وہ

دو معانی آپس میں متباین اور متضاد ہوں جیسے مدح اور ذم، اسی طرح دعاء اور بددعاء وغیرہ۔ ورنہ اگر تباین کی شرط نہ لگائی جائے تو توجیہ کی تعریف "رَأَيْتُ عَيْناً" پر بھی صادق آئے گی کیونکہ لفظ "عَین" مختلف معانی کا احتمال رکھتا ہے اس لیے کہ "عَین" کا اطلاق آنکھ، سونے اور چشمے سب پر ہوتا ہے، حالانکہ اس مثال میں توجیہ کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

توجیہ کی مثال شاعر کا شعر ہے "خَاطَ لِیْ عَمْرٌو قُبَاءَ: لَيْتَ عَيْنَيْهِ سَوَاءٌ" (سی دیا میرے لیے عمرو نے کوٹ، کاش کہ اس کی دونوں آنکھیں برابر ہو جائیں) جس میں یہ بھی احتمال ہے کہ شاعر دعاء دے رہا ہے کہ "کاش عمرو کی کانی آنکھ درست ہو کر تندرست آنکھ کے ساتھ برابر ہو جائے" اور اس کے عکس کا بھی احتمال ہے کہ شاعر بددعاء دے رہا ہے کہ "کاش عمرو کی صحیح آنکھ بھی کانی ہو کر دونوں آنکھیں کانی ہونے میں برابر ہو جائیں"۔

ف:۔ شعر کا پس منظر یہ ہے کہ بشار بن برد نے عمرو نامی درزی کو کپڑا سینے کے لیے دیدیا، عمرو نے کہا کہ میں اسے اس طرح سی لوں گا کہ یہ پتہ نہ چلے گا کہ یہ کوٹ ہے یا کچھ اور ہے۔ بشار نے کہا کہ اگر تو نے ایسا کیا تو میں تیرے بارے میں ایسا شعر کہوں گا کہ یہ پتہ نہ چلے گا کہ مدح ہے یا ذم ہے۔ پس جب عمرو نے کپڑا اپنے قول کے مطابق سی لیا، اور عمرو ایک آنکھ سے کانا تھا، تو بشار نے مذکورہ شعر پڑھا جس میں مدح اور ذم دونوں کا احتمال ہے۔

(۲) علامہ سکاکیؒ فرماتے ہیں کہ قرآنی متشابہات ایک اعتبار سے توجیہ میں داخل ہیں کیونکہ متشابہات بھی دو مختلف معانی کا احتمال رکھتی ہیں، اور دوسرے اعتبار سے توجیہ سے الگ ہیں کیونکہ توجیہ اور متشابہات میں دو طرح سے فرق پایا جاتا ہے، ایک فرق تو یہ ہے کہ متشابہات میں محتملہ معانی برابر نہیں ہوتے ہیں مثلاً ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ میں "اِسْتَوٰی" بمعنی قرار پکڑنا قریبی معنی ہے اور بمعنی غالب آنا بعیدی معنی ہے، حالانکہ توجیہ میں ضروری ہے کہ دونوں معانی برابر ہوں، ایک قریب دوسرا بعید نہ ہو۔ اسی لیے علامہ سکاکیؒ نے بھی ذکر کیا ہے کہ قرآن کی اکثر متشابہات توریہ و ایہام (دونوں کا معنی ایک ہے) کے قبیل سے ہیں جس میں ایک معنی قریب دوسرا بعید ہوتا ہے، اور مراد بعید معنی ہوتا ہے۔ دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ متشابہات کے دونوں محتملہ معانی میں تضاد ضروری نہیں ہے جیسے ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ﴾[فتح:۱۰] (اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر ہے) میں "یَد" بمعنی قدرت اور ہاتھ میں کوئی تضاد نہیں، حالانکہ توجیہ میں ضروری ہے کہ دونوں محتملہ معانی میں تضاد ہو۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلْهَزْلُ الَّذِیْ يُرَادُ بِهِ الْجِدُّ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ: اِذَا مَا تَمِيْمِيٌّ اَتَاكَ مُفَاخِرًا: فَقُلْ عُدَّ عَنْ ذَا كَيْفَ اَكْلُكَ لِلضَّبِّ. (۲) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ تَجَاهُلُ الْعَارِفِ وَهُوَ كَمَا سَمَّاهُ السَّكَّاكِیُّ سَوْقُ الْمَعْلُوْمِ مَسَاقَ غَيْرِهِ لِنُكْتَةٍ وَقَالَ لَا اُحِبُّ تَسْمِيَتَهُ بِالتَّجَاهُلِ لِوُرُوْدِهِ فِیْ كَلَامِ اللّٰهِ تَعَالیٰ (۳) كَالتَّوْبِيْخِ فِیْ قَوْلِ الْخَارِجِيَّةِ شِعْرٌ: يَا شَجَرَ الْخَابُوْرِ هُوَ نَهْرٌ مِنْ دِيَارِ بَكْرٍ مَالَكَ مُوْرِقًا اَیْ نَاضِرًا مِنْ اَوْرَقَ اِذَا صَارَ ذَا وَرَقٍ كَاَنَّكَ لَمْ تَجْزَعْ عَلَى ابْنِ طَرِيْفٍ. (٤) وَالْمُبَالَغَةِ فِی الْمَدْحِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ اَلَمْعُ بَرْقٍ سَرٰی اَمْ ضَوْءُ مِصْبَاحٍ: اَمْ اِبْتِسَامُهَا بِالْمَنْظَرِ الضَّاحِیْ. اَیْ ظَاهِرٌ (۵) اَوْ لِلْمُبَالَغَةِ فِی الذَّمِّ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ: وَمَا اَدْرِیْ وَسَوْفَ اِخَالُ اَیْ اَظُنُّ وَكَسْرَةُ هَمْزَةِ الْمُتَكَلِّمِ فِيْهِ هُوَ الْاَفْصَحُ وَبَنُوْ اَسَدٍ تَقُوْلُ اَخَالُ بِالْفَتْحِ وَهُوَ الْقِيَاسُ اَدْرِیْ: اَقَوْمٌ اٰلُ حِصْنٍ اَمْ نِسَاءٌ. فِيْهِ دَلَالَةٌ عَلٰی اَنَّ الْقَوْمَ هُمُ الرِّجَالُ خَاصَّةً (٦) وَالتَّدَلُّهِ اَیْ وَكَالتَّحَيُّرِ وَالتَّدَهُّشِ فِی الْحُبِّ فِیْ قَوْلِهِ شِعْرٌ: بِاللّٰهِ يَا ظَبْيَاتِ الْقَاعِ هُوَ الْمُسْتَوِیْ مِنَ الْاَرْضِ قُلْنَ لَنَا: اَلَيْلَایَ مِنْكُنَّ اَمْ لَيْلٰی مِنَ الْبَشَرِ فِیْ اِضَافَةِ لَيْلٰی اِلٰی نَفْسِهِ اَوَّلًا وَالتَّصْرِيْحِ بِاسْمِهَا ثَانِيًا اِسْتِلْذَاذٌ وَهٰذِهِ اُنْمُوْذَجٌ مِنْ نُكَتِ التَّجَاهُلِ وَهِیَ اَكْثَرُ مِنْ اَنْ يَضْبِطَهَا الْقَلَمُ.

ترجمہ: اور ان میں سے یعنی محسنات معنوی میں سے وہ ہزل ہے جس سے مراد ہو سنجیدہ بات، جیسے شعر" اِذَا مَا تَمِيْمِيٌّ اَتَاكَ مُفَاخِرًا: فَقُلْ عُدَّ عَنْ ذَا كَيْفَ اَكْلُكَ لِلضَّبِّ"۔ اور ان میں سے یعنی محسنات معنوی میں سے تجاہل عارفانہ ہے اور وہ جیسا کہ موسوم کیا ہے سکاکی نے "معلوم بات کو غیر معلوم کی جگہ لے آنا کسی نکتہ کی بناپر" اور کہا ہے کہ مجھے پسند نہیں اس کا نام رکھنا تجاہل، کیونکہ یہ وارد ہے کلام اللہ میں بھی، جیسے توبیخ خارجیہ کے شعر میں "یَا شَجَرَ الْخَابُوْرِ" وہ نہر ہے دیار بکر میں "مَالَكَ مُوْرِقًا" یعنی ہرا بھرا، یہ "اَوْرَقَ" سے ہے جب ہو جائے پتوں والا "كَاَنَّكَ لَمْ تَجْزَعْ عَلَى ابْنِ طَرِيْفٍ"، اور مبالغہ فی المدح جیسے شعر" اَلَمْعُ بَرْقٍ سَرٰی اَمْ ضَوْءُ مِصْبَاحٍ: اَمْ اِبْتِسَامُهَا بِالْمَنْظَرِ الضَّاحِیْ" یعنی ظاہر، یا مبالغہ فی الذم کے لیے جیسے شعر "وَمَا اَدْرِیْ وَسَوْفَ اِخَالُ" یعنی گمان کرتا ہوں کسرہ ہمزہ کے ساتھ اور متکلم کا صیغہ ہے اس میں اور یہی فصیح ہے، اور بنو اسد کہتے "اَخَالُ" اور یہی قیاس ہے، "اَقَوْمٌ اٰلُ حِصْنٍ اَمْ نِسَاءٌ" اس میں دلالت ہے اس پر کہ قوم وہ مرد ہیں خاص کر۔ اور تدلہ کے لیے یعنی جیسے حیرانگی اور دہشت کا اظہار محبت میں، اس کے شعر میں "بِاللّٰهِ يَا ظَبْيَاتِ الْقَاعِ" وہ ہموار زمین ہے "قُلْنَ لَنَا: اَلَيْلَایَ مِنْكُنَّ اَمْ لَيْلٰی مِنَ الْبَشَرِ" لیلیٰ کی اضافت کرنے میں اپنی ذات کی طرف پہلے، اور اس کے نام کی تصریح میں ثانیاً استلذاذ ہے۔ اور یہ چند نمونے ہیں تجاہل کے نکتوں میں سے اور وہ زیادہ ہیں قلم کے ضبط کرنے سے۔

تشریح: (۱) محسنات معنویہ کی ستائیسویں قسم وہ مذاق ہے جس سے سنجیدہ بات مراد ہو، اور وہ یہ ہے کہ متکلم اپنی غرض (مدح، ذم، شکایت وغیرہ) کو مذاق کی شکل میں بیان کرے جیسے ابونواس کا شعر ہے "اِذَا مَا تَمِيْمِيٌّ اَتَاكَ مُفَاخِرًا: فَقُلْ عُدَّ عَنْ ذَا كَيْفَ اَكْلُكَ لِلضَّبِّ" (جب کوئی تمیمی شخص آئے تیرے پاس فخر کرتے ہوئے، تو آپ کہہ دو کہ اس بات کو چھوڑ دو، بتاؤ تمہارا گوہ کو کھانا کیسا ہے) جس میں شاعر نے اپنی سنجیدہ غرض کو مذاقاً بشکل سوال پیش کیا ہے کہ تو اپنی فخر کی باتوں کو چھوڑ کر ذرا آگے بڑھ کر مجھے یہ

بتاؤ کہ تمہارا گوہ کو کھانا کیسا ہے، یعنی تجھے فخر کی باتوں سے کیا تعلق ہے تُو تو اپنے پست کاموں کے بارے میں بتاؤ مثلاً یہ بتاؤ تمہارا گوہ کھانا کیسا ہے؟۔ اور ''غُذ'' امر کا صیغہ ہے ''غَذیٰ، یَغْذِیْ'' سے تجاوز کرنے کے معنی میں ہے۔

(۲) محسنات معنویہ کی اٹھائیسویں قسم تجاہل العارف ہے یعنی متکلم کا کسی نکتہ کی بناء پر کسی چیز کو جانتے ہوئے بھی اس کے بارے میں جہالت اور نہ جاننے کا اظہار کرنا۔ علامہ سکاکیؒ نے اس کا نام ''سَوْقُ الْمَعْلُوْمِ مَقَامَ غَیْرِہٖ لِنُکْتَۃٍ'' رکھا ہے یعنی کسی نکتہ کی بناء پر معلوم چیز کو غیر معلوم کی جگہ جاری کرنا۔ نیز سکاکیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا نام تجاہل عارفانہ رکھنا مجھے پسند نہیں ہے کیونکہ یہ صنعت قرآن مجید میں بھی وارد ہے جیسے ﴿وَمَا تِلْکَ بِیَمِیْنِکَ یَا مُوْسٰی﴾ [سورۃ طٰہٰ: ۱۷] (اور یہ کیا ہے تیرے دائنے ہاتھ میں اے موسیٰ) لہذا اسے تجاہل (بتکلف خود کو جاہل ظاہر کرنا) کہنا خلاف ادب ہے۔

(۳) پھر تجاہل عارفانہ کے نکتے بہت سارے ہیں جن میں سے مصنفؒ نے چار کو ذکر کیا ہے یعنی توبیخ، مبالغہ فی المدح، مبالغہ فی الذم اور محبت میں حیران و سرگردان ہونا۔ توبیخ کی مثال لیلیٰ بنت طریف خارجیہ کا شعر ہے جو اپنے بھائی ولید بن طریف کے مرثیہ میں پڑھا ہے جس کو یزید بن معاویہؓ نے قتل کر دیا تھا۔ شعر ''یَا شَجَرَ الْخَابُوْرِ مُوْرِقًا:: کَأَنَّکَ لَمْ تَجْزَعْ عَلَی ابْنِ طَرِیْفٍ'' (اے خابور کے درخت تجھے کیا ہوا ہے کہ تو پتوں سے بھرا ہوا تروتازہ نظر آرہا ہے، گویا تو نے جزع فزع نہیں کی ہے ابن طریف پر)۔ ''خَابُوْر'' دیار بکر میں ایک نہر کا نام ہے جس کے ارد گرد درخت اگے ہوئے ہیں۔ اور ''مُوْرِقًا'' بمعنی پتے دار تروتازہ درخت، ماخوذ ہے ''اَوْرَقَ'' سے، اور ''اَوْرَقَ الشَّجَرُ'' اس وقت کہتے ہیں جب درخت پر پتے لگ جائیں۔ شاعرہ جانتی ہے کہ درخت کسی پر جزع فزع نہیں کرتا ہے کیونکہ جزع فزع ذی عقل کا کام ہے درخت ذی عقل نہیں، مگر شاعرہ نے خود کو جاہل ظاہر کر کے درخت سے سوال کر رہی ہے کہ تجھے کیا ہو گیا کہ تو تروتازہ نظر آرہا ہے، شاید اس لیے کہ تو نے ابن طریف پر جزع فزع نہیں کی ہے۔ پس مذکورہ شعر میں شاعرہ نے تجاہل عارفانہ اختیار کیا ہے۔

(۴) اور کبھی تجاہل عارفانہ کا نکتہ مبالغہ فی المدح ہوتا ہے جیسے بحتری کا شعر ہے ''اَلَمْعُ بَرْقٍ سَرٰی اَمْ ضَوْءُ مِصْبَاحٍ:: اَمِ ابْتِسَامَتُہَا بِالْمَنْظَرِ الضَّاحِیْ'' (کیا بجلی کی چمک رات کے وقت میں ظاہر ہوئی یا چراغ کی روشنی، یا محبوبہ کا ہنسنا ظاہر چہرے کے ساتھ)۔ ''اَلضَّاحِیْ'' بمعنی ظاہر ہے۔ شاعر محبوبہ کے دانتوں کی صفائی اور سفیدی کو جانتا ہے مگر جان بوجھ کر انجان بن رہا ہے تاکہ محبوبہ کے دانتوں کو برائے مبالغہ رات کو چمکنے والی بجلی یا چراغ کی روشنی کے ساتھ تشبیہ دے۔

(۵) اور کبھی تجاہل عارفانہ کا نکتہ مبالغہ فی الذم ہوتا ہے جیسے زہیر بن ابی سلمہ کا شعر ہے ''وَمَا اَدْرِیْ وَسَوْفَ اِخَالُ:: اَقَوْمٌ اٰلُ حِصْنٍ اَمْ نِسَاءٌ'' (اور میں نہیں جانتا اور میرا گمان ہے کہ میں عنقریب جان لوں گا کہ آیا قلعہ والے مرد ہیں یا عورتیں ہیں) جس میں لفظ ''اِخَال'' بمعنی گمان کرنا ہے مضارع متکلم کا صیغہ ہے، اس لفظ کا ہمزہ بکسور پڑھنا ہی فصیح ہے، جبکہ بنواسد اس کو ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ پڑھتے ہیں اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مضارع متکلم کا ہمزہ مفتوح ہو۔ لفظ ''قَوْم'' اگر نساء کے مقابلہ میں ذکر ہو تو اس سے صرف

مرد مراد ہوں گے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿لا یسخر قوم من قوم .... ولا نساء من نساء﴾ [حجرات:۱۱] (نہ مذاق اُڑائیں مرد دوسرے مردوں کی .... اور نہ عورتیں دوسری عورتوں کا مذاق اُڑائیں) جس میں قوم بمقابلہ نساء ہے لہذا اس سے صرف مرد مراد ہیں۔ اور اگر مطلق ذکر ہو تو مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہوگا جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿انا ارسلنا نوحا الی قومه﴾ [نوح:۱] (ہم نے نوح علیہ السلام کو اُن کی قوم کے پاس بھیجا)۔ یہاں شعر میں چونکہ نساء کے مقابلے میں ذکر ہے اس لیے اس سے صرف مرد مراد ہیں۔ شاعر جانتا ہے کہ قلعہ میں مرد ہیں مگر جان بوجھ کر مبالغہ فی الذم کے لیے تجاہل عارفانہ اختیار کیا ہے۔

(۶) اور کبھی تجاہل عارفانہ کا نکتہ محبت میں حیرانگی اور سرگردانی کا اظہار ہوتا ہے جیسے حسین بن عبداللہ غزی کا شعر ہے" اباللہ یا ظبیات القاع قلن لنا: الیلای منکن ام لیلی من البشر "(اللہ کی قسم اے جنگل کی ہرنیو! ہمیں بتاؤ تو سہی، کیا میری لیلیٰ تم میں سے ہے یا لیلیٰ انسانوں میں سے ہے)۔ "قاع" بمعنی ہموار زمین۔

سوال یہ ہے کہ شاعر نے ایک مرتبہ تو "لیلای" میں لفظ لیلیٰ کو ضمیر متکلم کی طرف مضاف کیا پھر دوبارہ ذکر کرنے کے موقع پر اس کی طرف ضمیر راجع کرنے کی بجائے اس کے نام کی تصریح کر کے ذکر کیا، حالانکہ ایسے موقع پر ضمیر لائی جاتی ہے؟ شارح نے جواب دیا ہے کہ شاعر کا لیلیٰ کو اپنی طرف مضاف کرنے اور ضمیر کی بجائے اسم ظاہر لانے سے مقصود لذت حاصل کرنا ہے۔

شاعر جانتا ہے کہ لیلیٰ بشر ہے انسانوں میں سے ہے، لیکن وہ جان بوجھ کر انجان بن رہا ہے اور یہ ظاہر کر رہا ہے کہ لیلیٰ کی محبت نے مجھے سرگردان و مدھوش کر دیا ہے حتی کہ اب یہ بھی نہیں جانتا ہوں کہ لیلیٰ ہرنیوں میں سے ایک ہرن ہے یا انسانوں میں سے ایک انسان ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اوپر جو نکتے ذکر کیے گئے یہ تو تجاہل کے نکتوں میں سے چند نمونے ہیں، ورنہ تجاہل کے نکتے تو لاتعداد ہیں جن کو قلم ضبط بھی نہیں کر سکتا ہے۔

(۱) ومنه ای من المعنوی القول بالموجب وهو ضربان احدهما ان یقع صفة فی کلام الغیر کنایة عن شیء اثبت له ای لذالک الشیء حکم فتثبتها لغیره ای فتثبت انت فی کلامک تلک الصفة لغیر ذالک الشیء من غیر تعرض لثبوته لغیره ای ثبوت ذالک الحکم لذالک الغیر او نفیه عنه. نحو یقولون لئن رجعنا الی المدینة لیخرجن الاعز منها الاذل ولله العزة ولرسوله وللمؤمنین فالاعز صفة وقعت فی کلام المنافقین کنایة عن فریقهم والاذل کنایة عن المؤمنین وقد اثبت المنافقون لفریقهم اخراج المؤمنین من المدینة فاثبت الله تعالی فی الرد علیهم صفة العزة لغیر فریقهم وهو الله ورسوله والمؤمنون ولم یتعرض لثبوت ذالک الحکم الذی هو اخراج للموصوفین بالعزة اعنی لله ورسوله وللمؤمنین ولا لنفیه عنهم (۲) والثانی حمل لفظ وقع فی کلام الغیر علی خلاف مراده حال کون خلاف مراده مما یحتمله ذالک اللفظ بذکر متعلقه ای انما یحمل علی خلاف مراده بان یذکر متعلق ذالک اللفظ کقوله شعر: قلت ثقلت اذ اتیت مرارا: قال ثقلت کاهلی بالایادی فلفظ ثقلت وقع فی کلام الغیر بمعنی حملتک المؤنة فحمله علی تثقیل عاتقه بالایادی والمنن بان ذکر متعلقه اعنی قوله بالایادی.

ترجمہ:۔اور ان میں سے یعنی معنوی میں سے قول بالموجب ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ ہے کہ واقع ہو صفت غیر کے کلام میں جو کسی ایسی چیز سے کنایہ ہو جو ثابت کیا گیا ہو اس کے لیے یعنی اس شی کے لیے حکم، اور تو ثابت کردے اس کو اس کے غیر کے لیے یعنی تو ثابت کردے اپنے کلام میں یہ صفت اس شی کے غیر کے لیے بغیر تعرض کیے اس کے ثبوت کا غیر کے لیے یعنی اس حکم کا ثبوت اس غیر کے لیے یا اس کی نفی اس سے، جیسے "یَقُوْلُوْنَ لَئِنْ رَّجَعْنَا اِلَی الْمَدِیْنَةِ لَیُخْرِجَنَّ الْاَعَزُّ مِنْهَا الْاَذَلَّ وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُوْلِه وَلِلْمُؤْمِنِیْنَ" پس "اَعَزّ" صفت ہے واقع ہے منافقین کے کلام میں کنایہ ہے ان کی جماعت سے اور "اَذَلّ" کنایہ ہے مؤمنوں سے، اور ثابت کیا ہے منافقوں نے اپنی جماعت کے لیے نکال دینا مؤمنوں کو مدینہ سے، پس ثابت کیا اللہ تعالیٰ نے ان پر رد کرنے کے لیے صفت عزت ان کی جماعت کے غیر کے لیے اور وہ اللہ اور اللہ تعالیٰ کے رسول اور مؤمنین ہیں اور تعرض نہیں کیا ہے اس حکم کے ثبوت سے جو اخراج ہے عزت کے ساتھ موصوفین کے لیے یعنی اللہ اور اس کے رسول اور مؤمنوں کے لیے اور نہ اس کی ان سے نفی سے تعرض کیا ہے، اور دوسری قسم حمل کرنا ہے لفظ کا جو دوسرے کے کلام میں واقع ہے اس کی مراد کے خلاف پر درآنحالیکہ اس کی مراد ایسی ہے جس احتمال رکھتا ہے یہ لفظ اس کے متعلق کو ذکر کرنے کے ساتھ یعنی حمل کرنا اس کی مراد کے خلاف پر بایں طور کہ ذکر کیا جائے اس لفظ کا متعلق جیسے شعر "قُلْتُ ثَقَّلْتُ اِذَا اَتَیْتُ مِرَارًا: قَالَ ثَقَّلْتَ کَاهِلِیْ بِالْاَیَادِیْ" پس لفظ "ثقلت" واقع ہے غیر کے کلام میں بمعنی میں نے تجھے مشقت میں مبتلا کر دیا، پس حمل کر دیا اس کو اس کے شانوں کو نعمتوں اور احسانات کے ساتھ بوجھل کرنے پر بایں طور کہ ذکر کیا اس کا متعلق یعنی "ایادی"۔

تشریح:۔(۱) محسنات معنویہ کی انتیسویں قسم قول بالموجب ہے۔ جس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ کسی کے کلام میں کوئی صفت ذکر ہو جو کسی ایسی شی سے کنایہ واقع ہو رہی ہو جس کے لیے کوئی حکم ثابت کیا گیا ہو اب آپ اپنے کلام میں اس صفت کو اس شی کے غیر کے لیے ثابت کر دے اور اس غیر کے لیے اس حکم کے ثبوت یا نفی کے درپے نہ ہو جیسا کہ آیت مبارکہ ہے ﴿یَقُوْلُوْنَ لَئِنْ رَّجَعْنَا اِلَی الْمَدِیْنَةِ لَیُخْرِجَنَّ الْاَعَزُّ مِنْهَا الْاَذَلَّ وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُوْلِه وَلِلْمُؤْمِنِیْنَ﴾ [سورہ منافقین:۸] (کہتے ہیں منافق لوگ، کہ اگر ہم لوٹے مدینہ کی طرف تو البتہ ضرور نکال دیں گے عزت والے اس مدینہ سے ذلیل لوگوں کو، اور اللہ ہی کے لیے عزت ہے اور اللہ کے رسول کے لیے اور مؤمنین کے لیے) جس میں "الاعزّ" (عزت والے) صفت ہے جو منافقین کے کلام میں واقع ہے اور کنایہ ہے منافقین کے گروہ سے، اور "الاذلّ" (ذلیل لوگ) کنایہ ہے مؤمنوں کے گروہ سے، اور منافقوں نے اپنے گروہ کے لیے مسلمانوں کو مدینہ سے نکالنے کا حکم ثابت کیا ہے، تو اللہ تعالیٰ نے منافقین پر رد کرتے ہوئے ان کے گروہ کے غیر کے لیے صفت عزت کو ثابت کیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ، رسول اللہ اور مؤمنوں کے لیے صفت عزت کو ثابت کیا ہے، اور موصوف بالعزت یعنی اللہ، رسول اور مؤمنوں کے لیے مدینہ سے نکالنے کے حکم کے ثبوت یا نفی کے درپے نہیں ہوئے۔

(۲) قول بالموجب کی دوسری قسم یہ کہ غیر کے کلام کو اس کی مراد کے خلاف پر حمل کیا جائے، بشرطیکہ غیر کی مراد کے خلاف

امر بھی ایسی چیزوں میں سے ہو جن کا لفظ احتمال رکھتا ہو، اور مراد کے خلاف پر حمل کرنے کی صورت یہ ہو کہ لفظ کا کوئی متعلق ذکر کیا جائے جیسے ابن الحجاج کا شعر ہے "قُلْتُ ثَقَّلْتُ اِذَا اَتَيْتُ مِرَارًا: قَالَ ثَقَّلْتَ كَاهِلِي بِالْاَيَادِيْ" (میں نے کہا کہ بوجھل کر دیا میں نے جب میں آتا ہوں بار بار، اس نے کہا! بوجھل کر دیا تو نے میرا کندھا نعمتوں سے) جس میں لفظ "ثَقَّلْتُ" کا معنی یہ ہے کہ میں نے آپ کو مشقت میں ڈال دیا اور میرا بار بار آنا آپ پر گراں گذرتا ہوگا، مخاطب نے اس لفظ کو متکلم کی مراد کے خلاف پر محمول کر دیا کہ آپ نے میرے کندھے کو نعمتوں سے بھاری کر دیا یعنی آپ کا ہمارے پاس آنا ہم پر اتنا بڑا احسان ہے کہ جس سے ہمارے کندھے بھاری ہو گئے، اور مخاطب نے متکلم کی مراد کے خلاف پر حمل کرنے کی یہ صورت اختیار کی کہ "ثَقَّلْتَ" کا متعلق "بِالْاَيَادِيْ" کو ذکر کیا، کیونکہ لفظ "بِالْاَيَادِيْ" سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ تو نے میرے کندھوں پر ذی مشقت بوجھ نہیں ڈالا ہے بلکہ احسانات کا بوجھ ڈالا ہے۔

(۱) وَمِنْهُ اَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ الْاِطِّرَادُ وَهُوَ اَنْ تَاْتِيَ بِاَسْمَاءِ الْمَمْدُوْحِ اَوْ غَيْرِهٖ وَاَسْمَاءِ اٰبَائِهٖ عَلٰى تَرْتِيْبِ الْوِلَادَةِ مِنْ غَيْرِ تَكَلُّفٍ فِي السَّبْكِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: اِنْ يَقْتُلُوْكَ فَقَدْ ثَلَلْتَ عُرُوْشَهُمْ: بِعُتَيْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ شِهَابٍ يُقَالُ لِلْقَوْمِ اِذَا ذَهَبَ عِزُّهُمْ وَتَضَعْضَعَ حَالُهُمْ قَدْ ثُلَّ عَرْشُهُمْ يَعْنِيْ اِنْ تَبَجَّحُوْا بِقَتْلِكَ وَفَرِحُوْا بِهٖ فَقَدْ اَثَّرْتَ فِيْ عِزِّهِمْ وَهَدَمْتَ اَسَاسَ مَجْدِهِمْ بِقَتْلِ رَئِيْسِهِمْ (۲) فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا مِنْ تَتَابُعِ الْاِضَافَاتِ فَكَيْفَ يُعَدُّ مِنَ الْمُحَسِّنَاتِ قُلْنَا قَدْ تَقَرَّرَ اَنَّ تَتَابُعَ الْاِضَافَاتِ اِذَا سَلِمَ مِنَ الْاِسْتِكْرَاهِ مَلُحَ وَلَطُفَ وَالْبَيْتُ مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ كَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْكَرِيْمُ بْنُ الْكَرِيْمِ ابْنِ الْكَرِيْمِ يُوْسُفُ ابْنُ يَعْقُوْبَ بْنِ اِسْحٰقَ بْنِ اِبْرَاهِيْمَ اَلْحَدِيْثَ هٰذَا تَمَامُ مَا ذُكِرَ مِنَ الضَّرْبِ الْمَعْنَوِيِّ۔

ترجمه:۔ اور ان میں سے اطراد ہے اور وہ یہ کہ ممدوح یا غیر ممدوح کے اسماء لائے اور ان کے آباء کے اسماء کو ترتیب ولادت پر بغیر تکلف کے نظم کلام میں جیسے شعر "اِنْ يَقْتُلُوْكَ فَقَدْ ثَلَلْتَ عُرُوْشَهُمْ: بِعُتَيْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ شِهَابٍ" کہا جاتا ہے قوم سے جب ضائع ہو جائے ان کی عزت اور کمزور ہو جائے ان کا حال "قَدْ ثُلَّ عَرْشُهُمْ" یعنی اگر وہ فخر کرتے ہیں تیرے قتل پر اور خوشی منائیں اس پر تو تو نے بھی ان کی عزت خاک میں ملا دی اور گرا دی بنیاد ان کی بزرگی ان کے رئیس کے قتل سے، اور اگر کہا جائے کہ یہ تو تتابع اضافات سے ہے پس کیسا شمار کیا جائے گا اسے محسنات معنوی میں؟ ہم کہتے ہیں کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ تتابع اضافات جب سالم ہو کراہت سے تو وہ کلام نمکین اور لطیف ہوتا ہے اور شعر اسی قبیل سے ہے جیسے پیغمبر ﷺ کا ارشاد ہے "اَلْكَرِيْمُ بْنُ الْكَرِيْمِ ابْنِ الْكَرِيْمِ يُوْسُفُ ابْنُ يَعْقُوْبَ بْنِ اِسْحٰقَ بْنِ اِبْرَاهِيْمَ اَلْحَدِيْثَ" یہ اختتام ہے اس تفصیل کی جو ذکر کی گئی ہے محسنات معنوی کی قسم کی۔

تشریح:۔ (۱) محسنات معنویہ کی تیسویں قسم اطراد ہے۔ اطراد کا لغوی معنی ہے ایک شی کا دوسری شی کے بعد آنا مثلاً پانی کے اجزاء کا سہولت کے ساتھ پے در پے آنا۔ اور اصطلاح میں ممدوح یا مذموم شخص اور اس کے آباء واجداد کے ناموں کو ولادت کی ترتیب پر اس طرح ذکر کرنا کہ الفاظ کی نظم میں سہولت اور روانی ہو تکلف نہ ہو جیسے ربیعہ بن عبید کا شعر ہے "اِنْ يَقْتُلُوْكَ فَقَدْ ثَلَلْتَ عُرُوْشَهُمْ: بِعُتَيْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ شِهَابٍ" (اگر وہ فخر کرتے ہیں تجھے قتل کرنے کے سبب، پس تحقیق تو خاک میں ملا چکا ہے ان کی

عزت کو جیہ بن حارث بن شہاب کو قتل کرنے کے سبب)، جب کسی قوم کی عزت چلی جائے اور ان کا حال کمزور ہو جائے تو کہتے ہیں "قل عرشهم" (ان کی عزت خاک میں مل گئی)۔ شعر کا مطلب یہ ہے کہ اگر مقابل قوم تجھے قتل کرنے پر فخر کرتی ہے اور اس پر خوش ہو کر ہمیں تکلیف پہنچاتی ہے تو کوئی بات نہیں کیونکہ تو نے قتل ہونے سے پہلے ان کا سردار قتل کر کے ان کی عزت کو خاک میں ملا دیا ہے اور ان کی بزرگی کی بنیاد کو منہدم کر چکا ہے گویا تو نے قتل ہونے سے پہلے اپنا بدلہ لے لیا ہے جس کی وجہ سے ہماری تکلیف کم ہو گئی ہے۔

(۲) سوال یہ ہے کہ مذکورہ شعر کے دوسرے مصرعہ میں تتابع الاضافات ہے یعنی پے در پے کئی چیزیں مضاف ہوئی ہیں اور تتابع الاضافات فصاحت کے لیے مخل ہے اور جب اس میں فصاحت نہیں ہے تو اسے محسنات میں سے کیسا شمار کیا جائے گا؟ جواب یہ ہے کہ یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ تتابع الاضافات میں اگر کراہت فی السمع نہ ہو تو ایسا تتابع الاضافات فصاحت کے لیے مخل نہیں ہوتی، بلکہ اس میں لطافت ہوتی ہے اور مذکورہ مصرعہ میں ایسا ہی ہے کہ اس میں کراہت فی السمع نہیں ہے، جیسا کہ پیغمبر ﷺ کا ارشاد مبارک ہے "اَلْكَرِيْمُ بْنُ الْكَرِيْمِ ابْنِ الْكَرِيْمِ يُوْسُفُ ابْنُ يَعْقُوْبَ بْنِ اِسْحٰقَ بْنِ اِبْرَاهِيْمَ" (کریم بیٹا کریم کا بیٹا کریم کا یعنی یوسف بیٹا یعقوب کا یعقوب بیٹا اسحاق کا، اسحاق بیٹا ابراہیم کا) جس میں تتابع اضافات ہے مگر چونکہ اس میں کراہت فی السمع نہیں ہے اس لیے مخل فصاحت بھی نہیں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ محسنات معنویہ کی قسم کی جو تفصیل ذکر کی گئی ہے اطراد اس کا آخری امر ہے۔

(۱) وَاَمَّا الضَّرْبُ اللَّفْظِيُّ مِنَ الْوُجُوْهِ الْمُحَسِّنَةِ لِلْكَلَامِ (۲) فَمِنْهُ الْجِنَاسُ بَيْنَ اللَّفْظَيْنِ وَهُوَ تَشَابُهُهُمَا فِي اللَّفْظِ اَيْ فِي التَّلَفُّظِ فَيَخْرُجُ التَّشَابُهُ فِي الْمَعْنٰى نَحْوَ اَسَدٍ وَسَبُعٍ اَوْ فِي مُجَرَّدِ الْعَدَدِ نَحْوَ ضَرَبَ وَعَلِمَ اَوْ فِي مُجَرَّدِ الْوَزْنِ نَحْوَ ضَرَبَ وَقَتَلَ (۳) وَالتَّامُّ مِنْهُ اَيْ مِنَ الْجِنَاسِ اَنْ يَّتَّفِقَا اَيِ اللَّفْظَانِ فِي اَنْوَاعِ الْحُرُوْفِ فَكُلٌّ مِنَ الْحُرُوْفِ التِّسْعَةِ وَالْعِشْرِيْنَ نَوْعٌ وَبِهٰذَا يَخْرُجُ نَحْوُ يَفْرَحُ وَيَمْرَحُ وَفِي اَعْدَادِهَا وَبِهٖ يَخْرُجُ نَحْوُ السَّاقِ وَالْمَسَاقِ وَفِي هَيْئَاتِهَا وَبِهٖ يَخْرُجُ نَحْوُ الْبَرْدِ وَالْبُرْدِ (٤) فَاِنَّ هَيْئَةَ الْكَلِمَةِ كَيْفِيَّةٌ حَاصِلَةٌ لَهَا بِاعْتِبَارِ الْحَرَكَاتِ وَالسَّكَنَاتِ فَنَحْوُ ضَرَبَ وَقَتَلَ عَلٰى هَيْئَةٍ وَاحِدَةٍ مَعَ اخْتِلَافِ الْحُرُوْفِ بِخِلَافِ ضَرَبَ وَضُرِبَ مَبْنِيًّا لِلْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ فَاِنَّهُمَا عَلٰى هَيْئَتَيْنِ مَعَ اتِّحَادِ الْحُرُوْفِ (٥) وَفِي تَرْتِيْبِهَا اَيْ تَقْدِيْمِ بَعْضِ الْحُرُوْفِ عَلٰى بَعْضٍ وَتَاْخِيْرِهٖ عَنْهُ وَبِهٖ يَخْرُجُ نَحْوُ الْفَتْحِ وَالْحَتْفِ. (٦) فَاِنْ كَانَا اَيِ اللَّفْظَانِ الْمُتَّفِقَانِ فِي جَمِيْعِ مَا ذُكِرَ مِنْ نَوْعٍ وَاحِدٍ مِنْ اَنْوَاعِ الْكَلِمَةِ كَاِسْمَيْنِ اَوْ فِعْلَيْنِ اَوْ حَرْفَيْنِ سُمِّيَ مُمَاثِلًا جَرْيًا عَلٰى اِصْطِلَاحِ الْمُتَكَلِّمِيْنَ مِنْ اَنَّ الْمُمَاثَلَةَ هِيَ الْاِتِّحَادُ فِي النَّوْعِ نَحْوَ يَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَيِ الْقِيَامَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُوْنَ مَا لَبِثُوْا غَيْرَ سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ الْاَيَّامِ (٧) وَاِنْ كَانَا مِنْ نَوْعَيْنِ اِسْمٍ وَفِعْلٍ اَوِ اسْمٍ وَحَرْفٍ اَوْ فِعْلٍ وَحَرْفٍ سُمِّيَ مُسْتَوْفًى كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: مَا مَاتَ مِنْ كَرَمِ الزَّمَانِ فَاِنَّهٗ. يَحْيٰى لَدٰى يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ لِاَنَّهٗ كَرِيْمٌ يُحْيِيْ مَرَاسِمَ الْكَرَمِ. (٨) وَاَيْضًا لِلْجِنَاسِ التَّامِّ تَقْسِيْمٌ اٰخَرُ وَهُوَ اَنَّهٗ اِنْ كَانَ اَحَدُ لَفْظَيْهِ مُرَكَّبًا وَالْاٰخَرُ مُفْرَدًا سُمِّيَ جِنَاسَ التَّرْكِيْبِ وَحِيْنَئِذٍ فَاِنِ اتَّفَقَا اَيِ اللَّفْظَانِ الْمُفْرَدُ وَالْمُرَكَّبُ فِي الْخَطِّ خُصَّ

هٰذَاالنَّوْعُ مِنْ جِنَاسِ التَّرْكِيْبِ بِاسْمِ الْمُتَشَابِهِ لِاِتِّفَاقِ اللَّفْظَيْنِ فِي الْكِتَابَةِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: اِذَامَلِكٌ لَمْ يَكُنْ ذَاهِبَةً اَیْ صَاحِبُ هِبَةٍ وَعَطَاءٍ فَدَعْهُ اَیْ اتْرُكْهُ فَدَوْلَتُهٗ ذَاهِبَةٌ اَیْ غَيْرُ بَاقِيَةٍ (۹) وَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ يَتَّفِقِ اللَّفْظَانِ الْمُفْرَدُ وَالْمُرَكَّبُ فِي الْخَطِّ خُصَّ هٰذَاالنَّوْعُ مِنْ جِنَاسِ التَّرْكِيْبِ بِاسْمِ الْمَفْرُوْقِ لِاِفْتِرَاقِ اللَّفْظَيْنِ فِي صُوْرَةِ الْكِتَابَةِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: كُلُّكُمْ قَدْاَخَذَالْجَامَ وَلَاجَامَ لَنَامَاالَّذِيْ ضَرَّ مُدِيْرُ الْجَامِ لَوْجَامَلَنَا اَیْ عَامَلَنَابِالْجَمِيْلِ (۱۰) هٰذَااِذَالَمْ يَكُنِ اللَّفْظُ الْمُرَكَّبُ مُرَكَّبًامِنْ كَلِمَةٍ وَبَعْضِ كَلِمَةٍ وَاِلَّاخُصَّ بِاسْمِ الْمَرْفُوْ كَقَوْلِكَ اَهٰذَامُصَابٌ اَمْ طَعْمُ صَابٍ.

ترجمہ:۔ اور بہر حال قسم لفظی کلام کی وجوہ محسنہ میں سے، پس ان میں سے جناس بین اللفظین ہے اور وہ ہے دو لفظوں کا متشابہ ہونا لفظ میں یعنی تلفظ میں پس نکل گیا معنی میں متشابہ ہونا جیسے اسد اور سبع، یا جو صرف عدد میں ہو جیسے ''ضَرَبَ'' اور ''عَلِمَ'' یا صرف وزن میں ہو جیسے ضرب اور قتل، اور تام اس میں سے یعنی جناس میں یہ کہ متفق ہوں یعنی دو لفظ انواع حروف میں، پس ہر ایک انتیس حروف میں سے ایک نوع ہے، اور اس قید سے نکل جاتا ہے ''يَفْرَحُ'' اور ''يَمْرَحُ''۔ اور اعداد حروف میں اور اس سے نکل جاتا ہے ''اَلسَّاقُ'' اور ''اَلْمَسَاقُ''۔ اور ہیئات حروف میں اور اس سے نکل جاتا ہے ''اَلْبَرْدُ'' اور ''اَلْبُرْدُ'' کیونکہ کلمہ کی ہیئت وہ کیفیت ہے جو حاصل ہوتی ہے اسے حرکات اور سکنات کے اعتبار سے جیسے ''ضَرَبَ'' اور ''قَتَلَ'' ایک ہیئت پر ہیں اختلاف حروف کے باوجود، بخلاف ''ضَرَبَ'' اور ''ضُرِبَ''، معروف اور مجہول، کہ یہ دو الگ ہیئتوں پر ہیں اتحاد حروف کے باوجود، اور ترتیب حروف میں اور بعض حروف کی تقدیم بعض پر اور بعض کی تاخیر بعض پر، اور اس سے نکل جاتا ہے ''اَلْفَتْحُ'' اور ''اَلْحَتْفُ''۔ پس ایسے گر ہوں وہ دونوں یعنی دونوں لفظ متفق ہوں ان جملہ امور میں جنہیں ذکر کیا گیا انواع کلمہ میں سے کسی ایک نوع میں جیسے دو اسم ہوں یا دو فعل ہوں یا دو حرف ہوں موسوم کیا گیا ہے مماثل کے ساتھ اصطلاح متکلمین پر جاری کرتے ہوئے، کہ مماثلت اتحاد فی النوع ہے جیسے ''يَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ'' یعنی قیامت ''يُقْسِمُ الْمُجْرِمُوْنَ مَالَبِثُوْاغَيْرَسَاعَةٍ'' ساعات ایام میں سے۔ اور اگر ہوں دو نوعوں سے اسم و فعل، یا اسم و حرف، یا فعل و حرف تو نام رکھا جاتا ہے مستوفی جیسے شعر ''مَامَاتَ مِنْ كَرَمِ الزَّمَانِ فَاِنَّهٗ: يَحْيَالَدٰى يَحْيَى بْنِ عَبْدِاللّٰهِ'' کیونکہ وہ کریم ہے زندہ کرتا ہے، مراسم کرم کو۔ اسی طرح جناس تام کے لیے ایک اور تقسیم ہے وہ یہ کہ اگر اس کے دو لفظوں میں سے ایک مرکب ہو اور دوسرا مفرد ہو تو نام رکھا جاتا ہے اس کا جناس ترکیب، اور اس وقت اگر وہ دونوں متفق ہوں یعنی دونوں لفظ مفرد و مرکب خط میں تو مخصوص کی جاتی۔ ہے یہ نوع جناس ترکیب میں سے متشابہ کے نام سے بوجہ دونوں لفظوں کے متفق ہونے کے کتابت میں جیسے شعر ''اِذَامَلِكٌ لَمْ يَكُنْ ذَاهِبَةً'' یعنی صاحب ہبہ وعطاء ''فَدَعْهُ'' یعنی چھوڑ دو اس کو ''فَدَوْلَتُهٗ ذَاهِبَةٌ'' یعنی غیر باقی ہے۔ ورنہ یعنی اگر متفق نہ ہوں دو لفظ مفرد اور مرکب خط میں تو مخصوص کی جاتی ہے یہ نوع جناس ترکیب کی مفروق کے نام سے بوجہ دونوں لفظوں کے افتراق کے صورت کتابت میں، جیسے شعر ''كُلُّكُمْ قَدْاَخَذَالْجَامَ وَلَاجَامَ لَنَامَاالَّذِيْ ضَرَّ مُدِيْرُ الْجَامِ لَوْجَامَلَنَا'' یعنی معاملہ

کر لینا ہمارے ساتھ اچھا، یہ اس وقت ہے کہ نہ لفظ مرکب کلمہ اور بعض کلمہ سے مرکب ورنہ تو خاص کیا جاتا ہے مرفو کے نام سے جیسے تیرا قول "اَهٰذَا مُصَابٌ اَمْ طَعْمُ صَابٍ"۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ محسنات کی دو قسموں میں سے پہلی قسم یعنی محسنات معنویہ کی تفصیل سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے محسنات لفظیہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ محسنات لفظیہ دراصل عبارت اور لفظ کے حسن کا سبب ہیں، ہاں ممکن ہے کہ ان میں سے بعض معنوی حسن کا بھی سبب ہوں، البتہ اوّلاً و بالذات لفظی حسن حاصل ہوتا ہے اور ثانیاً و بالعرض معنوی حسن حاصل ہوتا ہے۔ مصنفؒ نے محسنات لفظیہ کی مندرجہ ذیل سات قسمیں بیان کی ہیں، جناس، ردّ العجز علی الصدر، سجع، موازنہ، قلب، تشریع اور لزوم مالا یلزم۔

(۲) محسنات لفظیہ کی پہلی قسم جناس بین اللفظین ہے۔ جناس جیم کے کسرہ کے ساتھ لغت میں بمعنی دو چیزوں کا ہم جنس ہونا، اور اصطلاح میں دو متغایر المعنی الفاظ کا تلفظ میں مشابہ ہونے کو جناس کہتے ہیں۔ تعریف میں "فِي اللَّفْظِ" قید سے تشابہ فی المعنی خارج ہوا جیسے اسد اور سبع میں معنوی مشابہت پائی جاتی ہے کیونکہ اسد سبع ہے اگرچہ سبع کا اسد ہونا ضروری نہیں ہے، مگر چونکہ اسد اور سبع میں لفظی مشابہت نہیں پائی جا رہی ہے اس لیے یہ جناس کی تعریف سے خارج ہے۔ اسی طرح دو لفظوں کی تعداد حروف میں مشابہت خارج ہوئی جیسے "ضَرَبَ" اور "عَلِمَ" میں صرف تعداد حروف میں مشابہت پائی جاتی ہے کہ ہر ایک تین حروف پر مشتمل ہے اس لیے یہ بھی جناس کی تعریف سے خارج ہے۔ اسی طرح دو لفظوں کی صرف وزن میں مشابہت خارج ہوئی جیسے "ضَرَبَ" اور "قَتَلَ" میں صرف وزن میں مشابہت پائی جاتی ہے تلفظ میں نہیں اس لیے جناس کی تعریف سے خارج ہے۔

پھر جناس کی پانچ قسمیں ہیں۔ تام، محرف، ناقص، مضارع یا لاحق اور مقلوب۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی متعدد انواع ہیں جن کو ہر ایک کے بیان کے ذیل میں ذکر کیا جائے گا۔

(۳) جناس کی پہلی قسم جناس تام ہے، جناس تام یہ ہے کہ دو لفظ چار جہات سے متفق ہوں، ایک یہ کہ انواع حروف میں متفق ہوں۔ یاد رہے کہ انتیس حروف تہجی میں سے ہر ایک مستقل نوع ہے مثلاً الف نوع ہے جس کے تحت اصناف ہیں کیونکہ الف یا تو اصلی ہوگا اور یا واو یا یاء سے مقلوب ہوگا، اسی طرح باء ایک نوع ہے جس کے تحت اصناف ہیں مثلاً دوسرے حرف میں مدغم ہوگی یا مدغم نہ ہوگی، مشدد ہوگی یا مخفف ہوگی وعلی ہذا القیاس۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ جناس تام کی تعریف میں جو انواع حروف میں اتفاق کی شرط لگائی ہے یہ احتراز ہے "يَفْرَحُ" اور "يَمْرَحُ" جیسی مثالوں سے کیونکہ دونوں میں انواع حروف میں اتفاق نہیں کہ ایک میں فاء ہے اور دوسرے میں میم ہے۔ دوسری یہ کہ عدد حروف میں متفق ہوں، اس قید سے "اَلسَّاقُ" اور "اَلْمَسَاقُ" جیسی مثالیں خارج ہو جاتی ہیں کیونکہ اس میں "اَلسَّاقُ" کی بنسبت "اَلْمَسَاقُ" میں ایک حرف زائد ہے۔ تیسری یہ کہ ہیئات حروف یعنی وزن میں متفق ہوں لہٰذا "اَلْبَرْدُ" اور "اَلْبُرْدُ" جیسی مثالیں خارج ہو گئیں کیونکہ "بَرْدٌ" بروزن "فَلْسٌ" ہے اور "بُرْدٌ" بروزن "قُفْلٌ" ہے۔

(۴) شارحؒ فرماتے ہیں کہ نوع حروف اور ہیئت حروف میں اتفاق دو الگ الگ چیزیں ہیں کیونکہ کلمہ کی ہیئت وہ کیفیت ہے

جو اسے حرکات وسکنات سے حاصل ہے جیسا کہ "ضَرَبَ" اور "قتل" کی حرکات وسکنات ایک طرح ہیں لہذا دونوں کی ہیئت ایک ہے مگر حروف ان کے مختلف ہیں، اس کے برخلاف "ضَرَبَ" اور ضُرِبَ" کی حرکات وسکنات ایک طرح نہیں ہیں لہذا ان میں وحدت ہیئت نہیں پائی جارہی ہے، مگر حروف ان کے ایک جیسے ہیں لہذا ان کی انواع حروف میں وحدت پائی جارہی ہے۔

(۵) جناس تام میں اتفاق کی چوتھی جہت یہ ہے کہ حروف ترتیب میں متفق ہوں یعنی بعض حروف دیگر بعض سے مقدم اور وہ ان سے مؤخر ہوں، پس اس سے "اَلفَتحُ" اور "اَلحَتفُ" جیسی مثالیں خارج ہوگئیں کیونکہ ان کے حروف میں اگر چہ اتفاق ہے مگر حروف کی ترتیب ایک نہیں بلکہ ایک کے حروف میں جو ترتیب ہے دوسرے کے حروف میں اس کا عکس ہے۔

ف:۔ پھر جناس تام کی پانچ قسمیں ہیں، متماثل، مستوفی، مرکب متشابہ یا مقرون، مرکب مفروق، مرکب مرفو، جن میں متماثل اور مستوفی میں دونوں لفظ مفرد ہوتے ہیں اس لیے اسے جناس مفرد کہتے ہیں، جبکہ مفروق، مقرون اور مرفو میں ایک لفظ مفرد دوسرا مرکب ہوتا ہے اس لیے اسے جناس مرکب کہتے ہیں، شارحؒ نے متماثل اور مستوفی کو جناس تام کی ایک تقسیم قرار دیا ہے اور مفروق، مقرون ومرفو کو دوسری تقسیم قرار دیا ہے۔

(۶) پس پہلی تقسیم کی پہلی قسم یعنی متماثل یہ ہے کہ جناس کے دونوں کلمات کی نوع ایک ہو مثلاً دونوں اسم ہوں یا دونوں فعل ہوں یا دونوں حرف ہوں تو اس قسم جناس کو جناس مماثل کہتے ہیں، بیانیین کی یہ اصطلاح متکلمین کی اصطلاح کے مطابق ہے کیونکہ ان کے نزدیک اتحاد فی النوع کو مماثلت کہتے ہیں جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿يَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُوْنَ مَا لَبِثُوْا غَيْرَ سَاعَةٍ﴾ [سورۂ روم:۵۵] (اور جس دن قائم ہوگی قیامت قسمیں کھائیں گے گنہگار کہ ہم نہیں رہے تھے ایک گھڑی سے زیادہ) جس میں لفظ "السَّاعَة" دو مرتبہ ذکر ہے اول بمعنی قیامت کا دن، اور ثانی بمعنی دن رات کے چوبیس گھنٹوں میں سے ایک گھنٹہ۔ مصنفؒ نے بطور نمونہ صرف دو اسموں کی مثال ذکر کی ہے دو فعلوں اور دو حرفوں کی مثالوں کو ذکر نہیں کیا ہے۔

(۷) اور پہلی تقسیم کی دوسری قسم یعنی مستوفی یہ ہے کہ جناس کی دونوں کلمات کی نوع ایک نہ ہو، بلکہ اگر ایک اسم ہو تو دوسرا فعل ہو، یا ایک اسم ہو تو دوسرا حرف ہو، یا ایک فعل ہو تو دوسرا حرف ہو جیسے یحییٰ بن عبداللہ کی مدح میں ابوتمام کا شعر ہے "مَا مَاتَ مِنْ كَرَمِ الزَّمَانِ فَإِنَّهُ: يَحْيَا لَدَى يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللهِ" (اور وہ جو مر چکا ہے زمانے کا کرم، تو وہ زندہ ہے یحییٰ بن عبداللہ کے ہاں) کیونکہ وہ کریم اور سخی شخص ہے زمانے کے مراسم کو زندہ رکھتا ہے۔ جس میں لفظ "يَحْيَى" اور "يَحْيَى" مذکورہ تمام امور میں متفق ہیں، البتہ پہلا "يَحْيَى" فعل اور دوسرا "يَحْيَى" اسم ہے۔ اسے مستوفی اس لیے کہتے ہیں کہ مستوفی کا معنی ہے پورا پورا لینا، چونکہ اس میں بھی ایک حرف دوسرے حرف کے تمام اوصاف (نوع حروف، عدد، ہیئت اور ترتیب) لے لیتا ہے، صرف اسم، فعل اور حرف میں مغائرت پائی جاتی ہے۔

(۸) جناسِ تام کی دوسری تقسیم یہ ہے کہ ایک لفظ مرکب ہو اور دوسرا مفرد ہو جس کو جناس ترکیب کہتے

ہیں۔ پھر اگر مفرد اور مرکب میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ خط اور کتابت میں متفق ہو تو جناس کی اس نوع کو جناس متشابہ یا جناسِ مقرون کہتے ہیں کیونکہ دونوں لفظوں میں کتابت میں اتفاق پایا جاتا ہے جیسے ابوالفتح بُستی کا شعر ہے "إِذَا مَلِكٌ لَمْ يَكُنْ ذَاهِبَةٍ:: فَدَعْهُ فَدَوْلَتُهُ ذَاهِبَةٌ" (جب بادشاہ ہبہ اور عطیہ دینے والا نہ ہو، تو اسے چھوڑ دو، کیونکہ اس کی دولت و مملکت جانے والی یعنی ختم ہونے والی ہے) جس میں "ذَاهِبَةٍ" بمعنی ہبہ اور عطاء کرنے والا۔ "فَدَعْهُ" بمعنی چھوڑ دو، اور "ذَاهِبَةٌ" بمعنی جانے والی اور باقی نہ رہنے والی۔ مذکورہ شعر میں لفظ "ذَاهِبَةٍ" اور "ذَاهِبَةٌ" میں جناس ہے، پہلا لفظ "ذَاهِبَةٍ" مرکب ہے لفظ "ذَا" (بمعنی صاحب) اور "هِبَةٍ" (بمعنی عطیہ) سے، اور دوسرا "ذَاهِبَةٌ" اسم فاعل ہے "ذَهَبَ" کا، اور دونوں کی کتابت اور شکل ایک جیسی ہے اس لیے مذکورہ شعر جناس متشابہ پر مشتمل ہے۔

(۹) اور اگر لفظ مفرد و مرکب کتابت اور شکل میں متفق نہ ہوں تو اس قسم کی جناس کو جناس مفروق کہتے ہیں کیونکہ دونوں لفظوں کی صورت اور کتابت میں فرق پایا جاتا ہے جیسے ابوالفتح بُستی ہی کا شعر ہے "كُلُّكُمْ قَدْ أَخَذَ الْجَامَ وَلَا جَامَ لَنَا:: مَا الَّذِيْ ضَرَّ مُدِيْرَ الْجَامِ لَوْ جَامَلَنَا" (تم سب نے لے لیا جام، اور نہیں ہے ہمارے لیے جام، کیا ہے وہ چیز جو نقصان پہنچائے ساقی کو اگر وہ ہم سے اچھا معاملہ کرتا) جس میں "جَامَ لَنَا" اور "جَامَلَنَا" میں جناس مرکب مفروق ہے کیونکہ پہلا لفظ (جَامَ لَنَا) دو کلمات سے مرکب ہے ایک "جَامَ" دوسرا "لَنَا" ہے، اور دوسرے مصرعہ میں موجود "جَامَلَنَا" مفرد ہے کیونکہ فعل ماضی واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے "نا" ضمیر متصل مفعول بہ ہے، یعنی کاش کہ ہمارے ساتھ نیکی اور احسان کا معاملہ کرتا۔ "نا" ضمیر چونکہ فعل کے ساتھ متصل ہے اس لیے اسے الگ کلمہ شمار نہیں کیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جناس مفروق میں لفظ مرکب دو مستقل کلموں سے مرکب ہونا ضروری ہے ورنہ تو مرفو ہوگا جو جناس مرکب کی تیسری قسم ہے۔

(۱۰) جناس مرکب کی تیسری قسم جناس مرفو ہے، مرفو لغت میں بمعنی پیوند لگایا ہوا یعنی جیسا کہ کپڑے میں پیوند لگایا جاتا ہے اسی طرح جناس مرفو میں بھی ایک کلمہ کے ساتھ دوسرے کلمہ کا جزء پیوند کے طور پر لگایا جاتا ہے۔ جناس مرفو یہ ہے کہ ایک لفظ مفرد ہو اور دوسرا مرکب ہو مگر مرکب لفظ دو مستقل لفظوں سے مرکب نہ ہو بلکہ ایک مستقل کلمہ اور دوسرے کلمہ کے جزء سے مرکب ہو جیسے "أَهَذَا مُصَابٌ أَمْ طَعْمُ صَابٍ" (یہ گنا ہے یا کڑوے درخت کا رس ہے) جس میں پہلا لفظ "مُصَابٌ" ہے اور دوسرا لفظ "صَابٍ" اور اس سے پہلے لفظ "طَعْمُ" کے میم کا مجموعہ ہے جو ایک مستقل کلمہ اور دوسرے کلمہ کے جزء سے مرکب ہے۔ نیز دونوں متجانسین کی کتابت بھی مختلف ہے۔ مصنفؒ نے جناس مرکب کی صرف چار قسمیں ذکر کی ہیں، پانچویں قسم یعنی مرفو کو شارحؒ نے ذکر کیا ہے۔

(۱) وَاِنْ اِخْتَلَفَا عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ وَالتَّامُّ مِنْهُ اَنْ يَّتَّفِقَا اَوْعَلٰی مَحْذُوْفٍ اَیْ هٰذَا اِنِ اتَّفَقَا فِيْمَا ذُكِرَ وَاِنِ اخْتَلَفَا اَیْ لَفْظَا الْمُتَجَانِسَيْنِ فِیْ هَيْئَاتِ الْحُرُوْفِ فَقَطْ اَیْ اتَّفَقَا فِی النَّوْعِ وَالْعَدَدِ وَالتَّرْكِيْبِ سُمِّیَ التَّجْنِيْسُ مُحَرَّفًا لِاِنْحِرَافِ اِحْدَى الْهَيْئَتَيْنِ عَنِ الْاُخْرٰی (۲) وَالْاِخْتِلَافُ قَدْيَكُوْنُ بِالْحَرَكَةِ كَقَوْلِهِمْ جُبَّةُ الْبُرْدِ جُنَّةُ الْبَرْدِ يَعْنِیْ لَفْظَیْ بُرْدٍ وَبَرْدٍ بِالضَّمِّ وَالْفَتْحِ (۳) وَنَحْوِهٖ فِیْ اَنَّ الْاِخْتِلَافَ فِی الْهَيْئَةِ فَقَطْ قَوْلُهُمْ اَلْجَاهِلُ اِمَّا مُفْرِطٌ اَوْمُفَرِّطٌ (۴) لِاَنَّ الْحَرْفَ الْمُشَدَّدَ لَمَّا كَانَ يَرْتَفِعُ اللِّسَانُ عَنْهُمَا دُفْعَةً وَاحِدَةً كَحَرْفٍ وَاحِدٍ عُدَّ حَرْفًا وَاحِدًا وَجُعِلَ التَّجْنِيْسُ مِمَّا لَا اخْتِلَافَ فِيْهِ اِلَّا فِی الْهَيْئَةِ فَقَطْ وَلِذَا قَالَ وَالْحَرْفُ الْمُشَدَّدُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ فِیْ حُكْمِ الْمُخَفَّفِ وَاخْتِلَافُ الْهَيْئَةِ فِیْ مُفْرِطٍ وَمُفَرِّطٍ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الْفَاءَ مِنْ اَحَدِهِمَا سَاكِنٌ وَمِنَ الْاٰخَرِ مَفْتُوْحٌ (۵) وَقَدْيَكُوْنُ الْاِخْتِلَافُ بِالْحَرَكَةِ وَالسُّكُوْنِ جَمِيْعًا كَقَوْلِهِمْ اَلْبِدْعَةُ شَرَكُ الشِّرْكِ فَاِنَّ الشِّيْنَ مِنَ الْاَوَّلِ مَفْتُوْحٌ وَمِنَ الثَّانِیْ مَكْسُوْرٌ وَالرَّاءُ مِنَ الْاَوَّلِ مَفْتُوْحٌ وَمِنَ الثَّانِیْ سَاكِنٌ۔

ترجمہ: اور اگر مختلف ہوں عطف ہے اس کے قول "وَالتَّامُّ مِنْهُ اَنْ يَّتَّفِقَا" پر یا محذوف پر یعنی یہ اس وقت ہے جب دونوں متفق ہوں مذکورہ امور میں اور اگر دونوں مختلف ہوں یعنی دو متجانس لفظ صرف ہیئات حروف میں یعنی دونوں متفق ہوں نوع، عدد اور ترکیب میں تو نام رکھا جاتا ہے تجنیس محرف، بوجہ منحرف ہونے کے دو ہیئتوں میں سے ایک کا دوسری سے اور اختلاف کبھی ہوتا ہے حرکت سے جیسے ان کا قول "جبة البرد جنة البرد" یعنی لفظ "بُرد" اور "بَرد" ضمہ اور فتحہ کے ساتھ، اور اسی کے مثل ہے اس بات میں کہ اختلاف صرف ہیئت میں ہے ان کا قول "اَلْجَاهِلُ اِمَّا مُفْرِطٌ اَوْمُفَرِّطٌ" کیونکہ حرف مشدد جب بلند ہوتی ہے زبان ان دونوں سے یک بارگی حرف واحد کی طرح تو شمار کیا گیا ایک حرف اور قرار دی تجنیس کی وہ قسم جس میں اختلاف نہیں ہے مگر صرف ہیئت میں اور اسی وجہ سے کہا کہ حرف مشدد اس باب میں مخفف کے حکم میں ہوتا ہے اور اختلاف ہیئت "مُفْرِط" اور "مُفَرِّط" میں اس اعتبار سے ہے کہ فا ان میں سے ایک میں ساکن ہے اور دوسرے میں مفتوح ہے اور کبھی اختلاف حرکت اور سکون دونوں کے ساتھ ہوتا ہے جیسے ان کا قول "اَلْبِدْعَةُ شَرَكُ الشِّرْكِ" کیونکہ شین اول میں مفتوح ہے اور ثانی میں مکسور ہے اور را اول میں مفتوح ہے اور ثانی میں ساکن ہے۔

تشریح: (۱) "وَاِنِ اخْتَلَفَا" کا عطف یا تو "وَالتَّامُّ مِنْهُ اَنْ يَّتَّفِقَا" پر ہے، اس صورت میں یہ از قبیل عطف الفعلیہ علی الاسمیہ ہے، اور یا معطوف علیہ جملہ مقدر ہے تقدیری عبارت ہے "هٰذَا اِنِ اتَّفَقَا فِيْمَا ذُكِرَ وَاِنِ اخْتَلَفَا الخ" اس صورت میں یہ از قبیل عطف الفعلیہ علی الفعلیہ ہے۔ یہاں سے مصنف جناس کی دوسری قسم بیان کرنا چاہتے ہیں، جناس کی دوسری قسم جناس محرّف ہے۔ محرف لغت میں بمعنی پھرا ہوا، اور اصطلاح میں جناس محرف یہ ہے کہ دو لفظ عدد، ترتیب اور نوع حروف میں متفق ہوں البتہ صرف دونوں کے حروف کی ہیئت الگ ہو، چونکہ اس میں ایک لفظ کی ہیئت دوسرے لفظ کی ہیئت سے منحرف اور پھری ہوئی ہوتی ہے اس لیے اسے تجنیس محرف کہتے ہیں۔

(۲) پھر جناس محرف کی تین قسمیں ہیں، محرف متحرک، محرف ساکن اور محرف متحرک وساکن۔ محرف متحرک یہ ہے کہ ایک کلمہ کا ایک حرف کسی حرکت کی وجہ سے متحرک ہو اور دوسرے کلمہ کا یہی حرف کسی دوسری حرکت کی وجہ سے متحرک ہو جیسے "جُبَّةُ الْبُرْدِ جُنَّةُ الْبَرْدِ" (چادر کا جبہ سردی کی ڈھال ہے) جس میں لفظ "بُرْد" اور "بَرْد" میں جناس ہے، حرف باء اول میں مضموم ثانی میں مفتوح ہے۔

(۳) تجنیس محرف کی دوسری قسم محرف ساکن ہے۔ محرف ساکن وہ ہے جس میں ایک کلمہ میں ایک حرف متحرک اور دوسرے کلمہ میں یہی حرف ساکن ہو جیسے ان کا قول "اَلْجَاهِلُ اِمَّامُفْرِطٌ اَوْ مُفَرِّطٌ" (جاہل یا تجاوز کرتا ہے یا کوتاہی کرتا ہے) جس میں فاء دونوں لفظوں میں پائی جاتی ہے، اول میں ساکن ہے ثانی میں متحرک ہے۔ "مُفْرِطٌ" ماخوذ ہے "افراط" سے اور "مُفَرِّطٌ" ماخوذ ہے "تفریط" سے۔

(۴) سوال یہ ہے کہ "مُفْرِط" اور "مُفَرِّط" میں تعدادِ حروف میں موافقت نہیں پائی جارہی ہے کیونکہ "مُفَرِّط" میں راء مشدد ہے اور حرفِ مشدد درحقیقت دو حرفوں کا مجموعہ ہوتا ہے، لہذا "مُفْرِط" کے حروف چار ہیں اور "مُفَرِّط" کے پانچ ہیں، اس لیے اسے جناس ناقص کہنا چاہیے نہ کہ محرف؟ جواب یہ ہے کہ چونکہ حرفِ مشدد میں دونوں حروف سے زبان اسی طرح ایک ہی دفعہ میں اٹھتی ہے جس طرح کہ حرف مفرد کو ادا کرنے کے وقت اٹھتی ہے اس لیے حرف مشدد کو ایک حرف قرار دیا جاتا ہے لہذا "مُفْرِط" اور "مُفَرِّط" کے حروف کی تعداد ایک ہے، البتہ ہیئت میں دونوں میں فرق ہے اس لیے یہ تجنیس محرف ساکن کی مثال ہے۔ اسی بات کو مصنفؒ نے اس طرح بیان کیا ہے کہ حرف مشدد باب تجنیس میں مخفف کے حکم میں ہے پس "مُفْرِط" اور "مُفَرِّط" میں اختلاف ہیئت اس طرح پائی جاتی ہے کہ اول میں فاء ساکن ہے اور ثانی میں مفتوح ہے۔

(۵) جناس محرف کی تیسری قسم محرف متحرک وساکن ہے، وہ یہ ہے کہ دو متحرک الفاظ میں مغایرت حرکت اور سکون دونوں میں ہو یعنی ایک حرف دونوں لفظوں میں متحرک ہو اور دونوں کی حرکت میں مغایرت ہو، اور دوسرا حرف ایک لفظ میں متحرک اور دوسرے میں ساکن ہو، جیسے ان کا قول "اَلْبِدْعَةُ شَرَكُ الشِّرْكِ" (بدعت شرک کا جال ہے) جس میں لفظ "شَرَک" اور "شِرْک" میں تجنیس ہے اول میں شین مفتوح اور ثانی میں مکسور ہے، اور اول میں راء متحرک اور ثانی میں ساکن ہے۔

(۱) وَاِنِ اخْتَلَفَا اَیْ لَفْظَا الْمُتَجَانِسَیْنِ فِیْ اَعْدَادِهَا اَیْ اَعْدَادِ الْحُرُوْفِ بِاَنْ یَکُوْنَ فِیْ اَحَدِ اللَّفْظَیْنِ حَرْفٌ زَائِدٌ اَوْ اَکْثَرُ اِذَا سَقَطَ حَصَلَ الْجِنَاسُ التَّامُّ سُمِّیَ الْجِنَاسُ نَاقِصًا لِنُقْصَانِ اَحَدِ اللَّفْظَیْنِ عَنِ الْاٰخَرِ (۲) وَذَالِکَ الْاِخْتِلَافُ اِمَّا بِحَرْفٍ وَاحِدٍ فِی الْاَوَّلِ مِثْلُ وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ اِلٰی رَبِّکَ یَوْمَئِذِ الْمَسَاقُ بِزِیَادَةِ الْمِیْمِ اَوْ فِی الْوَسْطِ نَحْوُ جَدِّیْ جَهْدِیْ بِزِیَادَةِ الْهَاءِ (۳) وَقَدْ سَبَقَ اَنَّ الْمُشَدَّدَ فِیْ حُکْمِ الْمُخَفَّفِ (۴) اَوْ فِی الْاٰخِرِ نَحْوُ قَوْلِهٖ: ع: یَمُدُّوْنَ مِنْ اَیْدٍ عَوَاصٍ عَوَاصِمٍ بِزِیَادَةِ الْمِیْمِ وَلَا اِعْتِبَارَ بِالتَّنْوِیْنِ (۵) وَقَوْلُهٗ مِنْ اَیْدٍ فِیْ مَوْقِعِ مَفْعُوْلِ یَمُدُّوْنَ عَلٰی زِیَادَةِ مِنْ کَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْاَخْفَشِ اَوْ عَلٰی کَوْنِهَا لِلتَّبْعِیْضِ کَمَا فِیْ قَوْلِهِمْ هَزَّ مِنْ عِطْفِهٖ وَحَرَّکَ مِنْ نَشَاطِهٖ اَوْ عَلٰی اَنَّهٗ صِفَةُ مَحْذُوْفٍ اَیْ یَمُدُّوْنَ سَوَاعِدَ مِنْ اَیْدٍ عَوَاصٍ جَمْعُ عَاصِیَةٍ مِنْ عَصَاهُ ضَرَبَهٗ بِالْعَصَا وَعَوَاصِمُ مِنْ عَصَمَهٗ حَفِظَهٗ وَحَمَاهُ وَتَمَامُهٗ تَصُوْلُ بِاَسْیَافٍ قَوَاضٍ قَوَاضِبُ اَیْ یَمُدُّوْنَ اَیْدِیًا ضَارِبَاتٍ لِلْاَعْدَاءِ حَامِیَاتٍ لِلْاَوْلِیَاءِ صَائِلَاتٍ عَلَی الْاَقْرَانِ بِسُیُوْفٍ حَاکِمَةٍ بِالْقَتْلِ قَاطِعَةٍ وَرُبَّمَا سُمِّیَ هٰذَا الْقِسْمُ الَّذِیْ یَکُوْنُ الزِّیَادَةُ فِی الْاٰخِرِ مُطَرَّفًا۔

ترجمہ:۔ اور اگر مختلف ہوں یعنی دو متجانس الفاظ اعدادِ حروف میں بایں طور کہ ہو دو لفظوں میں ایک حرف زائد یا زیادہ، جب ساقط ہو جائے تو حاصل ہو جائے جناس تام، نام رکھا جاتا ہے جناس ناقص بوجہ دونوں لفظوں میں سے ایک کے نقصان کے دوسرے سے، اور یہ اختلاف یا تو ایک حرف کے ساتھ ہوگا اول میں جیسے "وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ اِلٰی رَبِّکَ یَوْمَئِذِ الْمَسَاقُ" میم کی زیادتی کے ساتھ، یا وسط میں جیسے "جَدِّیْ جَهْدِیْ" زیادتی ہاء کے ساتھ، اور پہلے گذر چکا کہ مشدد حکم میں مخفف کے ہے، یا آخر میں جیسے شعر "یَمُدُّوْنَ مِنْ اَیْدٍ عَوَاصٍ عَوَاصِمُ" میم کی زیادتی کے ساتھ، اور اعتبار نہیں ہے تنوین کا، اور ان کا قول "مِنْ اَیْدٍ" موقع میں ہے "یَمُدُّوْنَ" کے مفعول کے، کلمہ "مِنْ" کی زیادتی کے ساتھ جیسا کہ مذہب ہے اخفش کا، یا اس بناء پر کہ وہ تبعیض کے لیے جیسے ان کے قول "هَزَّ مِنْ عِطْفِهٖ وَحَرَّکَ مِنْ نَشَاطِهٖ" میں، یا اس بناء پر کہ صفت ہے محذوف کی یعنی "یَمُدُّوْنَ سَوَاعِدَ مِنْ اَیْدٍ عَوَاصٍ" جمع ہے "عَاصِیَة" کی ماخوذ ہے "عَصَاه" سے بمعنی مارا اس کو لکڑی سے، اور "عَوَاصِمُ" ماخوذ ہے "عصمه" سے بمعنی حفاظت وحمایت کرنا، دوسرا مصرعہ یہ ہے "تَصُوْلُ بِاَسْیَافٍ قَوَاضٍ قَوَاضِبُ" یعنی وہ بڑھاتے ہیں ایسے ہاتھوں کو جو دشمنوں کو مارنے والے ہیں اور دوستوں کی حفاظت کرنے والے ہیں حملہ کرنے والے ہیں ہم عمروں پر ایسی تلواروں سے جو قتل کا فیصلہ کرنے والی اور کاٹنے والی ہیں، اور کبھی نام رکھا جاتا ہے اس قسم کا جس کے آخر میں زیادتی ہو مطرف۔

تشـــریـح:۔ (۱) جناس کی تیسری قسم جناس ناقص ہے۔ جناس ناقص یہ ہے کہ دو متجانس الفاظ تعدادِ حروف میں مختلف ہوں مثلاً ایک متجانس میں ایک یا زیادہ حروف دوسرے متجانس سے زائد ہوں اگر ان زائد حروف کو ساقط کیا جائے تو اس سے جناس تام حاصل ہو جائے، اس قسم کو جناس ناقص کہتے ہیں کیونکہ اس میں ایک لفظ حروف کے اعتبار سے دوسرے سے ناقص ہوتا ہے۔

(۲) پھر جناس ناقص کی چھ قسمیں ہیں، کیونکہ زائد یا تو ایک حرف ہوگا یا ایک سے زیادہ۔ اگر زائد ایک حرف ہو تو اس کی تین قسمیں ہیں کیونکہ زائد حرف یا تو لفظِ متجانس کے شروع میں زائد ہوگا تو اسے ناقص الصدر کہتے ہیں جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ اِلٰی رَبِّکَ یَوْمَئِذِ الْمَسَاقُ﴾ [سورۂ قیامت:۲۹۔۳۰] (اور لپٹ گئی پنڈلی پر پنڈلی، تیرے رب کی طرف ہے اُس دن کھنچ کر چلا جانا) جس میں لفظ "سَاق" اور "مَسَاق" میں تجنیس ہے، اور "مَسَاق" کے شروع میں حرف میم زائد ہے۔ اور یا زائد حرف لفظ متجانس کے وسط میں ہوگا تو اسے ناقص الوسط کہتے ہیں جیسے "جَدِّیْ جَهْدِیْ" (میری دولت میری محنت ومشقت کی بقدر ہے) جس میں دوسرے لفظ کے وسط میں حرف ہاء زائد ہے۔

(۳) سوال یہ ہے کہ "جَدِّیْ" میں تو دال مشدد دو حروف کا مجموعہ ہے یوں "جَدْدِیْ" بھی "جَهْدِیْ" کی طرح چار حروف کا مجموعہ ہے، پس دونوں کے حروف کی تعداد ایک ہے، لہٰذا یہ جناس ناقص کی مثال نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ پہلے گذر چکا کہ باب تجنیس میں حرفِ مشدد مخفف کے حکم میں ہے یعنی حرفِ مشدد ایک حرف شمار ہوتا ہے نہ کہ دو حروف۔

(۴) اور یا حرفِ زائد لفظ متجانس کے آخر میں ہوگا، جس کو مطرف کہتے ہیں، جیسے ابو تمام کا شعر ہے "یَمُدُّوْنَ مِنْ اَیْدٍ عَوَاصٍ

"عَوَاصِمُ" (وہ دراز کرتے ہیں مارنے والے حفاظت کرنے والے ہاتوں کو) جس میں لفظ "عَوَاصٍ" اور "عَوَاصِمُ" میں جناس ہے اور "عَوَاصِمُ" کے آخر میں میم زائد ہے۔

سوال یہ ہے کہ "عَوَاصٍ" میں تنوین نون ساکن ہے، لہذا "عَوَاص" اور "عَوَاصِم" میں سے ہر ایک میں پانچ حروف پائے جاتے ہیں اس لیے یہ جناس ناقص کی مثال نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ تنوین کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ تنوین وقف اور اضافت کی صورت میں ساقط ہو جاتی ہے، لہذا "عَوَاصِمُ" کے حروف "عواصٍ" سے زیادہ ہیں، اس لیے یہ تجنیس ناقص کی مثال ہے۔

(۵) شارحؒ فرماتے ہیں کہ لفظ "مِنْ اَیْدٍ" میں تین احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہ مفعول کی جگہ میں واقع ہے "یَمُدُّوْنَ" فعل کے لیے یعنی "اَیْد" مفعول ہے اور "مِنْ" زائد ہے۔ اخفش کا مذہب یہ ہے کہ کلام مثبت میں بھی "مِنْ" زائد ہو سکتا ہے جبکہ اخفش کے علاوہ دیگر نحات کلام مثبت میں "مِنْ" کی زیادتی کے قائل نہیں ہیں، ہاں کلام منفی میں بالاتفاق "مِنْ" زائد ہو سکتا ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ "من" تبعیضیہ ہے جیسا کہ "هَزَّ مِنْ عِطْفِهٖ وَحَرَّكَ مِنْ نَشَاطِهٖ" (حرکت دی اپنے بعض پہلو کو اور حرکت دی نشاط اور خوشی کی وجہ سے) دوسرا جملہ "وَحَرَّكَ مِنْ نَشَاطِهٖ" عطفِ تفسیری ہے۔ مذکورہ جملہ میں "مِنْ" تبعیضیہ ہے۔ اور پہلو کو حرکت دینا خوشی اور سرور سے کنایہ ہے۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ "مِنْ اَیْدٍ" جار مجرور "کَائِنَةً" کے ساتھ متعلق ہے اور "کَائِنَةً" موصوف مقدر کے لیے صفت ہے، تقدیری عبارت ہے "یَمُدُّوْنَ سَوَاعِدَ مِنْ اَیْدٍ عَوَاصٍ" (یعنی دراز کرتے ہیں وہ ایسے بازؤں کو جو مارنے والے ہاتوں سے ہیں)۔

"عَوَاصٍ" جمع ہے "عَاصِيَةٌ" کی، اور "عَاصِيَةٌ" ماخوذ ہے "عَصَاهُ" سے بمعنی اس نے اس کو عصا سے مارا۔ اور "عَوَاصِمُ" جمع ہے "عَاصِمَةٌ" کی، اور "عَاصِمَةٌ" ماخوذ ہے "عَصَمَهٗ" سے بمعنی اس نے اس کی حفاظت کی۔

شعر کا دوسرا مصرعہ یہ ہے "تَصُوْلُ بِاَسْيَافٍ قَوَاضٍ قَوَاضِبُ" (یعنی حملہ کرتے ہیں ایسی تلواروں سے جو فیصلہ کرنے والی ہیں کاٹنے والی ہیں)۔ شعر کا مطلب یہ ہے کہ ممدوحین لڑائی کے لیے ایسے ہاتھوں کو دراز کرتے ہیں جو دشمنوں کو مارنے والے ہیں، دوستوں کی حفاظت کرنے والے ہیں، ہم عمروں پر حملہ کرنے والے ہیں ایسی تلواروں کے ساتھ جو قتل کر کے فیصلہ کرنے والی ہیں، کاٹنے والی ہیں۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تجنیس کی اس قسم کو جس میں حرف زائد کلمہ کے آخر میں واقع ہوتا ہے مطرف کہتے ہیں کیونکہ اس میں حرف زائد گوشہ اور طرف میں واقع ہوتا ہے۔

(۱) وَاِمَّا بِاَکْثَرَ مِنْ حَرْفٍ وَاحِدٍ وَهُوَ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ اِمَّا بِحَرْفٍ وَلَمْ یَذْکُرْ مِنْ هٰذَا الضَّرْبِ اِلَّا مَا یَکُوْنُ الزِّیَادَةُ فِی الْاٰخِرِ کَقَوْلِهَا اَیِ الْخَنْسَاءِ شعر: اِنَّ الْبُکَاءَ هُوَ الشِّفَاءُ :: مِنَ الْجَوٰی اَیْ حَرْقَةِ الْقَلْبِ بَیْنَ الْجَوَانِحِ بِزِیَادَةِ النُّوْنِ وَالْحَاءِ وَرُبَّمَا سُمِّیَ هٰذَا النَّوْعُ مُذَیَّلًا (۲) اَوْ اِنِ اخْتَلَفَا اَیْ لَفْظَا الْمُتَجَانِسَیْنِ فِیْ اَنْوَاعِهَا اَیْ اَنْوَاعِ الْحُرُوْفِ فَیُشْتَرَطُ اَنْ لَا یَقَعَ الْاِخْتِلَافُ بِاَکْثَرَ مِنْ حَرْفٍ وَاحِدٍ وَاِلَّا لَبَعُدَ بَیْنَهُمَا التَّشَابُهُ وَلَمْ یَبْقَ التَّجَانُسُ کَلَفْظَیْ نَصَرَ وَنَکَلَ ثُمَّ الْحَرْفَانِ اللَّذَانِ وَقَعَ فِیْهِمَا الْاِخْتِلَافُ اِنْ کَانَا مُتَقَارِبَیْنِ فِی الْمَخْرَجِ سُمِّیَ الْجِنَاسُ مُضَارِعًا (۳) وَهُوَ ثَلَاثَةُ اَضْرُبٍ لِاَنَّ الْحَرْفَ الْاَجْنَبِیَّ اِمَّا فِی الْاَوَّلِ نَحْوُ بَیْنِیْ وَبَیْنَ کِنِّیْ لَیْلٌ دَامِسٌ وَطَرِیْقٌ طَامِسٌ اَوْ فِی الْوَسَطِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَهُمْ یَنْهَوْنَ عَنْهُ وَیَنْئَوْنَ عَنْهُ اَوْ فِی الْاٰخِرِ نَحْوُ اَلْخَیْلُ مَعْقُوْدٌ بِنَوَاصِیْهَا الْخَیْرُ وَلَا یَخْفٰی تَقَارُبُ الدَّالِ وَالطَّاءِ وَکَذَا الْهَاءِ وَالْهَمْزَةِ وَکَذَا اللَّامِ وَالرَّاءِ (۴) وَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ یَکُنِ الْحَرْفَانِ مُتَقَارِبَیْنِ سُمِّیَ لَاحِقًا وَهُوَ اَیْضًا اِمَّا فِی الْاَوَّلِ نَحْوُ وَیْلٌ لِکُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ اَلْهُمَزَةُ الْکَسْرُ وَاللُّمَزَةُ الطَّعْنُ وَشَاعَ اِسْتِعْمَالُهَا فِی الْکَسْرِ مِنْ اَعْرَاضِ النَّاسِ وَالْمُطْعِنِیْنَ فِیْهَا وَبِنَاءُ فُعَلَةٍ یَدُلُّ عَلَی الْاِعْتِیَادِ اَوْ فِی الْوَسَطِ نَحْوُ ذٰلِکُمْ بِمَا کُنْتُمْ تَفْرَحُوْنَ فِی الْاَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ وَبِمَا کُنْتُمْ تَمْرَحُوْنَ (۵) وَفِیْ عَدَمِ تَقَارُبِ الْفَاءِ وَالْمِیْمِ نَظَرٌ فَاِنَّهُمَا شَفَوِیَّانِ وَاِنْ اُرِیْدَ بِالتَّقَارُبِ اَنْ یَکُوْنَا بِحَیْثُ تُدْغَمُ اَحَدُهُمَا فِی الْاٰخَرِ فَالْفَاءُ وَالْهَمْزَةُ لَیْسَتَا کَذٰلِکَ (۶) اَوْ فِی الْاٰخِرِ نَحْوُ وَاِذَا جَاءَهُمْ اَمْرٌ مِنَ الْاَمْنِ (۷) وَاِنِ اخْتَلَفَا اَیْ لَفْظَا الْمُتَجَانِسَیْنِ فِیْ تَرْتِیْبِهَا اَیْ تَرْتِیْبِ الْحُرُوْفِ بِاَنْ یَتَّحِدَ النَّوْعُ وَالْعَدَدُ وَالْهَیْئَةُ لٰکِنْ قُدِّمَ فِیْ اَحَدِ اللَّفْظَیْنِ بَعْضُ الْحُرُوْفِ وَاُخِّرَ فِی اللَّفْظِ الْاٰخَرِ سُمِّیَ هٰذَا النَّوْعُ تَجْنِیْسَ الْقَلْبِ نَحْوُ حُسَامُهٗ فَتْحٌ لِاَوْلِیَائِهٖ حَتْفٌ لِاَعْدَائِهٖ وَیُسَمّٰی قَلْبُ کُلٍّ لِاِنْعِکَاسِ تَرْتِیْبِ الْحُرُوْفِ کُلِّهَا نَحْوُ اَللّٰهُمَّ اسْتُرْ عَوْرَاتِنَا وَاٰمِنْ رَوْعَاتِنَا وَیُسَمّٰی قَلْبُ بَعْضٍ اِذْ لَمْ یَقَعِ الْاِنْعِکَاسُ اِلَّا بَیْنَ بَعْضِ حُرُوْفِ الْکَلِمَةِ. (۸) وَاِذَا وَقَعَ اَحَدُهُمَا اَیْ اَحَدُ اللَّفْظَیْنِ الْمُتَجَانِسَیْنِ تَجَانُسَ الْقَلْبِ فِیْ اَوَّلِ الْبَیْتِ وَاللَّفْظُ الْاٰخَرُ فِیْ اٰخِرِهٖ سُمِّیَ تَجْنِیْسُ الْقَلْبِ حِیْنَئِذٍ مَقْلُوْبًا مُجَنَّحًا لِاَنَّ اللَّفْظَیْنِ بِمَنْزِلَةِ جَنَاحَیْنِ لِلْبَیْتِ کَقَوْلِهٖ

شعر: لَاحَ اَنْوَارُ الْهُدٰی :: مِنْ کَفِّهٖ فِیْ کُلِّ حَالٍ .

ترجمہ: اور یا زیادہ کیساتھ ہوگا ایک حرف سے، یہ عطف ہے ان کے قول "اِمَّا بِحَرْفٍ" پر، اور نہیں ذکر کی ہے اس قسم کی مگر صرف وہ صورت جس میں زیادتی آخر میں ہو جیسے خنساء کا قول شعر "اِنَّ الْبُکَاءَ هُوَ الشِّفَاءُ :: مِنَ الْجَوٰی" یعنی دل کی جلن کا "بَیْنَ الْجَوَانِحِ" نون اور حاء کی زیادتی کے ساتھ، اور کبھی نام رکھا جاتا ہے اس نوع کا مذیل، اور اگر مختلف ہوں یعنی دونوں متجانس الفاظ ان کی انواع میں یعنی حروف کی انواع میں، پس شرط ہے یہ کہ واقع نہ ہوا اختلاف حرف واحد سے زائد کے ساتھ، ورنہ تو دور ہو جائے گا ان میں تشابہ اور نہیں رہے گا تجانس جیسے لفظ "نصر" اور "نکل"، پھر وہ دو حرف جن میں واقع ہے اختلاف اگر متقارب ہوں مخرج میں تو نام رکھا جاتا ہے جناس مضارع، اور وہ تین قسم پر ہے کیونکہ حرف اجنبی یا تو اول میں ہوگا جیسے "بَیْنِیْ وَبَیْنَ کِنِّیْ لَیْلٌ دَامِسٌ وَطَرِیْقٌ

طَامِسٌ" یا درمیان میں ہوگا جیسے قول باری تعالیٰ" وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْئَوْنَ عَنْهُ" یا آخر میں ہوگا جیسے "اَلْخَيْلُ مَعْقُوْدٌ بِنَوَاصِيْهَا الْخَيْرُ" اور مخفی نہیں ہے دال اور طاء کا تقارب، اسی طرح ہاء اور ہمزہ کا، اور اسی طرح لام اور راء کا، ورنہ یعنی اگر دونوں حرف متقارب نہ ہوں تو نام رکھا جاتا ہے لاحق، اور وہ بھی یا تو اول میں ہوگا جیسے "وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ" اور "هُمَزَة" بمعنی توڑنا، اور "لُمَزَة" بمعنی طعن، اور عام ہوا ہے دونوں کا استعمال لوگوں کی بے عزتی میں اور ان میں طعن کرنے میں، اور "فُعَلَة" کا وزن عادی ہونے پر دال ہے، یا درمیان میں ہوگا جیسے "ذَالِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُوْنَ فِي الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُوْنَ" اور فاء و میم کے عدم تقارب میں نظر ہے کیونکہ یہ دونوں شفوی ہیں، اور اگر ارادہ کیا گیا ہو تقارب سے کہ دونوں اس طرح ہوں کہ ایک دوسرے میں مدغم ہو تو فاء اور ہمزہ ایسے نہیں ہیں۔ یا آخر میں جیسے "وَاِذَا جَاءَ هُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ" اور اگر مختلف ہوں یعنی دونوں متجانس الفاظ ان کی ترتیب یعنی حروف کی ترتیب میں کہ متحد ہوں نوع، عدد اور ہیئت لیکن مقدم کیا گیا ہو دو لفظوں میں سے ایک میں بعض حروف اور مؤخر کیا گیا ہو دوسرے لفظ میں، نام رکھا جاتا ہے اس نوع کا تجنیس القلب، جیسے "حُسَامُهُ فَتْحٌ لِاَوْلِيَائِهِ حَتْفٌ لِاَعْدَائِهِ" اور نام رکھا جاتا ہے قلب کل، تمام حروف کی ترتیب کے منعکس ہونے کی وجہ سے جیسے "اَللّٰهُمَّ اسْتُرْ عَوْرَاتِنَا وَاٰمِنْ رَوْعَاتِنَا" اور نام رکھا جاتا ہے قلب بعض اگر واقع نہ ہوا انعکاس مگر کلمہ کے بعض حروف کے درمیان۔ اور جب واقع ہو دونوں میں سے ایک یعنی دو متجانس الفاظ میں تجانس قلب شعر کے شروع میں اور دوسرا لفظ اس کے آخر میں تو نام رکھا جاتا ہے تجنیس قلب کا اس وقت مقلوب مجنح، کیونکہ دونوں لفظ بمنزلہ شعر کے دو بازوؤں کے ہیں جیسے شعر "لَاحَ اَنْوَارُ الْهُدٰى :: مِنْ كَفِّهِ فِيْ كُلِّ حَالٍ"۔

تشریح:۔(۱) "وَاِمَّا بِاَكْثَرَ" معطوف ہے "وَاِمَّا بِحَرْفٍ وَاحِدٍ" پر۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر متجانس دو لفظوں میں حروف کی تعداد میں اختلاف ہو، تو اس کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ کہ جس میں ایک حرف زائد ہو، جس کی تفصیل گذر چکی۔ دوسری قسم وہ جس میں ایک سے زیادہ حروف زائد ہوں، اس قسم کی بھی تین قسمیں ہیں، ایک یہ کہ لفظ کے شروع میں متعدد حروف زائد ہوں، دوسری یہ کہ وسط میں زائد ہوں، تیسری یہ کہ آخر میں زائد ہوں، اول کو متوج اور ثانی کو زائد الوسط اور ثالث کو مذیل کہتے ہیں۔

مصنفؒ نے صرف آخری قسم یعنی مذیل کی مثال ذکر کی ہے جیسا کہ خنساء کا شعر ہے جو انہوں نے اس شخص کی تردید میں پڑھا ہے جو شخص اس کو اپنے بھائی پر رونے کے بارے میں ملامت کر رہا تھا، شعر "اِنَّ الْبُكَاءَ هُوَ الشِّفَاءُ :: مِنَ الْجَوٰى بَيْنَ الْجَوَانِحِ" (بے شک رونا شفاء ہے پسلیوں کے درمیان دل کی سوزش کی)۔ "جَوٰى" اور "جَوَانِح" متجانسین ہیں جن میں سے دوسرے لفظ (جَوَانِح) کے آخر میں دو حرف زائد ہیں یعنی نون اور حاء۔ "جَوٰى" بمعنی دل کی سوزش۔ اس قسم کو مذیل کہتے ہیں کیونکہ حرف زائد اس کلمہ کے دامن کی طرح ہے۔ مصنفؒ نے صرف قسم ثالث کی مثال ذکر کی ہے قسم اول وثانی کی مثالوں کو ترک کر دیا ہے یا تو اس لیے کہ عربی کلام میں ان کی مثالیں موجود نہیں ہیں اور یا بہت کم مقدار میں پائی جاتی ہیں جن کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

(۲) جناس کی چوتھی قسم جناس مضارع ولاحق ہے۔ وہ یہ کہ دو لفظ تعداد حروف، ترتیب اور ہیئت میں تو متفق ہوں، مگر انواع

حروف میں مختلف ہوں، پھر اگر دونوں حرف قریب المخرج ہوں تو اسے جناس مضارع کہتے ہیں اور اگر دونوں بعید المخرج ہوں تو اسے جناس لاحق کہتے ہیں۔ نیز یہ بھی شرط ہے کہ حرفِ واحد سے زیادہ میں اختلاف نہ ہو کیونکہ ایک سے زیادہ حروف میں اختلاف کی صورت میں دونوں لفظوں میں مشابہت کم ہو جائے گی اس لیے دونوں میں مجانست نہیں رہے گی جیسے "نَصَرَ" اور "نَكَلَ" میں صرف ایک حرف میں اتفاق ہے باقی دو حروف میں اختلاف پایا جاتا ہے اس لیے ان میں مجانست نہیں پائی جا رہی ہے۔ اور مضارع بمعنی مشابہ ہے چونکہ اس قسم کے حروف مختلفہ میں مشابہت اور قرب پایا جاتا ہے اس لیے اس کو مضارع کہتے ہیں۔

(۳) پھر جناس مضارع کی تین قسمیں ہیں۔ ایک یہ ہے کہ حرف اجنبی ومابین متجانسین کے شروع میں ہو جیسے حریری کا قول ہے "بَيْنِيْ وَبَيْنَ كِنِّيْ لَيْلٌ دَامِسٌ وَطَرِيْقٌ طَامِسٌ" (میرے اور میرے گھر کے درمیان اندھیری رات اور مٹا ہوا راستہ ہے) جس میں "دَامِسٌ" اور "طَامِسٌ" کے شروع میں دال اور طاء میں مغائرت ہے اور دونوں قریب المخرج ہیں کیونکہ دونوں زبان اور دانتوں کی جڑ سے ادا ہوتے ہیں۔

جناس مضارع کی دوسری قسم یہ ہے کہ حرفِ اجنبی ومابین متجانسین کے وسط میں ہو جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْـَٔوْنَ عَنْهُ﴾ [سورۂ انعام: ۲۶] (اور یہ دوسروں کو بھی اس قرآن سے روکتے ہیں، اور خود بھی اس سے دور رہتے ہیں) جس میں "يَنْهَوْنَ" اور "يَنْـَٔوْنَ" میں تجانس ہے، ہاء اور ہمزہ متجانسین کے وسط میں واقع ہیں اور یہ دونوں حروف قریب المخرج ہیں کیونکہ دونوں حلقی ہیں۔

جناس مضارع کی تیسری قسم یہ ہے کہ حرف اجنبی متجانسین کے آخر میں واقع ہو جیسے پیغمبر ﷺ کا ارشاد ہے "اَلْخَيْلُ مَعْقُوْدٌ بِنَوَاصِيْهَا الْخَيْرُ" (گھوڑوں کی پیشانی میں خیر رکھ دی گئی ہے) جس میں "خَيْلٌ" اور "خَيْرٌ" میں تجانس ہے، لام اور راء میں مغائرت ہے اور متجانسین کے آخر میں واقع ہیں اور دونوں قریب المخرج ہیں کیونکہ تالو اور زبان سے ادا ہوتے ہیں۔

(۴) اور اگر متجانسین کے متغائر حروف قریب المخرج نہ ہوں تو اسے جناس لاحق کہتے ہیں، جس کی بھی تین قسمیں ہیں، ایک یہ کہ مابین حرف متجانسین کے شروع میں ہو جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [سورۂ ہمزہ: ۱] (بڑی خرابی ہے اس شخص کی جو پیٹھ پیچھے دوسروں پر عیب لگانے والا، اور منہ پر طعنے دینے کا عادی ہو) جس میں "هُمَزَة" کا معنی ہے توڑنا اور "لُمَزَة" کا معنی ہے عیب جوئی کرنا، پھر ان کا استعمال لوگوں کی عزتوں کو توڑنے اور لوگوں کی عزتوں میں عیب چننے میں عام ہو گیا۔ اور دونوں فاء کے ضمہ اور عین ولام کے فتحہ کے ساتھ "فُعَلَة" کے وزن پر ہیں جو عادت پر دلالت کرتا ہے جیسے "لُعَبَة" اور "ضُحَكَة"۔ آیت مبارکہ میں لفظ "هُمَزَة" اور "لُمَزَة" میں تجانس ہے اور مابین حروف ہاء اور لام متجانسین کے شروع میں واقع ہیں، اور دونوں حروف بعید المخرج ہیں کیونکہ ہاء حلقی اور لام شفوی ہے۔

جناس لاحق کی دوسری قسم یہ ہے کہ مابین حرف متجانسین کے وسط میں ہو جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿ذٰلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ

تَفْرَحُوْنَ فِی الْاَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُوْنَ ﴾[سورۂ غافر:۷۵] (یہ اس سبب سے کہ تم زمین میں تکبر کرتے تھے بغیر حق کے اور اس سبب سے کہ تم اکڑ کر چلتے تھے) جس میں "تَفْرَحُوْنَ" اور "تَمْرَحُوْنَ" متجانسین ہیں دونوں میں فاء اور میم میں مغائرت ہے اور وسطِ کلمہ میں واقع ہیں، اور یہ دونوں حرف قریب المخرج بھی نہیں ہے۔

(۵) شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ آیت کے "تَفْرَحُوْنَ" اور "تَمْرَحُوْنَ" کی فاء اور میم میں مغائرت ہے، مصنفؒ نے فاء اور میم کو بعید المخرج قرار دیا ہے اس لیے اسے جناس لاحق کی مثال قرار دیا ہے۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں کیونکہ فاء اور میم بعید المخرج نہیں ہیں بلکہ قریب المخرج ہیں اس لیے کہ دونوں شفوی ہیں۔ بعض حضرات نے مصنفؒ کی طرف سے دفاع کیا ہے کہ دو حروف کے قریب المخرج ہونے سے مراد یہ ہے کہ ایک دوسرے میں مدغم ہو سکے اور بعید المخرج سے مراد یہ ہے ایک دوسرے میں مدغم نہ ہو سکے، اور فاء و میم ایسے دو حروف ہیں کہ اگر ایک کلمہ میں جمع ہو جائیں تو ان میں مدغم ہونے کی قابلیت نہیں پائی جاتی ہے، لہٰذا اس اعتبار سے یہ دونوں قریب المخرج نہیں ہیں بلکہ بعید المخرج ہیں، لہٰذا آیت مبارکہ کا جناس لاحق کے لیے مثال ہونا صحیح ہے۔

شارحؒ نے اس دفاع کو رد کر دیا ہے کیونکہ اگر قرب و بعدِ مخرج کا یہی مطلب ہو تو پھر "یَنْهَوْنَ" اور "یَنْئَوْنَ" میں ہاء اور ہمزہ قریب المخرج نہیں بلکہ بعید المخرج ہیں کیونکہ اگر دونوں ایک کلمہ میں جمع ہو جائیں تو ان میں ادغام کی قابلیت نہیں پائی جا رہی ہے، لہٰذا یہ جناس لاحق کی مثال ہوگی، حالانکہ ہاء و ہمزہ قریب المخرج ہیں اس لیے یہ جناس مضارع کی مثال ہے نہ کہ لاحق کی۔

پس بہتر یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے اس قول کو مثال میں پیش کیا جائے ﴿اِنَّهٗ عَلٰی ذٰلِكَ لَشَهِیْدٌ وَاِنَّهٗ لِحُبِّ الْخَیْرِ لَشَدِیْدٌ ﴾[عادیات:۷و۸] (اور وہ خود اس بات کا گواہ ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ وہ مال کی محبت میں بہت پکا ہے) جس میں لفظ "شَهِیْدٌ" اور "شَدِیْدٌ" میں تجانس ہے جن میں ہاء اور دال میں مغائرت ہے اور دونوں بعید المخرج بھی ہیں۔

(٦) جناس لاحق کی تیسری قسم یہ ہے کہ حروفِ مباینِ متجانسین کے آخر میں واقع ہوں جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَاِذَا جَآءَهُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ ﴾[سورۂ نساء:۸۳] (اور جب ان کو کوئی بھی خبر پہنچتی ہے، چاہے وہ امن کی ہو) جس میں "اَمْرٌ" اور "اَمْنِ" میں تجانس ہے اور حروفِ مباین راء اور نون ہیں جو متجانسین کے آخر میں واقع ہیں اور دونوں بعید المخرج ہیں۔

مگر مصنفؒ کی یہ مثال بھی قابل اعتراض ہے کیونکہ راء اور نون قریب المخرج ہیں بلکہ ان میں تو ادغام بھی جائز ہے، لہٰذا بہتر یہ ہے کہ مثال میں شاعر کا شعر پیش کرتے، شعر "هَلْ لِمَافَاتَ مِنْ تَلَاقٍ تَلَافِیْ" (کیا فوت شدہ ملاقات کے لیے کوئی جبیرہ ہے) جس میں "تَلَاقٍ" اور "تَلَافِیْ" میں تجانس ہے اور حروفِ مباینہ قاف اور فاء متجانسین کے آخر میں واقع ہیں اور بعید المخرج ہیں۔

(۷) جناس کی پانچویں قسم جناس مقلوب ہے۔ وہ یہ ہے کہ دو متجانس الفاظ نوع حروف، عدد اور ہیئت میں متفق ہوں، البتہ دونوں کے حروف کی ترتیب میں اختلاف ہو یعنی ایک لفظ میں ایک حرف کو مقدم کیا ہو اور دوسرے میں دوسرا حرف مقدم کیا ہو، اس قسم کو تجنیس القلب کہتے ہیں جیسے "حُسَامُهٗ فَتْحٌ لِاَوْلِیَائِهٖ حَتْفٌ لِاَعْدَائِهٖ" (اس کی تلوار اس کے دوستوں کے لیے کامیابی

اور دشمنوں کے لیے موت ہے) جس میں "فَتْح" اور "حَتْف" میں تجانس ہے دونوں کے حروف کی ترتیب میں اختلاف ہے۔

پھر تجنیس قلب کی تین قسمیں ہیں، ایک یہ کہ اگر دونوں لفظوں کے حروف میں کامل طور پر عکس ترتیب ہو تو اس کو قلب کل کہتے ہیں جیسا کہ مذکورہ بالا مثال میں لفظ "فَتْح" اور "حَتْف" کے حروف میں عکس کامل ہے اس لیے اس میں قلب کل ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اگر کلمہ کے بعض حروف میں ترتیب بدلی ہوئی ہو تو اسے قلب بعض کہتے ہیں جیسے پیغمبر ﷺ کا ارشاد ہے "اَللّٰهُمَّ اسْتُرْ عَوْرَاتِنَا وَاٰمِنْ رَوْعَاتِنَا" (اے اللہ! پردہ ڈال ہمارے عیوب پر، اور ہمیں گھبراہٹوں سے امن میں رکھ) جس میں "عَوْرَاتِنَا" اور "رَوْعَاتِنَا" میں تجانس ہے، اور قلب عین، واؤ اور راء میں ہے، تاء، نون اور الف میں نہیں ہے، اس لیے اس میں قلب بعض پایا جاتا ہے۔

(۸) تیسری قسم یہ ہے کہ تجنیس قلب کے دو متجانس لفظوں میں سے ایک لفظ شعر کے اول میں ذکر ہو اور دوسرا لفظ شعر کے آخر میں واقع ہو، تجنیس کی اس قسم کو مقلوب مجنح کہتے ہیں یعنی پروں والا مقلوب کیونکہ یہ دو متجانس الفاظ شعر کے لیے دو پروں کے درجہ میں ہیں جیسے شاعر کا شعر ہے "لَاحَ اَنْوَارُ الْهُدٰى: مِنْ كَفِّهٖ فِيْ كُلِّ حَالِ" (ظاہر ہوتے ہیں ہدایت کے انوار اس کی ہتھیلی سے ہر حالت میں) جس میں لفظ "لَاحَ" اور "حَال" میں تجانس ہے، اور "لَاحَ" شعر کے شروع میں اور "حَال" شعر کے آخر میں واقع ہے۔

(۱) وَاِذَا وَلِیَ اَحَدُ الْمُتَجَانِسَیْنِ اَیْ تَجَانُسٍ كَانَ وَلِذَا ذَكَرَهٗ بِاِسْمِهِ الظَّاهِرِ، اَلْمُتَجَانِسَ الْاٰخَرَ سُمِّیَ الْجِنَاسُ مُزْدَوَجًا وَمُكَرَّرًا وَمُرَدَّدًا نَحْوُ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَاءٍ بِنَبَاءٍ يَقِيْنٍ هٰذَا مِنَ التَّجْنِيْسِ اللَّاحِقِ وَاَمْثِلَةُ الْاَقْسَامِ الْاُخَرِ ظَاهِرَةٌ مِمَّا سَبَقَ (۲) وَيَلْحَقُ بِالْجِنَاسِ شَيْئَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ يَجْمَعَ اللَّفْظَيْنِ الْاِشْتِقَاقُ وَهُوَ تَوَافُقُ الْكَلِمَتَيْنِ فِي الْحُرُوْفِ الْاُصُوْلِ مَعَ الْاِتِّفَاقِ فِي الْاَصْلِ الْمَعْنٰى نَحْوُ فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ الْقَيِّمِ فَاِنَّهُمَا مُشْتَقَّانِ مِنْ قَامَ يَقُوْمُ (۳) وَالثَّانِیْ اَنْ يَجْمَعَهُمَا اَیِ اللَّفْظَيْنِ الْمُشَابَهَةُ وَهِیَ مَا يُشْبِهُ اَیْ اِتِّفَاقٌ يُشْبِهُ الْاِشْتِقَاقَ وَلَيْسَ بِاِشْتِقَاقٍ ☆ فَلَفْظَةُ مَا مَوْصُوْلَةٌ اَوْ مَوْصُوْفَةٌ وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ اَنَّهَا مَصْدَرِيَّةٌ اَیْ اِشْبَاهُ اللَّفْظَيْنِ الْاِشْتِقَاقَ وَهُوَ غَلَطٌ لَفْظًا وَمَعْنًى اَمَّا لَفْظًا فَلِاَنَّهٗ جَعَلَ الضَّمِيْرَ الْمُفْرَدَ فِیْ يُشْبِهُ لِلَّفْظَيْنِ وَهُوَ لَا يَصِحُّ اِلَّا بِتَاوِيْلٍ بَعِيْدٍ فَلَا يَصِحُّ عِنْدَ الْاِسْتِغْنَاءِ عَنْهُ وَاَمَّا مَعْنًى فَلِاَنَّ اللَّفْظَيْنِ لَا يُشْبِهَانِ الْاِشْتِقَاقَ بَلْ تَوَافُقُهُمَا قَدْ يُشْبِهُ الْاِشْتِقَاقَ بِاَنْ يَكُوْنَ فِیْ كُلٍّ مِنْهُمَا جَمِيْعُ مَا يَكُوْنُ فِی الْاٰخَرِ مِنَ الْحُرُوْفِ اَوْ اَكْثَرُهَا لٰكِنْ لَا يَرْجِعَانِ اِلٰى اَصْلٍ وَاحِدٍ كَمَا فِی الْاِشْتِقَاقِ (۴) نَحْوُ قَالَ اِنِّیْ لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِيْنَ فَالْاَوَّلُ مِنَ الْقَوْلِ وَالثَّانِیْ مِنَ الْقِلٰى (۵) وَقَدْ تُوُهِّمَ اَنَّ الْمُرَادَ بِمَا يُشْبِهُ الْاِشْتِقَاقَ هُوَ الْاِشْتِقَاقُ الْكَبِيْرُ وَهٰذَا اَيْضًا غَلَطٌ لِاَنَّ الْاِشْتِقَاقَ الْكَبِيْرَ هُوَ الْاِشْتِقَاقُ فِی الْحُرُوْفِ الْاُصُوْلِ دُوْنَ التَّرْتِيْبِ مِثْلُ الْقَمَرِ وَالرَّقْمِ وَالْمَرَقِ وَقَدْ مَثَّلُوْا فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِثَّاقَلْتُمْ اِلَى الْاَرْضِ اَرَضِيْتُمْ بِالْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَلَا يَخْفٰى اَنَّ الْاَرْضَ مَعَ اَرَضِيْتُمْ لَيْسَ كَذٰلِكَ

ترجمہ: اور جب متصل ہو متجانسین میں سے ایک جس قسم کا بھی تجانس ہو، اور اسی وجہ سے اسے ذکر کیا ہے اسم ظاہر کے ساتھ، دوسرے

متجانس کے ساتھ، تو نام رکھا جاتا ہے مزدوج، مکرر اور مردود جیسے "وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَاٍ بِنَبَاٍ" یہ تجنیس لاحق ہے اور مثالیں دیگر اقسام کی ظاہر ہیں سابق سے، اور ملحق ہیں جناس کے ساتھ دو چیزیں، ایک ان دو میں سے یہ کہ جمع کردے دو لفظوں کو اشتقاق، اور وہ متوافق ہونا ہے دو کلموں کا حروفِ اصلی میں اصل معنی میں اتفاق کے ساتھ جیسے "فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ الْقَيِّمِ" کیونکہ یہ دونوں مشتق ہیں "قَامَ يَقُوْمُ" سے، اور ثانی یہ کہ جمع کردے دونوں کو یعنی دونوں لفظوں کو مشابہت، اور وہ وہ ہے جو مشابہ یعنی وہ اتفاق ہے جو مشابہ ہو اشتقاق کا اور اشتقاق نہ ہو، پس لفظ "ما" موصولہ ہے یا موصوفہ ہے، اور گمان کیا ہے بعض نے کہ یہ مصدریہ ہے یعنی مشابہ کرنا دو لفظوں کو اشتقاق میں، اور یہ غلط ہے لفظاً اور معنیً، بہر حال لفظاً تو وہ اس لیے کہ قرار دیا ہے مفرد ضمیر کو "یشبہ" میں دو لفظوں کے لیے، اور وہ صحیح نہیں ہے مگر تاویل بعید سے، پس صحیح نہیں ہے اس سے استثناء کے وقت، اور بہر حال معنی تو وہ اس لیے کہ دو لفظ مشابہ اشتقاق نہیں ہوتے ہیں بلکہ ان کا توافق کبھی مشابہ ہوتا ہے اشتقاق کا بایں طور کہ ہو ہر ایک میں ان دو میں سے وہ تمام حروف جو دوسرے میں ہیں یا اکثر، لیکن راجع نہ ہوں ایک اصل کی طرف جیسا کہ اشتقاق میں ہوتے ہیں جیسے "قَالَ اِنِّیْ لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِيْنَ" پس اول قول سے ہے اور ثانی قلی سے ہے، اور بعض نے وہم کیا ہے کہ مایشبہ الاشتقاق سے اشتقاق کبیر مراد ہے، اور یہ بھی غلط ہے کیونکہ اشتقاق کبیر تو وہ اشتقاق ہے حروف اصلی میں نہ کہ ترتیب میں جیسے "قَمَر، رَقَم، مَرَق" اور علماء نے مثال دی ہے اس مقام پر اللہ تعالیٰ کے قول کے ساتھ "اِثَّاقَلْتُمْ اِلَى الْاَرْضِ اَرَضِيْتُمْ بِالْحَيٰوةِ الدُّنْيَا" اور مخفی نہیں ہے کہ "اَرْض" ایسا نہیں ہے "اَرَضِيْتُمْ" کے ساتھ۔

تشریح:۔(۱) مصنفؒ جناس تام وغیر تام وغیرہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب جناس کی ایک اور نوع کو ذکر کرنا چاہتے ہیں، وہ ہے جناس مزدوج۔ جناس مزدوج یہ ہے کہ جناس کی کسی بھی قسم (تام، محرف، ناقص، مقلوب، مضارع اور لاحق) میں ایک متجانس دوسرے متجانس کے متصل ذکر ہو، تو اسے جناس مزدوج، جناس مکرر اور جناس مرّدد کہتے ہیں، کیونکہ مزدوج بمعنی نزدیک کیا ہوا تو چونکہ ان دونوں میں قرب ہے اس لیے اسے مزدوج کہتے ہیں۔ اور مکرر اس لیے کہتے ہیں کہ ان میں سے ایک میں دوسرے کی وجہ سے تکرار آیا ہے۔ اور مرّدد اس لیے کہتے ہیں کہ مرّدد بمعنی ردّ کیا ہوا تو چونکہ ان میں سے ایک میں دوسرے کی طرف ردّ اور رجوع پایا جاتا ہے اس لیے اسے مرّدد کہتے ہیں، جیسا کہ آیت مبارکہ ہے ﴿وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَاٍ بِنَبَاٍ يَّقِيْنٍ﴾ [سورۂ نمل:۲۲] (اور میں ملک سبأ سے آپ کے پاس ایک یقینی خبر لے کر آیا ہوں) جس میں "سَبَاٍ" اور "نَبَاٍ" میں جناس لاحق ہے کیونکہ اختلاف سین اور نون میں ہے اور یہ دونوں بعید المخرج ہیں، چونکہ متجانسین متصل ذکر ہیں اس لیے یہ جناس مزدوج کی مثال ہے۔ مذکورہ بالا جناس لاحق کی مثال ہے۔ چونکہ جناس مزدوج مخصوص نہیں ہے جناس مقلوب کے ساتھ بلکہ جناس کی تمام اقسام میں پایا جارہا ہے اس لیے مصنفؒ نے اسے اسم ظاہر (احد المتجانسین) سے ذکر کیا، اس کی طرف ضمیر کو راجع نہیں کیا۔

ف:۔ بقیہ اقسام کی مثالیں ماسبق سے ظاہر ہیں، مثلاً جناس تام مزدوج کی مثال "يَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ فِیْ سَاعَةٍ" ہے، چونکہ "فِیْ" حرف جار کا اعتبار نہیں لہٰذا دونوں متجانسین (الساعة اور ساعة) میں اتصال پایا جارہا ہے۔ اور مزدوج محرف کی مثال "هٰذِهٖ

لک جُبۃٌ وَجُنّۃٌ مِنَ الْبُرْدِ وَالْبَرْدِ " ہے جس میں "اَلْبُرْد" اور "اَلْبَرْد" میں اتصال ہے اس لیے یہ مزدوج کی مثال ہے۔ اور مزدوج ناقص کی مثال "مَنْ طَلَبَ شَیْئًا وَجَدَّ وَجَدَ" ہے جس میں "جَدَّ" اور "وَجَدَ" میں اتصال ہے۔ اور مزدوج مقلوب کی مثال "هٰذَا السَّیْفُ لِلْاَوْلِیَاءِ وَالْاَعْدَاءِ فَتْحٌ وَحَتْفٌ" ہے جس میں "فَتْح" اور "حَتْف" میں اتصال ہے۔

(۲) مصنف فرماتے ہیں دو چیزیں اور ہیں جو جناس حقیقی تو نہیں البتہ جناس کے ساتھ ملحق ہیں، ایک یہ کہ دو کلموں کو اشتقاق جمع کر دے، یعنی دو کلمے حروف اصول، ترتیب اور اصل معنی میں متفق ہوں جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّیْنِ الْقَیِّمِ﴾ [سورۂ روم: ۴۳] (لہٰذا تم اپنا رخ صحیح دین کی طرف قائم رکھو) جس میں "اَقِمْ" اور "اَلْقَیِّم" دونوں "قَامَ یَقُوْمُ" سے مشتق ہیں دونوں حروف اصول، ترتیب اور اصل معنی (قیام) میں متفق ہیں، لہٰذا یہ ملحق بجناس کی مثال ہے۔

ف:۔ اشتقاق تین قسم پر ہے، صغیر، کبیر اور اکبر۔ اشتقاق صغیر کی تعریف یہ ہے کہ دو کلمے حروف اصول، ترتیب اور اصل معنی میں متفق ہوں جیسا کہ مذکورہ بالا آیت مبارکہ میں "اَقِمْ" اور "اَلْقَیِّم" اشتقاق صغیر میں مشترک ہیں۔ اشتقاق کبیر یہ ہے کہ دو کلمے معنی اور حروف اصلی میں متفق ہوں مگر ترتیب میں مغائر ہوں جیسے "رَقَمَ" اور "مَرَقَ"۔ اور اشتقاق اکبر یہ ہے کہ معنی اور ترتیب میں دونوں متفق ہوں البتہ ایک حرف قریب المخرج میں دونوں میں مغائرت ہو جیسے "نَهَقَ" اور "نَعَقَ" ہاء اور عین میں مختلف ہیں اور یہ دونوں حروف قریب المخرج ہیں۔

ف:۔ "اَقِمْ" اور "قَیِّم" کو "قَامَ" فعل ماضی سے مشتق ماننا کوفیوں کا مذہب ہے ان کے نزدیک ماخذ اشتقاق ماضی ہے، جبکہ بصریوں کے نزدیک ماخذ اشتقاق مصدر ہے، اور تحقیقی قول بھی یہی ہے۔

(۳) ملحق بجناس کی دوسری قسم یہ ہے کہ دونوں لفظوں کو مشابہت جامع ہو، مشابہت سے مراد دو لفظوں کا ایسا اتفاق ہے جو اشتقاق کے مشابہ تو ہو مگر اشتقاق نہ ہو۔ مطلب یہ کہ دو کلموں میں سے ایک کے حروف بعینہ وہ ہوں جو دوسرے کلمہ کے ہوں مگر دونوں کی اصل اور مادہ ایک نہ ہو۔

☆ درمیان میں شارح فرماتے ہیں کہ "مَا یُشْبِهُ" میں "مَا" موصولہ ہے اور "یُشْبِهُ الْاِشْتِقَاقَ" اس کا صلہ ہے، اور یا "مَا" موصوفہ ہے اور "یُشْبِهُ الْاِشْتِقَاقَ" اس کے لیے صفت ہے۔ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ "مَا" مصدریہ ہے جو "یُشْبِهُ" کو بتاویل مصدر کے کر دیتا ہے اس صورت میں معنی ہوگا "دو لفظوں کا اشتقاق کے مشابہ ہونا"۔ شارح فرماتے ہیں کہ "مَا" کو مصدریہ قرار دینا لفظاً و معنیً غلط ہے، لفظاً تو اس لیے غلط ہے کہ اس صورت میں "یُشْبِهُ" میں موجود مفرد ضمیر لَفْظَیْنِ (جو کہ تثنیہ ہے) کی طرف راجع ہوگی، لہٰذا راجع و مرجع میں مطابقت نہیں رہے گی اس لیے یہ صحیح نہیں۔ البتہ ایک بعید تاویل سے صحیح ہو سکتا ہے، وہ یہ کہ "لَفْظَیْنِ" کو بتاویل مذکور کر کے اس کی طرف مفرد ضمیر کو راجع کیا جائے، ظاہر ہے کہ بلاضرورت اس طرح بعید تاویل کا ارتکاب کرنا صحیح نہیں ہے، اور یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ "مَا" موصولہ یا موصوفہ بنایا جا سکتا ہے۔

اور یہ صورت معنی اس لیے غلط ہے کہ اس وقت معنی ہوگا کہ "لفظین مشابہ ہوں اشتقاق کے" حالانکہ لفظین اشتقاق کے مشابہ نہیں بلکہ لفظین کا توافق اشتقاق کے مشابہ ہوتا ہے، مثلاً ایک کلمہ کے حروف بعینہ وہ ہوں جو دوسرے کلمہ کے ہوں، یا ایک کے اکثر حروف وہ ہوں جو دوسرے کلمہ کے ہوں، البتہ دونوں ایک اصل کی طرف نہ لوٹتے ہوں جیسا کہ اشتقاق صغیر میں دونوں ایک اصل کی طرف لوٹتے ہیں۔

(۴) شبہ اشتقاق کی اس قسم کی مثال جس میں ایک کلمہ کے حروف بعینہ وہ ہوں جو دوسرے کلمہ کے ہوں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿قَالَ اِنِّیْ لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِيْنَ﴾ [سورۂ شعراء:۱۶۸] (لوط علیہ السلام نے کہا: میں تمہارے عمل سے البتہ بیزار ہوں) جس میں "قَالَ" اور "قَالِيْنَ" کے حروف (قاف، الف، لام) ایک ہیں، بندہ کا خیال ابتداءً اسی طرف جاتا ہے کہ دونوں کا مصدر "قَوْلٌ" ہے، مگر غور وفکر کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ "قَالَ" کا مصدر "قَوْلٌ" اور "قَالِيْنَ" کا مصدر "قِلًى" بمعنی بغض ودشمنی ہے۔

اور شبہ اشتقاق کی اس قسم کی مثال جس میں ایک کلمہ کے اکثر حروف وہ ہوں جو دوسرے کلمہ کے ہوں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿اِثَّاقَلْتُمْ اِلَى الْاَرْضِ اَرَضِيْتُمْ بِالْحَيٰوةِ الدُّنْيَا﴾ [سورۂ توبہ:۳۸] (جب تم سے کہا گیا کہ اللہ کے راستے میں کوچ کرو تو تم بوجھل ہو کر زمین سے لگ گئے، کیا تم آخرت کے مقابلے میں دُنیوی زندگی پر راضی ہو چکے ہو؟) جس میں "اَرْض" اور "اَرَضِيْتُمْ" راء اور ضاد میں متفق ہیں، البتہ دونوں کے ہمزہ میں مغائرت ہے کیونکہ "اَرْض" کا ہمزہ اصلی ہے اور "اَرَضِيْتُمْ" کا ہمزہ استفہامیہ غیر اصلی ہے۔

(۵) بعض حضرات کو یہ وہم ہوا ہے کہ مصنفؒ کے قول "يُشْبِهُ الْاِشْتِقَاقَ" سے مراد اشتقاق کبیر ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں یہ بھی غلط ہے کیونکہ اشتقاق کبیر تو یہ ہے کہ صرف حروف اصلی میں دونوں کلمے متفق ہوں نہ کہ ترتیب میں جیسے "اَلْقَمَر، اَلرَّقَم، اَلْمَرَق" میں اشتقاق کبیر پایا جاتا ہے حالانکہ انہوں نے یہاں شبہ اشتقاق کی مثال میں باری تعالیٰ کا یہ ارشاد پیش کیا ہے ﴿اِثَّاقَلْتُمْ اِلَى الْاَرْضِ اَرَضِيْتُمْ بِالْحَيٰوةِ الدُّنْيَا﴾ ظاہر ہے کہ "اَرْض" اور "اَرَضِيْتُمْ" حروف اصلی میں متفق نہیں ہیں کیونکہ "ارض" کا ہمزہ حروف اصلی میں سے ہے اور "اَرَضِيْتُمْ" کا ہمزہ حروف اصلی میں سے نہیں ہے بلکہ استفہامیہ ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ "مَا يُشْبِهُ الْاِشْتِقَاقَ" سے اشتقاق کبیر مراد ہے، غلط ہے۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ اللَّفْظِیِّ رَدُّ الْعَجُزِ عَلَی الصَّدْرِ وَهُوَ فِی النَّثْرِ اَنْ یَجْعَلَ اَحَدُ اللَّفْظَیْنِ الْمُکَرَّرَیْنِ اَیِ الْمُتَّفِقَیْنِ فِی اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰی اَوِ الْمُتَجَانِسَیْنِ اَیِ الْمُتَشَابِهَیْنِ فِی اللَّفْظِ دُوْنَ الْمَعْنٰی اَوِ الْمُلْحَقَیْنِ بِهِمَا اَیْ بِالْمُتَجَانِسَیْنِ یَعْنِی اللَّفْظَیْنِ اللَّذَیْنِ یَجْمَعُهُمَا الْاِشْتِقَاقُ اَوْ شِبْهُ الْاِشْتِقَاقِ فِیْ اَوَّلِ الْفِقْرَةِ وَقَدْ عَرَفْتَ مَعْنَاهَا وَاللَّفْظُ الْاٰخَرُ فِیْ اٰخِرِهَا اَیْ فِیْ اٰخِرِ الْفِقْرَةِ (۲) فَتَکُوْنُ الْاَقْسَامُ اَرْبَعَةً نَحْوُ وَتَخْشَی النَّاسَ وَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشَاهُ فِی الْمُکَرَّرَیْنِ وَنَحْوُ سَائِلُ اللَّئِیْمِ یَرْجِعُ وَدَمْعُهُ سَائِلٌ فِی الْمُتَجَانِسَیْنِ (۳) وَنَحْوُ اِسْتَغْفِرُوْا رَبَّکُمْ اِنَّهُ کَانَ غَفَّارًا فِی الْمُلْحَقَیْنِ اشْتِقَاقًا وَنَحْوُ قَالَ اِنِّیْ لِعَمَلِکُمْ مِنَ الْقَالِیْنَ فِی الْمُلْحَقَیْنِ بِشِبْهِ الْاِشْتِقَاقِ (٤) وَهُوَ فِی النَّظْمِ اَنْ یَکُوْنَ اَحَدُهُمَا اَیْ اَحَدُ اللَّفْظَیْنِ الْمُکَرَّرَیْنِ اَوِ الْمُتَجَانِسَیْنِ الْمُلْحَقَیْنِ بِهِمَا اشْتِقَاقًا اَوْ شِبْهَ اشْتِقَاقٍ فِیْ اٰخِرِ الْبَیْتِ وَاللَّفْظُ الْاٰخَرُ فِیْ صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ اَوْ حَشْوِهِ اَوْ اٰخِرِهِ اَوْ فِیْ صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الثَّانِیْ فَتَکُوْنُ الْاَقْسَامُ سِتَّةَ عَشَرَ حَاصِلَةً مِنْ ضَرْبِ اَرْبَعَةٍ فِیْ اَرْبَعَةٍ وَالْمُصَنِّفُ اَوْرَدَ ثَلَاثَةَ عَشَرَ مِثَالًا وَاَهْمَلَ ثَلَاثَةً (۵) کَقَوْلِهٖ شعر: سَرِیْعٌ اِلَی ابْنِ الْعَمِّ یَلْطِمُ وَجْهَهٗ: وَلَیْسَ اِلٰی دَاعِی النَّدٰی بِسَرِیْعٍ فِیْمَا یَکُوْنُ الْمُکَرَّرُ فِیْ صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ وَقَوْلِهٖ شعر: تَمَتَّعْ مِنْ شَمِیْمِ عَرَارِ نَجْدٍ: فَمَا بَعْدَ الْعَشِیَّةِ مِنْ عَرَارٍ فِیْمَا یَکُوْنُ الْمُکَرَّرُ الْاٰخَرُ فِیْ حَشْوِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ وَمَعْنَی الْبَیْتِ اسْتَمْتِعْ بِشَمِّ عَرَارِ نَجْدٍ وَهِیَ وَرْدَةٌ نَاعِمَةٌ صَفْرَاءُ طَیِّبَةُ الرَّائِحَةِ فَاِنَّا نَعْدِمُهٗ اِذَا اَمْسَیْنَا بِخُرُوْجِنَا مِنْ اَرْضِ نَجْدٍ وَمَنَابِتِهٖ

(٦) وَقَوْلِهٖ شعر: وَمَنْ کَانَ بِالْبِیْضِ الْکَوَاعِبِ جَمْعُ کَاعِبٍ وَهِیَ الْجَارِیَةُ حِیْنَ یَبْدُوْ ثَدْیُهَا لِلنُّهُوْدِ مُغْرَمًا مُوْلَعًا فَمَا زِلْتُ بِالْبِیْضِ الْقَوَاضِبِ اَیِ السُّیُوْفِ الْقَوَاطِعِ مُغْرَمًا فِیْمَا یَکُوْنُ الْمُکَرَّرُ الْاٰخَرُ فِیْ اٰخِرِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ (۷) وَقَوْلِهٖ شعر: وَاِنْ لَمْ یَکُنْ اِلَّا مُعَرَّجُ سَاعَةٍ وَهُوَ خَبَرُ کَانَ وَاسْمُهٗ ضَمِیْرٌ یَعُوْدُ اِلَی الْاِلْمَامِ الْمَدْلُوْلِ عَلَیْهِ فِی الْبَیْتِ السَّابِقِ وَهُوَ اَلِمَّا عَلَی الدَّارِ الَّتِیْ لَوْ وَجَدْتُّهَا: اَهْلَهَا مَا کَانَ وَحْشًا مَقِیْلُهَا. قَلِیْلًا صِفَةٌ مُؤَکِّدَةٌ لِفَهْمِ الْقِلَّةِ مِنْ اِضَافَةِ التَّعْرِیْجِ اِلَی السَّاعَةِ اَوْ صِفَةٌ مُقَیِّدَةٌ اَیْ اِلَّا تَعْرِیْجًا قَلِیْلًا فِیْ سَاعَةٍ فَاِنِّیْ نَافِعٌ لِیْ قَلِیْلُهَا مَرْفُوْعٌ فَاعِلُ نَافِعٍ وَالضَّمِیْرُ لِلسَّاعَةِ وَالْمَعْنٰی قَلِیْلُ التَّعْرِیْجِ فِی السَّاعَةِ یَنْفَعُنِیْ وَیَشْفِیْ غَلِیْلَ وَجْدِیْ وَهٰذَا فِیْمَا یَکُوْنُ الْمُکَرَّرُ الْاٰخَرُ فِیْ صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الثَّانِیْ.

ترجمہ: اور ان میں سے یعنی محسّنات لفظیہ میں ردّ العجز علی الصدر ہے، اور وہ نثر میں یہ ہے کہ کر دیا جائے ایسے دو لفظوں میں سے ایک کو دو مکرر ہوں یعنی متفق ہوں لفظاً اور معنیً، یا متجانس ہوں یعنی متشابہ ہوں لفظ میں نہ کہ معنی میں یا ملحق ہوں دونوں کے ساتھ یعنی متجانسین کے ساتھ یعنی وہ دو لفظ جن کو جمع کرتا ہے اشتقاق یا شبہ اشتقاق فقرہ کے شروع میں، اور تو جان چکا ہے فقرہ کا معنی، اور دوسرا لفظ اس کے آخر میں ہو یعنی فقرہ کے آخر میں ہو پس اقسام چار ہوں گی جیسے "وَتَخْشَی النَّاسَ وَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشَاهُ" مکررین میں، اور جیسے "سَائِلُ اللَّئِیْمِ یَرْجِعُ وَدَمْعُهُ سَائِلٌ" متجانسین میں، اور جیسے "اِسْتَغْفِرُوْا رَبَّکُمْ اِنَّهُ کَانَ غَفَّارًا" ملحق

بالاشتقاق میں، اور جیسے "قَالَ اِنِّیْ لِعَمَلِکُمْ مِنَ الْقَالِیْنَ" ملحق بشبہ الاشتقاق میں۔ اور وہ نظم میں یہ ہے کہ ہو ان میں سے ایک یعنی ایک ان دو لفظوں میں سے جو مکرر ہوں یا متجانس ہوں یا ملحق بالاشتقاق ہوں یا ملحق بشبہ الاشتقاق ہوں شعر کے آخر میں پہلے مصرعہ کے شروع میں یا وسط میں یا آخر میں یا دوسرے مصرعہ کے شروع میں، پس ہوں گی اقسام سولہ، جو حاصل ہوں گی چار کو چار میں ضرب دینے سے، اور مصنفؒ نے لائی ہیں تیرہ کی مثالیں اور ترک کر دیا ہے تین کو، جیسے شعر "سَرِیْعٌ اِلَی ابْنِ الْعَمِّ یَلْطِمُ وَجْهَهٗ:: وَلَیْسَ اِلٰی دَاعِی النَّدٰی بِسَرِیْعٖ" جس میں دوسرا مکرر پہلے مصرعہ کے شروع میں ہو، اور جیسے شعر "تَمَتَّعْ مِنْ شَمِیْمِ عَرَارِ نَجْدٍ:: فَمَا بَعْدَ الْعَشِیَّةِ مِنْ عَرَارٖ" جس میں دوسرا مکرر مصرعہ اول کے وسط میں ہو، اور شعر کا معنی ہے کہ نفع حاصل کر نجد کے پھول سونگھ کر، اور وہ پھول ہے نرم زردی مائل خوشبودار، کیونکہ ہم نہیں پائیں گے اس کو جب ہم شام کر دیں سرزمین نجد اور اس کے پھولوں سے نکلنے کے ساتھ، اور جیسے شعر "وَمَنْ کَانَ بِالْبِیْضِ الْکَوَاعِبِ" جمع ہے کاعب کی اور وہ لڑکی ہے جب ظاہر ہو اس کی چھاتی ابھرنے کے لیے "مُغْرَمًا" فریفتہ "فَمَازِلْتُ بِالْبِیْضِ الْقَوَاضِبِ" یعنی کاٹنے والی تلواروں پر فریفتہ ہوں، جس میں دوسرا مکرر مصرعہ اول کے آخر میں ہو، اور جیسے شعر "فَاِنْ لَمْ یَکُنْ اِلَّا مُعَرَّجُ سَاعَةٍ" وہ خبر ہے "کَانَ" کی اور اس کا اسم وہ ضمیر ہے جو راجع ہے الماں کی طرف جس پر دلالت کرائی گئی ہے بیتِ سابق میں اور وہ ہے "اَلِمَّا عَلَی الدَّارِ الَّتِیْ لَوْ وَجَدْتُّهَا:: بِهَا اَهْلُهَا مَا کَانَ وَحْشًا مَقِیْلُهَا" "قلیلا" صفت ہے اس قلت کی تاکید ہے جو مفہوم ہے تعریج کی ساعۃ کی طرف اضافت سے، یا صفت مقیدہ ہے یعنی "اِلَّا تَعْرِیْجًا قَلِیْلًا فِیْ سَاعَةٍ"۔ "فَاِنِّیْ نَافِعٌ لِّیْ قَلِیْلُهَا" مرفوع ہے فاعل ہے "نَافِعٌ" کا اور ضمیر "سَاعَةٍ" کی طرف راجع ہے اور معنی ہے میرے لیے تھوڑی سی اقامت بھی کافی ہے جو مجھے فائدہ دیتی ہے اور شفاء دیتی ہے سوزِ غم سے۔ اور یہ اس کی مثال ہے کہ دوسرا مکرر مصرعہ ثانی کے اول میں ہو۔

تشریح:۔ (۱) محسنات لفظیہ کی دوسری قسم ردّ العجز علی الصدر (جملہ کے آخری لفظ کو اول کی طرف لوٹانا) ہے، مطلب یہ کہ جملہ کے اول لفظ کو جملہ کے آخر میں دوبارہ ذکر کرنا۔ پھر یہ کبھی نثر میں ہوتا ہے اور کبھی نظم میں۔ نثر میں ردّ العجز علی الصدر کا مطلب یہ ہے کہ دو ایسے لفظ جو لفظاً و معنی متفق ہوں یا دونوں متجانس ہوں یعنی صرف لفظاً ایک دوسرے کے مشابہ ہوں نہ کہ معنی، یا متجانسین کے ساتھ ملحق ہوں یعنی ایسے دو لفظ ہوں جن کو اشتقاق یا شبہ اشتقاق جامع ہو ایسے دو لفظوں میں سے ایک کو فقرہ (فقرہ کا معنی پہلے آپ جان چکے ہیں) کے اول میں ذکر کیا جائے اور دوسرے کو فقرہ کے آخر میں ذکر کیا جائے تو اس کو ردّ العجز علی الصدر کہتے ہیں۔

(۲) اس طرح نثر میں ردّ العجز علی الصدر کی چار قسمیں بنتی ہیں، کیونکہ دونوں لفظ (۱) یا تو مکرر ہوں گے، (۲) یا متجانس ہوں گے، (۳) یا ایسے ملحق بالمتجانسین ہوں گے جن کو اشتقاق جامع ہو، (۴) یا ایسے ملحق بالمتجانسین ہوں گے جن کو شبہ اشتقاق جامع ہو۔ اول کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَتَخْشَی النَّاسَ وَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشَاهُ﴾ [سورۂ احزاب: ۳۷] (اور تم لوگوں سے ڈرتے تھے، حالانکہ اللہ اس بات کا زیادہ حقدار ہے کہ تم اُس سے ڈرو) جس میں "تَخْشٰی" جملہ کے شروع اور آخر میں مکرر آیا ہے۔ اور ثانی کی

مثال "سَائِلُ اللَّئِیمِ یَرْجِعُ وَ دَمْعُهُ سَائِلٌ" (کمینے شخص سے سوال کرنے والا ایسے حال میں لوٹے گا کہ اس کا آنسو بہہ رہا ہوگا) جس میں لفظ "سَائِلٌ" جملہ کے شروع اور آخر میں آیا ہے اور دونوں میں تجانس ہے کیونکہ اول "سُوَال" سے ہے اور ثانی "سَیلان" سے ہے، لہذا دونوں کا مادہ ایک نہیں کہ اسے ایک لفظ کا تکرار قرار دیا جائے۔

(۳) اور ثالث کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿اِسْتَغْفِرُوْا رَبَّکُمْ اِنَّهٗ کَانَ غَفَّارًا﴾ [سورۂ نوح:۱۰] (چنانچہ میں نے کہا کہ: اپنے پروردگار سے مغفرت مانگو، یقین جانو وہ بہت بخشنے والا ہے) جس میں "اِسْتَغْفِرُوْا" اور "غَفَّارًا" دونوں مغفرت سے مشتق ہیں اور اسی اشتقاق کی وجہ سے ملحق بالمتجانسین ہیں۔ اور رابع کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿قَالَ اِنِّیْ لِعَمَلِکُمْ مِنَ الْقَالِیْنَ﴾ [سورۂ شعراء:۱۶۸] (لوط علیہ السلام نے کہا میں تمہارے عمل سے البتہ بیزار ہوں) جس میں "قَالَ" کا مصدر "قول" ہے اور "قَالِیْنَ" کا مصدر "قلی" ہے دونوں کا مشتق منہ ایک نہیں اس لیے دونوں شبہ اشتقاق کی وجہ سے ملحق بالمتجانسین ہیں۔

(۴) رد العجز علی الصدر نظم میں یہ ہے کہ دو مکرر الفاظ میں سے یا دو متجانسین میں سے یا اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین یا شبہ اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین میں سے ایک لفظ تو مصرعہ ثانی کے آخر میں ہو اور دوسرا یا تو مصرعہ اول کے شروع میں ہو یا وسط میں ہو یا آخر میں ہو اور یا مصرعہ ثانی کے شروع میں ہو، اس طرح چار (دو مکرر، دو متجانس، دو ملحق بالمتجانسین اشتقاق کے اعتبار سے، دو ملحق بالمتجانسین شبہ اشتقاق کے اعتبار سے) کو دوسرے چار (ایک لفظ مصرعہ اول کے شروع میں ہو، وسط میں ہو، آخر میں ہو، یا مصرعہ ثانی کے شروع میں ہو) میں ضرب دینے سے کل سولہ قسمیں حاصل ہو جائیں گی۔ مصنفؒ نے یہاں تیرہ قسموں کی مثالیں ذکر کی ہیں باقی تین کو نہیں۔

(۵) پہلی قسم (کہ مکررین میں سے ایک پہلے مصرعہ کے شروع میں ہو اور دوسرا دوسرے مصرعہ کے آخر میں ہو) کی مثال مغیرۃ بن عبد اللہ کا شعر ہے "سَرِیْعٌ اِلَی ابْنِ الْعَمِّ یَلْطِمُ وَجْهَهٗ:: وَلَیْسَ اِلٰی دَاعِی النَّدٰی بِسَرِیْعٍ" (وہ جلدی کرنے والا ہے چچازاد کی طرف تاکہ تھپڑ مارے اس کے چہرے پر، اور نہیں ہے سخاوت کے داعی کی طرف جلدی کرنے والا) جس میں دو مکرر لفظوں (سَرِیْعٌ اور سَرِیْعٍ) میں سے ایک تو دوسرے مصرعہ کے آخر میں ہے اور دوسرا پہلے مصرعہ کے شروع میں ہے۔ اور دوسری قسم کی مثال صمۃ بن عبد اللہ کا شعر ہے "تَمَتَّعْ مِنْ شَمِیْمِ عَرَارِ نَجْدٍ:: فَمَا بَعْدَ الْعَشِیَّةِ مِنْ عَرَارٍ" (نفع حاصل کر نجد کے عرار نامی پھول کے سونگنے سے، کیونکہ نہیں ہے شام کے وقت کے بعد عرار کا پھول) جس میں دو مکرر لفظوں (عرار اور عرار) میں سے ایک تو دوسرے مصرعہ کے آخر میں ہے اور دوسرا پہلے مصرعہ کے وسط میں ہے۔ عرار نرم و نازک زرد رنگ کا پھول ہے جس کی عمدہ خوشبو ہوتی ہے۔ شعر کا مطلب یہ ہے کہ نجد کے علاقے کے عرار پھول کی خوشبو کا نفع اٹھا لو اس لیے کہ ہم اس عرار پھول کو نہیں پائیں گے جب ہم شام کے وقت نجد اور اس کے پھولوں سے نکل جائیں گے۔

(۶) تیسری قسم کی مثال ابو تمام کا شعر ہے "وَمَنْ کَانَ بِالْبِیْضِ الْکَوَاعِبِ مُغْرَمًا:: فَمَا زِلْتُ بِالْبِیْضِ الْقَوَاضِبِ

مُغْرَمًا " (اور جو شخص سفید تو جوان لڑکیوں پر فریفتہ ہو، تو فریفتہ رہے، مگر میں تو ہمیشہ سے سفید کاٹنے والی تلواروں سے فریفتہ رہا ہوں) "کَوَاعِب" جمع ہے "کَاعِب" کی، "کَاعِب" اس لڑکی کو کہتے ہیں جس کے پستان اٹھنے کے لیے ظاہر ہوں۔ "مُغْرَم" بمعنی فریفتہ۔ "قَوَاضِب" بمعنی قطع کرنے والی تلواریں۔ مذکورہ شعر میں دو مکرر لفظوں (مُغرمًا اور مغرمًا) میں سے ایک دوسرے مصرعہ کے آخر میں ہے اور دوسرا پہلے مصرعہ کے آخر میں ہے۔

(۷) اور چوتھی قسم کی مثال ذوالرمہ شاعر کا شعر ہے "وَاِنْ لَمْ یَکُنْ اِلَّا مُعَرَّجَ سَاعَةٍ :: قَلِیْلًا فَاِنِّیْ نَافِعٌ لِیْ قَلِیْلُهَا " (اگر چہ نہ ہو وہ اترنا مگر ایک گھڑی کا تھوڑا سا ٹھہرنا، بے شک میرے لیے اس کا قلیل نافع ہے) جس میں دو مکرر لفظوں (قَلِیْلًا اور قَلِیْلُهَا) میں سے ایک تو دوسرے مصرعہ کے آخر میں ذکر ہے اور دوسرا دوسرے مصرعہ کے شروع میں ذکر ہے۔ درمیاں میں شارحؒ نے شعر کی ترکیبی تحقیق کی ہے، فرماتے ہیں کہ "مُعَرَّجَ سَاعَةٍ" خبر ہے "کَانَ" کی اور "کَانَ" کا اسم "هو" ضمیر ہے جو "اَلْمَام" کی طرف راجع ہے جس پر سابقہ شعر میں لفظ "اَلْمَا" دلالت کر رہا ہے وہ شعر یہ ہے "اَلِمَّا عَلَی الدَّارِ الَّتِیْ لَوْ وَجَدْتُهَا :: بِهَا اَهْلُهَا مَا کَانَ وَحْشًا مَقِیْلُهَا " (تم دونوں اترو اس گھر پر، اگر میں پاتا اس میں اس کے اہل کو تو متوحش نہ ہوتا اس میں قیلولہ کرنا) اور "مُعَرَّجَ سَاعَةٍ" میں "مُعَرَّج" مضاف ہے "سَاعَةٍ" کی طرف جس سے قلت مفہوم ہو رہی ہے یعنی تھوڑی دیر ٹھہرنا، اور لفظ "قَلِیْلًا" صفت مؤکدہ ہے جس سے مذکورہ اضافت سے مفہوم قلت کی تاکید ہو رہی ہے۔ اور یا "قَلِیْلًا" صفت مقیدہ ہے یعنی "مُعَرَّج" چونکہ "سَاعَةٍ" کی طرف مضاف ہونے سے پہلے قلت اور کثرت دونوں کو شامل ہے اس لیے عام ہے لفظ "قَلِیْلًا" نے اس کو قلت کے ساتھ خاص کر دیا اس لیے یہ صفت مقیدہ ہے اب معنی ہوگا "تَعْرِیْجًا قَلِیْلًا فِیْ سَاعَةٍ" تھوڑا سا ٹھہرنا ایک گھڑی میں۔ اور لفظ "قَلِیْلُهَا" مرفوع ہے "نَافِعٌ" کے لیے فاعل ہونے کی بناء پر، اور "ها" ضمیر "سَاعَةٍ" کی طرف راجع ہے اور معنی ہے "میرے لیے تھوڑی سی اقامت بھی کافی ہے جو مجھے فائدہ دیتی ہے اور شفاء دیتی ہے سوزِ عشق سے"۔ مذکورہ بالا چار تو دو مکرر لفظوں کی مثالیں ہیں۔ اور دو متجانس لفظوں کی مثالیں اگلی عبارت میں ہیں۔

(۱) وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ: دَعَانِیْ اَیْ اَتْرَکَانِیْ مِنْ مَلَامِکُمَا سَفَاهًا اَیْ خِفَّةً وَقِلَّةَ عَقْلٍ فَدَاعِی الشَّوْقِ قَبْلَکُمَا دَعَانِیْ مِنَ الدُّعَاءِ هٰذَا فِیْمَا یَکُوْنُ الْمُتَجَانِسُ الْاٰخَرُ فِیْ صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ (۲) وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ: وَاِذَا الْبَلَابِلُ جَمْعُ بُلْبُلٍ وَهُوَ طَائِرٌ مَعْرُوْفٌ اَفْصَحَتْ بِلُغَاتِهَا :: فَانْفِ الْبَلَابِلَ جَمْعُ بِلْبَالٍ وَهُوَ الْحُزْنُ بِاِحْتِسَاءِ الْبَلَابِلِ جَمْعُ بُلْبُلَةٍ بِالضَّمِّ وَهُوَ اِبْرِیْقٌ فِیْهِ الْخَمْرُ وَهٰذَا فِیْمَا یَکُوْنُ الْمُتَجَانِسُ الْاٰخَرُ اَعْنِی الْبَلَابِلَ الْاَوَّلَ فِیْ حَشْوِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ لِاَنَّ صَدْرَهٗ هُوَ قَوْلُهٗ وَاِذَا (۳) وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ فَمَشْغُوْفٌ بِاٰیَاتِ الْمَثَانِیْ اَیِ الْقُرْاٰنِ وَمَفْتُوْنٌ بِرَنَّاتِ الْمَثَانِیْ اَیْ بِنَغَمَاتِ اَوْتَارِ الْمَزَامِیْرِ الَّتِیْ ضُمَّ طَاقٌ مِنْهُمَا اِلٰی طَاقٍ هٰذَا فِیْمَا یَکُوْنُ الْمُتَجَانِسُ الْاٰخَرُ فِیْ اٰخِرِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ (۴) وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ اَمَلْتُهُمْ ثُمَّ تَاَمَّلْتُهُمْ فَلَاحَ اَیْ ظَهَرَ لِیْ اَنْ لَیْسَ فِیْهِمْ فَلَاحٌ اَیْ فَوْزٌ وَنَجَاةٌ هٰذَا فِیْمَا یَکُوْنُ الْمُتَجَانِسُ الْاٰخَرُ فِیْ صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الثَّانِیْ.

ترجمہ:۔ اور جیسے شعر "دَعَانِیْ" یعنی تم دونوں مجھے چھوڑ دو "مِنْ مَلَامِکُمَا سَفَاهًا" یعنی خفت اور قلت عقل کی وجہ سے "فَدَاعِیُ الشَّوْقِ قَبْلَکُمَا دَعَانِیْ" دعاء سے ہے یہ اوہ مثال ہے جس میں دوسرا متجانس مصرعہ اول کے شروع میں ہو، اور جیسے شعر "وَاِذَا الْبَلَابِلُ" جمع ہے بلبل کی اور وہ مشہور پرندہ ہے "اَفْصَحَتْ بِلُغَاتِهَا:: فَانْفِ الْبَلَابِلَ" جمع ہے بلبال کی اور وہ غم ہے "بِاحْتِسَاءِ الْبَلَابِلِ" جمع ہے بلبلۃ کی ضمہ کے ساتھ اور وہ وہ لوٹا ہے جس میں شراب ہو، اور یہ وہ مثال ہے جس میں دوسرا متجانس یعنی پہلا بلابل مصرعہ اول کے وسط میں ہے، کیونکہ اس کا شروع اس کا قول "وَاِذَا" ہے۔ اور جیسے شعر "فَمَشْغُوْفٌ بِاٰیَاتِ الْمَثَانِیْ" یعنی قرآن مجید "وَمَفْتُوْنٌ بِرَنَّاتِ الْمَثَانِیْ" یعنی مزامیر کے ان تاروں کے نغمات پر جو ملا دیا ہو ایک ان میں دوسرے کے ساتھ، یہ وہ مثال ہے جس میں دوسرا متجانس مصرعہ اول کے آخر میں ہو، اور جیسے شعر "اَمَلْتُهُمْ ثُمَّ تَاَمَّلْتُهُمْ فَلَاحَ" یعنی ظاہر ہوا "لِیْ اَنْ لَیْسَ فِیْهِمْ فَلَاحٌ" یعنی کامیابی اور نجات، یہ وہ مثال ہے جس میں دوسرا متجانس مصرعہ ثانی کے اول میں ہو۔

تشریح:۔ (۱) گذشتہ عبارت میں مصنفؒ نے دو مکرر لفظوں کی مثالوں کو ذکر کیا، اب دو متجانس لفظوں کی مثالیں ذکر کرنا چاہتے ہیں، جن میں سے پہلی مثال قاضی ارجانی کا شعر ہے "دَعَانِیْ مِنْ مَلَامِکُمَا سَفَاهًا:: فَدَاعِیُ الشَّوْقِ قَبْلَکُمَا دَعَانِیْ" (تم دونوں چھوڑ دو مجھے اپنی ملامت سے حماقت کی وجہ سے، کیونکہ شوق کا داعی یعنی محبوب کا حسن تم دونوں سے پہلے مجھے دعوت دے چکا ہے) جس میں "سَـــفَـــاهـــا" سین کے فتحہ کے ساتھ بناء بر تمیز یا بناء بر مفعول لہ منصوب ہے، ہلکا پن اور حماقت کے معنی میں ہے۔ اور "دَعَانِیْ" اول "وَدَعَ، یَدَعُ" سے ہے بمعنی تم دونوں مجھے چھوڑ دو، اور "دَعَانِیْ" ثانی "دَعَا، یَدْعُوْ، دُعَاءً" سے بلانے اور پکارنے کے معنی میں ہے۔ چونکہ دونوں کلموں (دَعَانِیْ اور دَعَانِیْ) کی اصل ایک نہیں ہے اس لیے ان میں تکرار نہیں ہے بلکہ تجانس ہے۔ اور متجانسین میں سے ایک پہلے مصرعہ کے شروع میں ہے اور دوسرا دوسرے مصرعہ کے آخر میں ہے۔

(۲) اور نظم میں دو متجانس لفظوں کی دوسری مثال ہے ثعالبی کا شعر ہے "وَاِذَا الْبَلَابِلُ اَفْصَحَتْ بِلُغَاتِهَا:: فَانْفِ الْبَلَابِلَ بِاحْتِسَاءِ الْبَلَابِلِ" (اور جب بلبلیں فصیح لغت سے بولیں، تو دور کر غموں کو کوزہ شراب کے پینے سے) جس میں پہلا "بَلَابِلُ" جمع ہے "بُلْبُل" کی جو ایک مشہور پرندہ کا نام ہے، اور دوسرا "بَلَابِل" جمع ہے "بِلْبَال" کی بمعنی حزن وغم، اور تیسرا "بَلَابِل" جمع ہے "بُلْبُلَة" کی، باء کے ضمہ کے ساتھ، شراب کے برتن (کوزہ) کو کہتے ہیں۔ یہاں "بَلَابِل" اول وثالث میں تجانس ہے کیونکہ دونوں کی اصل ایک نہیں ہے، چونکہ "بَـلَابِـل" ثالث مصرعہ ثانی کے آخر میں ہے اور "بَـلَابِـل" اول مصرعہ اول کے وسط میں ہے کیونکہ "بَلَابِل" اول سے پہلے شاعر کا قول "وَاِذَا" ہے اس لیے "بَلَابِل" مصرعہ اول کے وسط میں ہے شروع میں نہیں ہے اس لیے یہ نظم میں متجانسین کی دوسری مثال ہے۔

(۳) نظم میں دو متجانس لفظوں کی تیسری مثال حریری کا شعر ہے "فَمَشْغُوْفٌ بِاٰیَاتِ الْمَثَانِیْ:: وَمَفْتُوْنٌ بِرَنَّاتِ الْمَثَانِیْ" (بعض لوگ فریفتہ ہیں قرآنی آیتوں پر، اور بعض فریفتہ ہیں باجوں کے نغمات پر) جس میں "رَنَّات" بمعنی آوازیں ہے

اور پہلا "مَثَانِیْ" بمعنی قرآن مجید ہے اور دوسرا "مَثَانِیْ" بمعنی باجوں کے وہ تاریں جن میں سے حالت ضرب میں ایک تار کو دوسرے تار کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے، چونکہ "مَثَـانِـیْ" بمعنی مکرر ہے اور قرآن میں وعدے، وعیدات اور بعض قصص مکرر ذکر ہیں اس لیے اسے "مَثَـانِـیْ" کہا۔ اسی طرح باجوں کے تاروں میں بھی دو تاروں کو ملا دیا جاتا ہے اس لیے اسے "مَثَـانِـیْ" کہتے ہیں۔ اور مذکورہ شعر میں پہلے "مَثَانِیْ" اور دوسرے "مَثَانِیْ" میں تجانس ہے کیونکہ دونوں کی اصل ایک نہیں ہے، اور اول مصرعہ اول کے آخر میں ہے اور ثانی مصرعہ ثانی کے آخر میں ہے اس لیے یہ نظم میں متجانسین کی تیسری مثال ہے۔

(٤) نظم میں دو متجانسین کی چوتھی مثال قاضی ارجانی کا شعر ہے "اَمَّلْتُهُمْ ثُمَّ تَـأَمَّلْتُهُمْ: فَلَاحَ لِیْ اَنْ لَیْسَ فِیْهِمْ فَـلَاحْ" (میں نے ان سے خیر کی امید رکھی، پھر میں نے ان میں غور و فکر کیا، تو ظاہر ہوگئی میرے لیے یہ بات کہ نہیں ہے ان میں کوئی کامیابی و نجات) جس میں لفظ "فَـلَاحَ" کی فاء تفریعیہ ہے اور "لَاحَ" فعل ماضی بمعنی ظاہر ہوگیا، اور شعر کے آخر میں واقع "فَلَاحْ" بمعنی کامیابی اور نجات ہے۔ چونکہ "لَاحَ" اور "فَـلَاحْ" کی اصل ایک نہیں ہے اس لیے ان میں تکرار نہیں ہے تجانس ہے، اور متجانسین میں سے ایک دوسرے مصرعہ کے اول میں واقع ہے اور دوسرا دوسرے مصرعہ کے آخر میں واقع ہے اس لیے یہ نظم میں متجانسین کی چوتھی مثال ہے۔ اب تک ردّ العجز علی الصدر کی آٹھ مثالیں آچکی ہیں، چار مکرر کی اور چار متجانسین کی۔

(١) وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ: ضَرَائِبُ جَمْعُ ضَرِيْبَةٍ وَهِيَ الطَّبِيْعَةُ الَّتِيْ ضُرِبَتْ لِلرَّجُلِ وَطُبِعَ عَلَيْهَا اَبْدَعْتَهَا فِي السَّمَاحِ فَلَسْنَا نَرٰى لَكَ فِيْهَا ضَرِيْبًا اَیْ مَثَلًا وَاَصْلُهُ الْمَثَلُ فِيْ ضَرْبِ الْقِدَاحِ هٰذَا فِيْمَا يَكُوْنُ الْمُلْحَقُ الْاٰخَرُ بِالْمُتَجَانِسَيْنِ اِشْتِقَاقًا فِيْ صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ (٢) وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ اِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَخْزُنْ عَلَيْهِ لِسَانَهٗ: فَلَيْسَ عَلٰى شَيْءٍ سِوَاهُ بِخَزَّانٍ اَیْ اِذَا لَمْ يَحْفَظِ الْمَرْءُ لِسَانَهٗ عَلٰى نَفْسِهٖ مِمَّا يَعُوْدُ ضَرَرُهٗ اِلَيْهِ فَلَا يَحْفَظُ عَلٰى غَيْرِهٖ مِمَّا لَا ضَرَرَ لَهٗ فِيْهِ وَهٰذَا فِيْمَا يَكُوْنُ الْمُلْحَقُ الْاٰخَرُ اِشْتِقَاقًا فِيْ حَشْوِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ (٣) وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ لَوِ اخْتَصَرْتُمْ مِنَ الْاِحْسَانِ زُرْتُكُمْ: وَالْعَذْبُ مِنَ الْمَاءِ يُهْجَرُ لِلْاِفْرَاطِ فِي الْخَصَرِ اَیِ الْبُرُوْدَةِ يَعْنِيْ اَنْ بُعْدِيْ عَنْكُمْ لِكَثْرَةِ اِنْعَامِكُمْ عَلَيَّ (٤) وَقَلْتُوْهُمْ بَعْضُهُمْ اَنَّ هٰذَا الْمِثَالَ مُكَرَّرٌ حَيْثُ كَانَ اللَّفْظُ الْاٰخَرُ فِيْ حَشْوِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ كَمَا فِي الْبَيْتِ الَّذِيْ قَبْلَهٗ وَلَمْ يَعْرِفْ اَنَّ اللَّفْظَيْنِ فِي الْبَيْتِ السَّابِقِ مِمَّا يَجْمَعُهُمَا الْاِشْتِقَاقُ وَفِيْ هٰذَا الْبَيْتِ مِمَّا يَجْمَعُهُمَا شِبْهُ الْاِشْتِقَاقِ وَالْمُصَنِّفُ لَمْ يَذْكُرْ مِنْ هٰذَا الْقِسْمِ اِلَّا هٰذَا الْمِثَالَ وَاَهْمَلَ الثَّلَاثَةَ الْبَاقِيَةَ وَقَدْ اَوْرَدْنَاهَا فِي الشَّرْحِ (٥) وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ: فَدَعِ الْوَعِيْدَ فَمَا وَعِيْدُكَ ضَائِرِيْ: اَطَنِيْنُ اَجْنِحَةِ الذُّبَابِ يَضِيْرُ هٰذَا فِيْمَا يَكُوْنُ الْمُلْحَقُ الْاٰخَرُ اِشْتِقَاقًا وَهُوَ ضَائِرِيْ فِيْ اٰخِرِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ (٦) وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ: وَقَدْ كَانَتِ الْبِيْضُ الْقَوَاضِبُ فِي الْوَغٰى اَیِ السُّيُوْفُ الْقَوَاطِعُ فِي الْحَرْبِ بَوَاتِرَ اَیْ قَوَاطِعَ بِحُسْنِ اِسْتِعْمَالِهٖ اِيَّاهَا فَهِيَ الْاٰنَ مِنْ بَعْدِهٖ بُتْرٌ جَمْعُ اَبْتَرَ اِذْ لَمْ يَبْقَ بَعْدَهٗ مَنْ يَسْتَعْمِلُهَا اِسْتِعْمَالَهٗ وَهٰذَا مِمَّا يَكُوْنُ الْمُلْحَقُ الْاٰخَرُ اِشْتِقَاقًا فِيْ صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الثَّانِيْ.

توجمه:۔اور جیسے شعر"ضَرَائِب" جمع ہے "ضَرِیْبَة" کی اور وہ ہے طبیعت جو دی گئی ہے انسان کو اور اس پر انسان کو پیدا کیا گیا ہے"اَبْدَعْتَهَا فِی السَّمَاحِ: فَلَسْنَا نَرٰی لَکَ فِیْهَا ضَرِیْبًا"یعنی مثال، اور اس کی اصل مثل ہے جوئے بازی کے تیر گھمانے کی، یہ وہ مثال ہے جس میں ہو دوسرا ملحق بالمتجانسین اشتقاق مصرعہ اول کے شروع میں، اور جیسے شعر"اِذَا الْمَرْءُ لَمْ یَخْزُنْ عَلَیْهِ لِسَانَهٗ: فَلَیْسَ عَلٰی شَیْئٍ سِوَاهُ بِخَزَّانٖ"یعنی جب حفاظت نہ کرے انسان اپنی زبان کی اس سے جس کا ضرر اس کی طرف لوٹتا ہے تو وہ حفاظت نہیں کر سکتا ہے غیر سے جس میں اس کا نقصان نہ ہو، اور یہ وہ مثال ہے جس میں ہو دوسرا ملحق اشتقاق مصرعہ اول کے شروع میں، اور جیسے شعر"لَوِاخْتَصَرْتُمْ مِنَ الْاِحْسَانِ زُرْتُکُمْ: وَالْعَذْبُ مِنَ الْمَاءِ یُهْجَرُ لِلْاِفْرَاطِ فِی الْخَصَرِ"یعنی برودۃ،یعنی میرا بعد تم سے تمہارے کثرت انعام کی وجہ سے ہے مجھ پر، اور بعض نے وہم کیا ہے کہ یہ مثال مکرر ہے کیونکہ لفظ آخر مصرعہ اول کے وسط میں ہے جیسا کہ اس شعر سابق میں ہے اور یہ نہیں سمجھ سکا کہ دو لفظ شعر سابق میں وہ ہیں جن کو جامع ہے اشتقاق، اور اس شعر میں وہ ہے جن کو جامع ہے شبہ اشتقاق، اور مصنفؒ نے نہیں ذکر کی ہے اس قسم کی مگر یہی مثال، اور چھوڑ دیا ہے باقی تین کو، اور ہم نے لایا ہے ان کو شرح میں، اور جیسے شعر"فَدَعِ الْوَعِیْدَ فَمَا وَعِیْدُکَ ضَائِرِیْ: اَطَنِیْنُ اَجْنِحَةِ الذُّبَابِ یَضِیْرُ" یہ وہ مثال ہے جس میں دوسرا ملحق اشتقاقاً اور وہ "ضَائِرِیْ" ہے مصرعہ اول کے آخر میں ہے، اور جیسے شعر"وَقَدْ کَانَتِ الْبِیْضُ الْقَوَاضِبُ فِی الْوَغٰی"یعنی قطع کرنے والی تلواریں جنگ میں"بَوَاتِرُ"یعنی قطع کرنے والی ممدوح کا اس کو بہتر استعمال کرنے کی وجہ سے"فَهِیَ الْآنَ مِنْ بَعْدِهٖ بُتَّرٌ" جمع ہے"اَبْتَر" کی کیونکہ نہیں باقی رہا اس کے بعد وہ جو استعمال کرے اس کو ممدوح جیسا استعمال کرنا، اور یہ وہ مثال ہے جس میں ملحق آخر اشتقاقاً شروع میں ہو دوسرے مصرعہ کے۔

تشریح:۔(۱) مصنفؒ نے ردّ العجز علی الصدر کی اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین کی بھی چار مثالیں ذکر کی ہیں، پہلی مثال بحتری کا شعر ہے"ضَرَائِبُ اَبْدَعْتَهَا فِی السَّمَاحِ: فَلَسْنَا نَرٰی لَکَ فِیْهَا ضَرِیْبًا"(طبیعتوں کو گھڑ لیا ہے سخاوت میں، پس نہیں دیکھا ہم نے تیرے لیے ان میں مثل) جس میں"ضَرَائِبُ" جمع ہے"ضَرِیْبَة" کی، جس کا معنی ہے وہ طبیعت جو آدمی میں پائی جاتی ہے اور آدمی کو اس طبیعت پر بنایا گیا ہے۔اور"ضَرِیْب" کا معنی ہے مثل، اصل میں مطلق مثل کو"ضَرِیْب"نہیں کہتے ہیں بلکہ جوے کے تیروں میں سے خلط ملط ہونے والے تیروں کو"ضَرِیْب" کہتے ہیں کیونکہ ان تیروں میں سے ہر ایک دوسرے کا مثل ہوتا ہے۔"فِیْ ضَرْبِ الْقِدَاحِ" میں"فِیْ" بمعنی"مِنْ" ہے اور"ضَرْب" بمعنی خلط ہے۔مذکورہ شعر میں"ضَرَائِبُ" اور"ضَرِیْب" اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین ہیں کیونکہ دونوں کی ہیئت میں مغایرت پائی جاتی ہے، اور"ضَرَائِبُ" پہلے مصرعہ کے شروع میں ہے اور"ضَرِیْبًا" دوسرے مصرعہ کے آخر میں ہے اس لیے یہ اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین کی پہلی مثال ہے۔

(۲) اور اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین کی دوسری مثال امرء القیس کا شعر ہے"اِذَا الْمَرْءُ لَمْ یَخْزُنْ عَلَیْهِ لِسَانَهٗ: فَلَیْسَ عَلٰی شَیْئٍ سِوَاهُ بِخَزَّانٖ"(جب آدمی حفاظت نہیں کرتا ہے اپنے اوپر اپنی زبان کی، تو نہیں ہے وہ اپنے سوا کسی شی کی

حفاظت کرنے والا) یعنی جب آدمی اپنے اوپر اپنی زبانی کی حفاظت نہیں کرتا ہے جس کا ضرر خود اسی کی طرف لوٹتا ہے تو وہ غیر پر بطریق اولی زبان کی حفاظت نہیں کرتا ہے کیونکہ اس میں اس کا اپنا کوئی ضرر نہیں ہے بلکہ دوسروں کا ضرر ہے۔ مذکورہ شعر میں "یخزن" اور "خزان" اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین ہیں کیونکہ دونوں کی ہیئت ایک نہیں ہے اور دونوں کی اصل ایک (خزن) ہے، اور دونوں میں سے ایک مصرع اول کے وسط میں ہے اور دوسرا مصرع ثانی کے آخر میں ہے اس لیے یہ اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین کی دوسری مثال ہے۔

ف: اب تک مصنفؒ کی مثالیں ترتیب سے تھیں، یوں کہ چار مثالیں مکررین کی، چار متجانسین کی، اور دو اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین کی ذکر کی ہیں، اب درمیان میں ایک مثال شبہ اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین کی ذکر کی ہے، پھر اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین کی تیسری اور چوتھی مثال کو ذکر کیا ہے۔

(۳) مصنفؒ نے ردّ العجز علی الصدر شبہ اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین کے طور پر ابوالعلاء معری کا شعر پیش کیا ہے، شعر "لَوِاخْتَصَرْتُمْ مِنَ الْاِحْسَانِ زُرْتُكُمْ: والعَذْبُ مِنَ الْمَاءِ يُهْجَرُ لِلْاِفْرَاطِ فِي الْخَصَرِ" (اگر تم احسان مختصر کر دیتے تو میں تمہاری زیارت کرتا، اور میٹھا پانی چھوڑ دیا جاتا ہے حد سے زیادہ ٹھنڈا ہونے کی وجہ سے) جس میں "اَلْخَصَر" بمعنی برودت ہے۔ شاعر کا مطلب یہ ہے کہ تم سے دور ہونا تمہارا بہت زیادہ انعامات کی وجہ سے ہے جن کا میں شکر ادا کرنے سے عاجز ہوں، جیسا کہ بہت زیادہ ٹھنڈا پانی بھی کبھی چھوڑ دیا جاتا ہے۔ مذکورہ شعر میں "اِخْتَصَرْتُمْ" اور "خَصَر" شبہ اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین ہیں، دونوں میں سے اول مصرع اول کے وسط اور دوسرا مصرع ثانی کے آخر میں واقع ہے۔

(٤) مصنفؒ نے شبہ اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین کی چار قسموں میں سے صرف دوسری قسم کی مثال ذکر کی ہے اور وہ بھی اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین کی مثالوں کے درمیان میں ذکر کی ہے۔ جس سے بعض حضرات کو یہ وہم ہوا ہے کہ ابوالعلاء کا مذکورہ شعر اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین کی دوسری قسم کی مثال ہے جس میں ایک لفظ مصرع اول کے وسط اور دوسرا مصرع ثانی کے آخر میں ہوتا ہے، لہذا یہ شعر اور اس سے پہلے امرء القیس کا شعر دونوں اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین کی دوسری قسم کی مثالیں ہیں، پس یہ ایک قسم کی دو مثالیں ہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان حضرات کا یہ وہم غلط ہے کیونکہ امرء القیس کے شعر میں دونوں لفظوں کو جامع اشتقاق ہے یعنی وہ اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین ہیں، جبکہ ابوالعلاء کے شعر میں دونوں لفظوں کو جامع شبہ ہے یعنی دونوں لفظ شبہ اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین ہیں کیونکہ بادی الرائی میں "اِخْتَصَرْتُمْ" اور "خَصَر" کا معنی مگر حقیقت میں دونوں کا مادہ ایک نہیں ہے کیونکہ "اِخْتَصَرْتُمْ" ماخوذ ہے "اختصار" بمعنی ترک تطویل سے اور شبہ اشتقاق برودت ہے، لہذا دونوں مثالوں میں فرق ہے اس لیے یہ ایک قسم کی دو مثالیں نہیں ہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین کی بقیہ تین مثالیں ذکر نہیں کی ہیں، میں نے اپنی مطول نامی شرح میں ان

ف۔شبہ اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین کی دوسری قسم کی مثال تو مصنفؒ نے ذکر کی ہے ،پہلی قسم کی مثال حریری کا یہ شعر ہے"ولاح یلحی علی جری العنان الی :: ملھی فسحقاله من لائح لاح "جس میں"لائح"اور"لاح"میں شبہ اشتقاق ہے اوراول مصرعہ اول کے شروع میں ہے اورثانی مصرعہ ثانی کے آخر میں ہے۔اورتیسری قسم کی مثال بھی حریری کا شعر ہے "وَمُضْطَلِعٍ بِتَلْخِیْصِ الْمَعَانِیْ :: وَمُطَّلِعٍ اِلیٰ تَخْلِیْصِ عَانِیْ "جس میں"مَعَانِیْ"اور"عَانِیْ"میں شبہ اشتقاق ہے،اوراول مصرعہ اول کے آخر میں ہےاورثانی مصرعہ ثانی کے آخر میں ہے۔اور چوتھی مثال نامعلوم شاعرکا شعر ہے"لَعَمْرِیْ لَقَدْ کَانَ الثُّرَیَّا مَکَانَه :: ثَرَاءً فَاَضْحیٰ الْآنَ مَثْوَاہُ فِی الثَّریٰ "جس میں"ثَرَاءً"اور"ثَریٰ"میں شبہ اشتقاق ہے اول مصرعہ ثانی کے شروع میں ہےاورثانی مصرعہ ثانی کے آخر میں ہے۔

(۵)اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین کی تیسری قسم کی مثال عبداللہ بن محمد کا شعر ہے"فَدَعِ الْوَعِیْدَ فَمَا وَعِیْدُکَ ضَائِرِیْ :: اَطَنِیْنُ اَجْنِحَةِ الذُّبَابِ یَضِیْرُ "(پس چھوڑ دو تو اپنی دھمکی کو کیونکہ تیری دھمکی مجھے نقصان پہنچانے والی نہیں،کیا مکھی کے پروں کی بھنبھناہٹ بھی نقصان دے سکتی ہے)جس میں"ضَائِرِیْ"اور"یَضِیْرُ"اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین ہیں کیونکہ دونوں کی ہیئت میں مغائرت ہے،اورایک مصرعہ اول کے آخر میں ذکر ہےاوردوسرا مصرعہ ثانی کے آخر میں ذکر ہےاس لیے یہ اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین کی تیسری مثال ہے۔

(۶)اوراشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین کی چوتھی مثال ابوتمام کا شعر ہے"وَقَدْ کَانَتِ الْبِیْضُ الْقَوَاضِبُ فِی الْوَغیٰ :: بَوَاتِرَ فَهِیَ الْآنَ مِنْ بَعْدِہٖ بُتْرٌ "(تحقیق سے کاٹنے والی تھیں سفید کاٹنے والی تلواریں جنگ میں،اس کے حسن استعمال کی وجہ سے،پس اب وہ ممدوح کے بعد بےکار ہیں)جس میں"بِیْضُ الْقَوَاضِبُ"بمعنی قطع کرنے والی تلواریں،اور"اَلْوَغیٰ"بمعنی جنگ،اور"بَوَاتِرُ"بمعنی ممدوح کاان کواچھی طرح سے استعمال کرنے سے قطع کرنے والی،اور"بُتْرٌ"جمع ہے"ابتر"کی،یعنی قطع کرنے والی تلواریں بےکاراس لیے پڑی ہیں کہ ممدوح کی طرح کوئی اور شخص ان کواچھی طرح سے استعمال کرنے والانہیں رہا ہے۔مذکورہ شعر میں"بَوَاتِرُ"اور"بُتْرٌ"اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین ہیں کیونکہ دونوں"بُتْرٌ"بمعنی قطع سے مشتق ہیں،مگر دونوں کی ہیئت ایک نہیں ہے اس لیے یہ اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین ہیں۔اور چونکہ لفظ اول مصرعہ ثانی کے شروع میں ہےاورثانی مصرعہ ثانی کے آخر میں ہےاس لیے یہ اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین کی چوتھی مثال ہے۔

(۱)وَمِنْهُ اَیْ مِنَ اللَّفْظِیِّ السَّجْعُ قِیْلَ هُوَتَوَاطُؤُ الْفَاصِلَتَیْنِ مِنَ النَّثْرِ عَلٰی حَرْفٍ وَاحِدٍ فِی الْاٰخِرِ وَهُوَمَعْنٰی قَوْلِ السَّکَّاکِیِّ هُوَ اَیِ السَّجْعُ فِی النَّثْرِ کَالْقَافِیَةِ فِی الشِّعْرِ یَعْنِیْ اَنَّ هٰذَا مَقْصُوْدُ کَلَامِ السَّکَّاکِیِّ وَمَحْصُوْلُهٗ وَاِلَّا فَالسَّجْعُ عَلَی التَّفْسِیْرِ الْمَذْکُوْرِ بِمَعْنَی الْمَصْدَرِ اَعْنِیْ تَوَافُقَ الْفَاصِلَتَیْنِ فِی الْحَرْفِ الْاٰخِیْرِ وَعَلٰی کَلَامِ السَّکَّاکِیِّ هُوَنَفْسُ اللَّفْظِ الْمُتَوَاطِیْ لِلْاٰخَرِ فِیْ اَوَاخِرِ الْفِقَرِ وَلِذَا ذَکَرَهُ السَّکَّاکِیُّ بِلَفْظِ الْجَمْعِ حَیْثُ قَالَ اِنَّهَا فِی النَّثْرِ کَالْقَوَافِیْ فِی الشِّعْرِ وَذَالِکَ لِاَنَّ الْقَافِیَةَ لَفْظٌ فِیْ اٰخِرِ الْبَیْتِ اِمَّا الْکَلِمَةُ نَفْسُهَا اَوِ الْاٰخِیْرُ مِنْهَا اَوْغَیْرُ ذَالِکَ عَلٰی تَفْصِیْلِ الْمَذْهَبِ وَلَیْسَتْ عِبَارَةً عَنْ تَوَاطُؤِ الْکَلِمَتَیْنِ مِنْ اَوَاخِرِ الْاَبْیَاتِ فَالْحَاصِلُ اَنَّ السَّجْعَ قَدْ یُطْلَقُ عَلَی الْکَلِمَةِ الْاٰخِیْرَةِ مِنَ الْفِقْرَةِ بِاِعْتِبَارِ تَوَافُقِهَا لِلْکَلِمَةِ الْاٰخِیْرَةِ مِنَ الْفِقْرَةِ الْاُخْرٰی وَقَدْ یُطْلَقُ عَلٰی نَفْسِ تَوَافُقِهَا وَمَرْجَعُ الْمَعْنَیَیْنِ وَاحِدٌ.(۲)وَهُوَ اَیِ السَّجْعُ ثَلَاثَةُ اَضْرُبٍ مُطَرَّفٌ اِنِ اخْتَلَفَا اَیِ الْفَاصِلَتَانِ فِی الْوَزْنِ نَحْوُ مَالَکُمْ لَا تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَکُمْ اَطْوَارًا فَاِنَّ الْوَقَارَ وَالْاَطْوَارَ مُخْتَلِفَانِ وَزْنًا وَ(۳)اِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ یَخْتَلِفَا فِی الْوَزْنِ فَاِنْ کَانَ مَا فِیْ اِحْدَی الْقَرِیْنَتَیْنِ مِنَ الْاَلْفَاظِ اَوْکَانَ اَکْثَرُهٗ اَیْ اَکْثَرُ مَا فِیْ اِحْدَی الْقَرِیْنَتَیْنِ مِثْلَ مَا یُقَابِلُهٗ مِنَ الْقَرِیْنَةِ الْاُخْرٰی فِی الْوَزْنِ وَالتَّقْفِیَةِ اَیِ التَّوَافُقِ عَلَی الْحَرْفِ الْاٰخِیْرِ فَتَرْصِیْعٌ نَحْوُ فَهُوَیَطْبَعُ الْاَسْجَاعَ بِجَوَاهِرِ لَفْظِهٖ وَیَقْرَعُ الْاَسْمَاعَ بِزَوَاجِرِ وَعْظِهٖ فَجَمِیْعُ مَا فِی الْقَرِیْنَةِ الثَّانِیَةِ مُوَافِقٌ لِمَا یُقَابِلُهٗ مِنَ الْقَرِیْنَةِ الْاُوْلٰی وَاَمَّا لَفْظُ فَهُوَ فَلَا یُقَابِلُهٗ شَیْءٌ مِنَ الثَّانِیَةِ(٤)وَلَوْقِیْلَ بَدَلَ الْاَسْمَاعِ الْاٰذَانَ لَکَانَ مِثَالًا لِمَا یَکُوْنُ اَکْثَرُ مَا فِی الثَّانِیَةِ مُوَافِقًا لِمَا یُقَابِلُهٗ(۵)وَاِلَّا فَمُتَوَازٍ اَیْ وَاِنْ لَمْ یَکُنْ جَمِیْعُ مَا فِی الْقَرِیْنَةِ وَلَا اَکْثَرُهٗ مِثْلَ مَا یُقَابِلُهٗ مِنَ الْاُخْرٰی فَهُوَ السَّجْعُ الْمُتَوَازِیْ نَحْوُ فِیْهَا سُرُرٌ مَرْفُوْعَةٌ وَاَکْوَابٌ مَوْضُوْعَةٌ لِاخْتِلَافِ سُرُرٍ وَاَکْوَابٍ فِی الْوَزْنِ وَالتَّقْفِیَةِ(٦)وَقَدْ یَخْتَلِفُ الْوَزْنُ فَقَطْ نَحْوُ وَالْمُرْسَلٰتِ عُرْفًا فَالْعٰصِفٰتِ عَصْفًا وَقَدْ یَخْتَلِفُ التَّقْفِیَةُ فَقَطْ کَقَوْلِنَا حَصَلَ النَّاطِقُ وَالصَّامِتُ وَهَلَکَ الْحَاسِدُ وَالشَّامِتُ.

ترجمہ:۔اوران میں سے یعنی محسنات لفظیہ میں سے سجع ہے، کہا گیا ہے وہ متفق ہونا ہے دو فاصلوں کا آخر میں نثر میں ایک حرف پر، یہی معنی ہے سکاکیؒ کے اس قول کا کہ وہ یعنی سجع نثر میں قافیہ کی طرح ہے شعر میں یعنی یہ مقصد ہے سکاکیؒ کے کلام کا اور حاصل ہے اس کا ورنہ تو سجع تفسیر مذکور کے مطابق بمعنی مصدر ہے یعنی موافق ہونا دو فاصلوں کا حرف اخیر میں، اور کلام سکاکیؒ کے مطابق سجع بعینہ وہ لفظ ہے جو موافق ہو دوسرے حرف کے ساتھ فقرہ کے آخر میں، اوراسی وجہ سے ذکر کیا ہے سکاکیؒ نے لفظ جمع کے ساتھ کہ کہا ہے کہ وہ نثر میں جیسے قوافی شعر میں، اور یہ اس لیے کہ قافیہ لفظ ہے شعر کے آخر میں، خواہ بعینہ کلمہ ہو یا اس کا اخیر ہو یا کچھ اور ہو مذہب کی تفصیل کے مطابق، اور عبارت نہیں ہے دو کلموں کے موافق ہونے اشعار اخیر میں، پس حاصل یہ ہے کہ سجع کا اطلاق کبھی فقرہ کے آخری کلمہ پر ہوتا ہے اس اعتبار سے، اور کبھی نفس توافق کلمتین پر ہوتا ہے اور مآل دونوں معانی کا ایک ہے۔اوروہ یعنی سجع تین قسم پر ہے، مطرف اگر مختلف ہوں یعنی دونوں فاصلے وزن میں جیسے "مَالَکُمْ لَا تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَکُمْ اَطْوَارًا" کیونکہ وقار اور اطوار مختلف ہیں وزن کے

اعتبار سے، ورنہ یعنی اگر مختلف نہ ہوں وزن میں تو اگر ہو وہ جو ایک قرینہ میں ہے الفاظ سے، یا ہو اس کا اکثر یعنی اکثر اس کا جو ایک قرینہ میں ہے مثل اس کے جو دوسرے مقابل فقرہ سے ہے وزن میں اور قافیہ بندی میں یعنی موافق ہونے میں حرف اخیر کے ساتھ تو ترصیع ہے جیسے "فَهُوَ يَطْبَعُ الْأَسْجَاعَ بِجَوَاهِرِ لَفْظِهِ وَيَقْرَعُ الْأَسْمَاعَ بِزَوَاجِرِ وَعْظِهِ" پس وہ تمام الفاظ جو دوسرے قرینہ میں ہیں موافق ہیں اس کے جو مقابل ہیں قرینہ اولیٰ کے، اور بہر حال لفظ "هو" تو نہیں ہے اس کا مقابل دوسرے قرینہ میں، اور اگر کہا جاتا اسماع کی جگہ اذان تو مثال ہو جاتی اس کی جو اکثر الفاظ قرینہ ثانیہ کے موافق ہو اس کے مقابل کے، ورنہ متوازی ہے یعنی اگر نہ ہوں تمام یا اکثر وہ الفاظ جو ایک قرینہ میں ہوں مماثل ہوں ان کے جو مقابل ہوں اس کے دوسرے قرینہ میں سے تو وہ سجع متوازی ہے جیسے "فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ" بوجہ مختلف ہونے کے "سرر" اور "اکواب" کا وزن اور قافیہ بندی میں، اور کبھی فقط وزن مختلف ہوتا ہے جیسے "وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا" اور کبھی فقط قافیہ مختلف ہوتا ہے جیسے ہمارا قول "حَصَلَ النَّاطِقُ وَالصَّامِتُ وَهَلَكَ الْحَاسِدُ وَالشَّامِتُ"۔

تشریح:۔(۱) محسنات لفظیہ کی تیسری قسم سجع ہے۔ نثر کے دو فاصلوں (جملہ کے آخری کلمہ کو فاصلہ کہتے ہیں) کا آخر میں ایک حرف پر متفق ہونے کو سجع کہتے ہیں یعنی جو حرف ایک فقرے کے فاصلے کے آخر میں ہو دوسرے فقرے کے فاصلے کے آخر میں بھی وہی حرف ہو۔ علامہ سکاکیؒ نے سجع کی اس طرح تعریف کی ہے کہ "نثر میں سجع ایسا ہے جیسا کہ شعر میں قافیہ" یعنی جس طرح کہ شعر کے دو قافیوں کا آخری حرف ایک ہوتا ہے اسی طرح نثر کے دو فاصلوں کا بھی آخری حرف ایک ہوتا ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے سجع کی جو تعریف کی ہے یہ مقصود اور محصول ہے علامہ سکاکیؒ کی تعریف کا بعینہ وہ تعریف نہیں جو سکاکیؒ نے کی ہے کیونکہ مصنفؒ کی تعریف اور سکاکیؒ کی تعریف میں فرق ہے اس لیے کہ مصنفؒ کی تعریف کے مطابق سجع مصدر کے معنی ہے یعنی دو فاصلوں کا آخری حرف میں موافق ہونا سجع ہے لہذا مصنفؒ کے نزدیک سجع "دو فاصلوں کا آخری حرف میں موافق ہونے کو کہتے ہیں" جبکہ سکاکیؒ کے نزدیک سجع بمعنی مصدر نہیں ہے بلکہ سجع ایک فقرے کا وہ آخری لفظ ہے جو دوسرے فقرے کے آخری لفظ کے موافق ہو، اس بات کی پہلی دلیل تو یہ ہے کہ علامہ سکاکیؒ نے سجع کو جمع کے لفظ کے ساتھ ذکر کیا ہے، سکاکیؒ کی عبارت یہ ہے "إِنَّهَا فِي النَّثْرِ كَالْقَوَافِي فِي الشِّعْرِ" جس میں ہاء ضمیر اسجاع کی طرف راجع ہے اور اسجاع جمع ہے حالانکہ مصدر جمع نہیں لایا جاتا ہے معلوم ہوا کہ ان کی مراد مصدر (موافق ہونا) نہیں بلکہ فقرے کا آخری لفظ ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ قافیہ شعر کے آخر میں یا تو نفس آخری کلمہ کو قافیہ کہتے ہیں یا اس کلمہ کے اخیر کو یا کلمہ کے آخر سے اول ساکن سے پہلے جو حرکت ہے وہاں سے شروع ہو کر آخر تک کو قافیہ کہتے ہیں، جیسا کہ قافیہ کی تعریف میں مختلف مذاہب ہیں، اور اشعار کے آخر میں دو کلموں کے موافق ہونے کا نام قافیہ نہیں ہے، تو جب سکاکیؒ نے کہا کہ نثر کلام میں سجع ایسا ہے جیسا کہ شعر میں قافیہ ہے، اور قافیہ نفس کلمہ کو کہتے ہیں نہ کہ مصدری معنی کو، تو سجع بھی سکاکیؒ کی تفسیر کے مطابق نفس کلمہ ہوگا نہ کہ مصدری معنی۔ خلاصہ یہ کہ دونوں تفسیروں کا مآل ایک ہے کبھی نفس کلمہ پر سجع کا اطلاق

کیا جاتا ہے کیونکہ یہ کلمہ دوسرے فقرے کے آخری کلمہ کے موافق ہوتا ہے اس توافق کی وجہ سے اسے سجع کہتے ہیں، اور کبھی معنی مصدری (یعنی دو کلموں کے موافق ہو جانے) پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، لہذا مآل دونوں کا ایک ہے۔

(۲) سجع کی تین قسمیں ہیں، مطرّف، ترصیع اور متوازی۔ مطرف ماخوذ ہے طریف بمعنی جدید سے، اور اصطلاح میں سجع مطرف یہ ہے کہ دو فاصلے (دو فقروں کے آخری دو کلمے) وزن میں مختلف ہوں۔ یاد رہے کہ وزن سے مراد وزن شعری ہے وزن صرفی نہیں ہے۔ تو چونکہ اس قسم میں دوسرے فاصلے کا وزن جدید ہوتا ہے وہ وزن نہیں ہوتا ہے جو پہلے فاصلے میں ہوتا ہے اس لیے اسے مطرف کہتے ہیں۔ مطرف کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلّٰهِ وَقَارًا ☆ وَقَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَارًا﴾ [سورۃ نوح: ۱۳ او ۱۴] (تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ تم اللہ کی عظمت سے بالکل نہیں ڈرتے؟ حالانکہ اس نے تمہیں تخلیق کے مختلف مرحلوں سے گذار کر پیدا کیا ہے) جس میں لفظ "وَقَار" پہلے جملے کا فاصلہ اور اس کا دوسرا حرف متحرک ہے اور "اَطْوَار" دوسرے جملے کا فاصلہ ہے اور اس کا دوسرا حرف ساکن ہے، اس لیے دونوں وزن شعری میں متفق نہیں، اگرچہ حرف روی (راء) میں دونوں متفق ہیں۔

(۳) سجع کی دوسری قسم سجع مرصّع ہے۔ سجع مرصّع یہ ہے کہ دونوں فاصلے وزن میں مختلف نہ ہوں اور ایک فقرے کے تمام الفاظ یا اکثر الفاظ وزن اور حرف روی میں دوسرے فقرے میں اپنے مقابل الفاظ کے مثل ہوں یعنی پہلے فقرے کا پہلا لفظ وزن اور حرف روی میں دوسرے فقرے کے پہلے لفظ کے مثل ہو اور دوسرا لفظ دوسرے لفظ کا مثل ہو، اس طرح آخر تک ہو۔ "تقفیه" سے مراد یہ ہے کہ دونوں فقروں کا آخری حرف ایک ہو، جیسے حریری کا قول ہے "فَهُوَ يَطْبَعُ الْاَسْجَاعَ بِجَوَاهِرِ لَفْظِهِ وَيَقْرَعُ الْاَسْمَاعَ بِزَوَاجِرِ وَعْظِهِ" (پس وہ ڈھال رہا تھا ذی قافیہ کلام اپنے قیمتی کلام سے، اور کھٹکھٹا رہا تھا کانوں کو اپنے ڈانٹنے والے وعظ سے) جس میں دوسرے فقرے (يَقْرَعُ الْاَسْمَاعَ بِزَوَاجِرِ وَعْظِهِ) کے تمام الفاظ وزن اور تقفیہ یعنی آخری حرف میں پہلے فقرے (فَهُوَ يَطْبَعُ الْاَسْجَاعَ بِجَوَاهِرِ لَفْظِهِ) کے اندر اپنے مقابل الفاظ کے ساتھ موافق ہیں مثلاً دوسرے فقرے کا لفظ "يَقْرَعُ" پہلے فقرے کے "يَطْبَعُ" کے موافق ہے، اور دوسرے فقرے کا "اَلْاَسْمَاع" پہلے فقرے کے "اَلْاَسْجَاع" کے موافق ہے الخ۔ یاد رہے کہ موافقت پہلے فقرے کے لفظ "يَطْبَعُ" سے شروع ہے، لفظ "فَهُوَ" کا دوسرے فقرے میں کوئی مقابل نہیں ہے۔

(۵) حریری کا مذکورہ بالا قول تو اس صورت کی مثال ہے جس میں ایک فقرے کے تمام الفاظ دوسرے فقرے کے تمام الفاظ کے موافق ہوں، یہی مثال اکثر الفاظ کی موافقت کی بھی مثال ہے صرف دوسرے فقرے میں لفظ "اَلْاَسْمَاع" کی جگہ لفظ "الآذان" رکھا جائے یعنی اب یہ اس صورت کی مثال ہوگی جس میں دوسرے فقرے کے اکثر الفاظ پہلے فقرے کے موافق ہوں تمام الفاظ موافق نہ ہوں کیونکہ "الآذان" حرف روی میں "الاسجاع" کے ساتھ موافقت نہیں رکھتا ہے اس لیے کہ "اَلْاَسْجَاع" کا آخری حرف عین ہے اور "الآذان" کا آخری حرف نون ہے۔ قرآن مجید میں سجع مرصّع کی مثال ﴿اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِيْ نَعِيْمٍ وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِيْ جَحِيْمٍ﴾ [انفطار: ۱۳ او ۱۴] (یقین رکھو کہ نیک لوگ یقیناً بڑی نعمتوں میں ہوں گے، اور بدکار لوگ ضرور دوزخ میں ہوں گے) ہے۔

(۵) اور اگر ایک جملہ کے تمام یا اکثر کلمات دوسرے جملے کے تمام یا اکثر کلمات کے موافق نہ ہوں تو اسے سجع متوازی کہتے ہیں متوازی بمعنی متساوی و برابر، چونکہ متوازی میں دونوں فاصلوں کا وزن اور حرف روی برابر ہوتے ہیں اگر چہ دونوں فقروں کے دیگر تمام یا اکثر کلمات میں موافقت نہیں پائی جارہی ہے اس لیے اسے متوازی کہتے ہیں، جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ﴾ [سورۂ غاشیۃ: ۱۳ و ۱۴] (اس میں اونچی اونچی نشستیں ہوں گی، اور سامنے رکھے ہوئے پیالے) جس میں دونوں فاصلے "مَرْفُوعَةٌ" اور "مَوْضُوعَةٌ" وزن اور حرف روی میں برابر ہیں، مگر دیگر کلمات یعنی "سُرُرٌ" اور "أَكْوَابٌ" میں وزن اور حرف روی میں موافقت نہیں پائی جارہی ہے، اس لیے یہ سجع متوازی کی مثال ہے۔

(۶) پھر سجع متوازی فاصلتین کے علاوہ دیگر الفاظ کے اعتبار سے تین قسم پر ہے، ایک یہ ہے وزن اور قافیہ دونوں کے اعتبار سے مختلف ہوں جیسے "سُرُرٌ" اور "أَكْوَابٌ" سابقہ مثال میں۔ دوسری قسم یہ ہے کہ فاصلتین کے علاوہ دیگر کلمات میں صرف وزن کے اعتبار سے اختلاف ہو حرف روی میں موافق ہوں جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا﴾ [سورۂ مرسلات: ۱ و ۲] (قسم ہے ان ہواؤں کی جو ایک کے بعد ایک بھیجی جاتی ہیں، پھر جو آندھی بن کر زور سے چلتی ہیں) جس میں "اَلْمُرْسَلَاتِ" اور "اَلْعَاصِفَاتِ" حرف روی میں موافق ہیں مگر وزن دونوں کا مختلف ہے۔

ف: شارحؒ پر یہاں اعتراض ہوا ہے کہ وزن سے یہاں مراد وزن شعری ہے نہ کہ وزن صرفی، اور وزن شعری میں "مُرْسَلَات" اور "عَاصِفَات" میں موافقت پائی جارہی ہے کیونکہ دونوں کلمات میں حرف متحرک بمقابلہ متحرک ہے اور ساکن بمقابلہ ساکن ہے اور تعدادِ حروف بھی ایک ہے، لہذا یہ سجع مرصّع کی مثال ہے نہ کہ متوازی کی۔

سجع متوازی کی تیسری قسم یہ ہے کہ فاصلتین کے علاوہ دیگر کلمات وزن میں موافق ہوں اور حرف روی میں مختلف ہوں جیسے "حَصَلَ النَّاطِقُ وَالصَّامِتُ وَهَلَكَ الْحَاسِدُ وَالشَّامِتُ" (حاصل ہو گئے ہمیں بولنے والے غلام وغیرہ اور چپ رہنے والے چوپائے، اور ہلاک ہوا حسد کرنے والا اور دشمن) جس میں "اَلصَّامِت" اور "اَلشَّامِت" فاصلے ہیں جو وزن اور حرف روی دونوں میں موافق ہیں، اور "نَاطِق و حَاسِد" فاصلتین کے علاوہ کلمات ہیں جو ہم وزن تو ہیں مگر حرف روی (قاف اور دال) میں موافق نہیں ہیں۔

(۱) قِيلَ وَأَحْسَنُ السَّجْعِ مَا تَسَاوَتْ قَرَائِنُهُ نَحْوُ فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ وَظِلٍّ مَمْدُودٍ. ثُمَّ أَيْ بَعْدَ أَنْ لَا يَتَسَاوَى قَرَائِنُهُ فَالْأَحْسَنُ مَا طَالَتْ الْقَرِينَةُ الثَّانِيَةُ نَحْوُ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى أَوْ الْقَرِينَةُ الثَّالِثُ نَحْوُ خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ مِنَ التَّصْلِيَةِ (۲) وَلَا يَحْسُنُ أَنْ يُؤْتَى قَرِينَتُهُ أَيْ تُؤْتَى بَعْدَ قَرِينَةٍ أُخْرَى أَقْصَرُ مِنْهَا قِصَرًا كَثِيرًا لِأَنَّ السَّجْعَ قَدِ اسْتَوْفَى أَمَدَهُ فِي الْأَوَّلِ بِطُولِهِ فَإِذَا جَاءَ الثَّانِي أَقْصَرُ مِنْهُ كَثِيرًا يَبْقَى الْإِنْسَانُ عِنْدَ سِمَاعِهِ كَمَنْ يُرِيدُ الْاِنْتِهَاءَ إِلَى غَايَةٍ فَيَعْثُرُ دُونَهَا. (۳) وَإِنَّمَا قَالَ كَثِيرًا اِحْتِرَازًا عَنْ نَحْوِ قَوْلِهِ تَعَالَى أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ.

ترجمہ:۔ کہا گیا ہے کہ بہتر سجع وہ ہے کہ برابر ہوں اس کے قرائن جیسے "فِیْ سِدْرٍ مَخْضُوْدٍ وَطَلْحٍ مَنْضُوْدٍ وَظِلٍّ مَمْدُوْدٍ"۔ پھر یعنی بعد اس کے کہ قرینے برابر نہ ہوں تو بہتر وہ ہے جس میں طویل ہو دوسرا قرینہ جیسے "وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰی مَاضَلَّ صَاحِبُکُمْ وَمَاغَوٰی" یا تیسرا قرینہ جیسے "خُذُوْهُ فَغُلُّوْهُ ثُمَّ الْجَحِیْمَ صَلُّوْهُ" تصلیہ سے ہے اور یہ مستحسن نہیں ہے کہ لایا جائے قرینہ یعنی لایا جائے دوسرا قرینہ مختصر پہلے سے بہت زیادہ، کیونکہ سجع مکمل ہو چکا ہے اس کا آنا اول میں اس کے طول کی وجہ سے پس جب دوسرا آئے اس سے بہت مختصر تو باقی رہے گا انسان اس کے سننے کے وقت اس شخص کی طرح جو ارادہ رکھتا ہے ایک انتہا تک پہنچنے کا پھر اس سے پہلے پھسل جائے، اور بہرحال کہا "کثیرا" احتراز کرتے ہوئے باری تعالیٰ کے قول جیسے سے "اَلَمْ تَرَ کَیْفَ فَعَلَ رَبُّکَ بِاَصْحٰبِ الْفِیْلِ اَلَمْ یَجْعَلْ کَیْدَهُمْ فِیْ تَضْلِیْلٍ"۔

تشریح:۔ (۱) علماء بدیع کے نزدیک بہترین سجع دو موقعوں پر ہوتا ہے، ایک یہ کہ فقرے تعدادِ کلمات میں برابر ہوں اگرچہ تعدادِ حروف میں برابر نہ ہوں جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فِیْ سِدْرٍ مَخْضُوْدٍ وَطَلْحٍ مَنْضُوْدٍ وَظِلٍّ مَمْدُوْدٍ﴾ [سورۂ واقعہ: ۲۸، ۲۹، ۳۰] (وہ عیش کریں گے کانٹوں سے پاک بیریوں میں! اور اُوپر تلے لدے ہوئے کیلے کے درختوں میں، اور دور تک پھیلے ہوئے سائے میں) جس میں تین فقرے ہیں ہر ایک دو کلموں پر مشتمل ہے۔ دوسرا موقع یہ ہے کہ جملے تعدادِ کلمات میں برابر نہ ہوں، بلکہ اگر کلام دو جملوں سے مرکب ہو تو دوسرا پہلے سے طویل ہو اور اگر تین جملوں سے مرکب ہو تو تیسرا اول دو سے طویل ہو جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰی مَاضَلَّ صَاحِبُکُمْ وَمَاغَوٰی﴾ [سورۂ النجم: ۱و۲] (قسم ہے ستارے کی جب وہ گرے، یہ تمہارے ساتھ رہنے والے صاحب نہ راستہ بھولے ہیں، نہ بھٹکے ہیں) جس میں پہلا جملہ "وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰی" ہے اور دوسرا جملہ "مَاضَلَّ صَاحِبُکُمْ وَمَاغَوٰی" اور دوسرا جملہ پہلے سے طویل ہے یعنی دوسرے جملہ کے کلمات پہلے کے کلمات سے زیادہ ہیں۔ اور اس صورت کی مثال جس میں تیسرا جملہ پہلے دو سے طویل ہو باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿خُذُوْهُ فَغُلُّوْهُ ثُمَّ الْجَحِیْمَ صَلُّوْهُ﴾ [سورۂ الحاقۃ: ۳۰و۳۱] (پکڑو اسے، اور اس کے گلے میں طوق ڈال دو، پھر اسے دوزخ میں جھونک دو) جس میں اول دو جملوں یعنی "خُذُوْهُ" اور "فَغُلُّوْهُ" کے کلمات برابر ہیں، البتہ تیسرا جملہ یعنی "ثُمَّ الْجَحِیْمَ صَلُّوْهُ" طویل ہے یعنی اس کے کلمات اول دو سے زیادہ ہیں۔ "صَلُّوْهُ" ماخوذ ہے "تَصْلِیَةً" سے بمعنی آگ سے جلانا۔

(۲) مصنف فرماتے ہیں کہ سجع کی ایک صورت ایسی ہے جو مستحسن نہیں ہے، وہ یہ کہ ایک فقرہ کے بعد دوسرا فقرہ بہت مختصر لایا جائے کیونکہ اس صورت میں پہلے فقرے میں سجع اپنے مخصوص طول کے ساتھ ایک حد پر اپنی انتہاء کو پہنچ چکا ہے تو سننے والا دوسرے فقرے میں بھی اتنے ہی فاصلے پر سجع کا انتظار کرتا ہے لیکن جب اس دوسرے فقرے میں اس سے بہت کم فاصلے پر سجع آجاتا ہے تو سامع اس شخص کی طرح رہ جاتا ہے جو کسی مسافت کی غایت اور انتہاء تک پہنچنا چاہتا ہے مگر اس غایت سے پہلے ہی پھسل جائے اور وہاں تک پہنچنے سے رہ جائے، ظاہر ہے کہ یہ مستحسن صورت نہیں ہے، اس لیے اس طرح سجع بھی مستحسن نہیں جس میں دوسرا فقرہ پہلے سے بہت زیادہ

مختصر ہو۔

(۴) شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے جو کہا کہ دوسرا فقرہ بہت زیادہ مختصر نہ ہو، یہ اس صورت سے احتراز ہے کہ جس میں دوسرا فقرہ پہلے سے بہت زیادہ مختصر نہ ہو بلکہ تھوڑا سا مختصر ہو، کیونکہ یہ صورت قبیح نہیں ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحَابِ الْفِيْلِ، اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِيْ تَضْلِيْلٍ﴾ [سورۂ فیل: ۱و۲] (کیا تم نے نہیں دیکھا کہ تمہارے پروردگار نے ہاتھی والوں کے ساتھ کیسا معاملہ کیا؟ کیا اس نے ان لوگوں کی ساری چالیں بے کار نہیں کر دی تھیں) جس میں پہلا فقرہ یعنی "اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحَابِ الْفِيْلِ" دس کلمات پر مشتمل ہے اور دوسرا فقرہ یعنی "اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِيْ تَضْلِيْلٍ" سات کلمات پر مشتمل ہے، چونکہ دونوں فقروں کے کلمات میں زیادہ فرق نہیں ہے، لہٰذا یہ صورت قبیح نہیں ہے۔

(۱) اَلْاَسْجَاعُ مَبْنِيَّةٌ عَلٰى سُكُوْنِ الْاَعْجَازِ اَيْ اَوَاخِرِ فَوَاصِلِ الْقَرَائِنِ اِذْ لَا يَتِمُّ التَّوَاطُؤُ وَالتَّزَاوُجُ فِيْ جَمِيْعِ الصُّوَرِ اِلَّا بِالْوَقْفِ وَالسُّكُوْنِ كَقَوْلِهِمْ مَا اَبْعَدَ مَا فَاتَ وَمَا اَقْرَبَ مَا هُوَ اٰتٍ اِذْ لَوْ لَمْ يُعْتَبَرِ السُّكُوْنُ لَفَاتَ السَّجْعُ لِاَنَّ التَّاءَ مِنْ فَاتَ مَفْتُوْحٌ وَمِنْ اٰتٍ مُنَوَّنٌ مَكْسُوْرٌ (۲) قِيْلَ وَلَا يُقَالُ فِي الْقُرْاٰنِ اَسْجَاعٌ رِعَايَةً لِلْاَدَبِ تَعْظِيْمًا اِذِ السَّجْعُ فِي الْاَصْلِ هَدِيْرُ الْحَمَامِ وَنَحْوِهَا وَقِيْلَ لِعَدَمِ الْاِذْنِ الشَّرْعِيِّ (۳) وَفِيْهِ نَظَرٌ اِذْ لَمْ يَقُلْ اَحَدٌ بِتَوَقُّفِ اَمْثَالِ هٰذَا عَلٰى اِذْنِ الشَّارِعِ وَاِنَّمَا الْكَلَامُ فِيْ اَسْمَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى بَلْ يُقَالُ لِلْاَسْجَاعِ فِي الْقُرْاٰنِ اَعْنِي الْكَلِمَةَ الْاَخِيْرَةَ مِنَ الْفِقْرَةِ فَوَاصِلُ

ترجمہ:۔ اسجاع مبنی ہیں سکونِ اعجاز پر یعنی فواصل قرائن کے اواخر پر کیونکہ تام نہیں ہو سکتا ہے توافق تمام صورتوں میں مگر وقف اور سکون کے ساتھ، جیسے ان کا قول "مَا اَبْعَدَ مَا فَاتَ وَمَا اَقْرَبَ مَا هُوَ اٰتٍ" کیونکہ اگر اعتبار نہ کیا جائے سکون کا تو فوت ہو جائے گی سجع، کیونکہ "فَاتَ" کی تاء مفتوح ہے اور "اٰتٍ" کی مکسور ہے، کہا گیا ہے کہ یہ نہ کہا جائے کہ قرآن میں اسجاع ہیں رعایتِ ادب اور تعظیم کے لیے، کیونکہ سجع اصل میں آواز ہے کبوتر وغیرہ کی، اور کہا گیا ہے کہ عدمِ اجازتِ شرعی کی وجہ سے، اور اس میں نظر ہے کیونکہ کوئی قائل نہیں ہے اس جیسی چیزوں کے موقوف ہونے کا شارع کی اجازت پر، اور بہر حال کلام تو اللہ تعالیٰ کے اسماء کے توقیفی ہونے میں ہے، بلکہ کہا جائے اسجاعِ قرآن یعنی فقرہ کے آخری کلمہ کو فواصل۔

تشریح:۔ (۱) حرفِ روی کی حرکتیں ایک طرح بھی ہو سکتی ہیں، اور مختلف بھی ہو سکتی ہیں، پس دونوں فاصلوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے حرکتوں کو حذف کر کے ساکن کرنا چاہیے۔ پھر اگر حرکتیں مختلف ہوں تو ساکن کرنا واجب ہے اور اگر حرکتیں مختلف نہ ہوں تو ساکن کرنا واجب نہیں مستحسن ہے۔ مصنفؒ نے اسی بات کو بیان کیا ہے کہ اسجاع آخری حرف کے سکون پر مبنی ہوتے ہیں یعنی قرائن کے فاصلوں کے آخری حرف کو ساکن کیا جائے گا کیونکہ تمام صورتوں میں کامل موافقت اور مشابہت وقف اور سکون کے بغیر نہیں آسکتی ہے جیسے "مَا اَبْعَدَ مَا فَاتَ وَمَا اَقْرَبَ مَا هُوَ اٰتٍ" (کس قدر دور ہوا وہ جو فوت ہو گیا اور کس قدر قریب ہوا وہ جو آنے والا ہے) جس میں حرفِ روی تاء ہے جو "فَاتَ" میں مفتوح ہے اور "اٰتٍ" میں مکسور منون ہے، اگر دونوں میں سکون کا اعتبار نہ کیا جائے تو سجع برقرار نہیں

رہے گا، جبکہ دونوں میں سکون سے کامل موافقت حاصل ہو جاتی ہے۔

(۲) علماء کرام کی رائے یہ ہے کہ قرآن مجید کے اندر فقرہ کے آخری کلمہ کو سجع نہیں کہنا چاہیے کیونکہ اس میں ایک طرح کی بے ادبی ہے پس تعظیم کی رعایت کرتے ہوئے سجع نہیں کہنا چاہیے کیونکہ سجع دراصل کبوتر یا اس جیسے دوسرے پرندوں کی آواز کو کہا جاتا ہے تو قرآن مجید کے الفاظ پر اس کا اطلاق کرنے میں بے ادبی ہے۔ بعض حضرات نے ایک اور وجہ ذکر کی ہے، وہ یہ کہ قرآن مجید کے فقروں کے آخری کلمہ کو سجع کہنے کے بارے میں شریعت کی جانب سے صریح اجازت نہیں آئی ہے اس لیے قرآنی فقروں کے آخری کلمہ کو سجع نہیں کہا جائے گا۔

(۳) شارح فرماتے ہیں کہ یہ دوسری وجہ قابل اعتراض ہے کیونکہ اس جیسے امور کو اذن شرعی پر موقوف ہونے کا کوئی قائل نہیں ہے، سب کے نزدیک یہ اطلاق جائز ہے۔ ہاں باری تعالیٰ کے ناموں کے بارے میں علماء میں اختلاف ہے، جن میں سے بعض کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات پر صرف ان اسماء کا اطلاق صحیح ہے، جن کی شریعت کے جانب سے صریح اجازت آئی ہو، ان کے علاوہ دیگر ایسے اسماء کا اطلاق باری تعالیٰ کی ذات پر جائز نہیں جن کے بارے میں اذن شرعی نہ ہو۔ باقی قرآن مجید کے فقروں کے آخر کو سجع کہنا کسی کے نزدیک بھی توقیفی امر نہیں ہے، لہذا اسے اذن شریعت پر موقوف قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ بہر حال جو حضرات قرآنی فقروں کے آخری کلمات کو سجع کہنا مناسب نہیں سمجھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید کے ایسے کلمات کو فواصل کہنا چاہیے کیونکہ لفظ "فاصلہ" باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿کِتَابٌ فُصِّلَتْ آیَاتُهُ﴾ [سورہ حٰم السجدۃ:۳] (یہ وہ کتاب ہے جس کی آیتیں علم حاصل کرنے والوں کے لیے تفصیل سے بیان کی گئی ہیں) کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے۔

(۱) وَقِیْلَ اَلسَّجْعُ غَیْرُ مُخْتَصٍّ بِالنَّثْرِ وَمِثَالُهُ مِنَ النَّظْمِ قَوْلُهُ شِعْرٌ تَجَلّٰی بِهِ رُشْدِیْ وَاَثْرَتْ اَیْ صَارَتْ ذَاتَ ثَرْوَةٍ بِهِ یَدِیْ: وَفَاضَ بِهِ ثَمْدِیْ هُوَ بِالْکَسْرِ اَلْمَاءُ الْقَلِیْلُ وَالْمُرَادُ هٰهُنَا اَلْمَالُ وَاَوْرٰی اَیْ صَارَ ذَاوَرْیٍ بِهِ زَنْدِیْ. (۲) وَاَمَّا اُوْرِیْ بِضَمِّ الْهَمْزَةِ عَلٰی اَنَّهُ مُتَکَلِّمُ الْمُضَارِعِ مِنْ اَوْرَیْتُ الزَّنْدَ اَخْرَجْتُ نَارَهُ فَتَصْحِیْفٌ وَمَعَ ذٰلِکَ یَابَاهُ الطَّبْعُ (۳) وَمِنَ السَّجْعِ عَلٰی هٰذَا الْقَوْلِ اَیِ الْقَوْلِ بِعَدَمِ اِخْتِصَاصِهِ بِالنَّثْرِ مَا یُسَمَّی التَّشْطِیْرُ وَهُوَ جَعْلُ کُلٍّ مِنْ شَطْرَیِ الْبَیْتِ سَجْعَةً مُخَالِفَةً لِاُخْتِهَا اَیْ لِلسَّجْعَةِ الَّتِیْ فِی الشَّطْرِ الْاٰخِرِ ☆ فَقَوْلُهُ سَجْعَةً فِیْ مَوْضِعِ الْمَصْدَرِ اَیْ مَسْجُوْعًا سَجْعَةً لِاَنَّ الشَّطْرَ نَفْسَهُ لَیْسَتْ بِسَجْعَةٍ اَوْ هُوَ مَجَازٌ تَسْمِیَةُ الْکُلِّ بِاِسْمِ جُزْئِهِ (۴) کَقَوْلِهِ شِعْرٌ: تَدْبِیْرُ مُعْتَصِمٍ بِاللّٰهِ مُنْتَقِمٍ: لِلّٰهِ مُرْتَغِبٌ فِی اللّٰهِ اَیْ رَاغِبٌ فِیْمَا یُقَرِّبُهُ رِضْوَانَهُ مُرْتَقِبٌ مُنْتَظِرٌ ثَوَابَهُ اَوْ خَائِفٌ عِقَابَهُ فَالشَّطْرُ الْاَوَّلُ سَجْعَةٌ مَبْنِیَّةٌ عَلَی الْمِیْمِ وَالثَّانِیْ سَجْعَةٌ مَبْنِیَّةٌ عَلَی الْبَاءِ.

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ سجع مختص نہیں ہے نثر کے ساتھ اور اس کی مثال نظم میں جیسے شعر "تَجَلّٰی بِهِ رُشْدِیْ وَاَثْرَتْ" یعنی ہو گیا غنی والا "بِهِ یَدِیْ: وَفَاضَ بِهِ ثَمْدِیْ" وہ کسرہ کے ساتھ ہے بمعنی تھوڑا پانی اور مراد یہاں مال ہے "وَاَوْرٰی" یعنی آگ والا ہو گیا "بِهِ

زَنْدِیْ "۔اور بہر حال"اُوْرِیَ "ہمزہ کے ضمہ کے ساتھ کہ ہو مضارع متکلم"اَوْرَیْتُ الزَّنْدَ" سے بمعنی میں نے اس کی آگ نکالی، تو یہ تصحیف ہے اور اس کے ساتھ انکار کرتی ہے اس سے طبیعت، اور سجع سے ہے اس قول کے مطابق یعنی نثر کے ساتھ مختص نہ ہونے کے قول پر وہ ہے جس کا نام رکھا جاتا ہے تشطیر، اور وہ کر دینا ہے شعر کے ہر ایک مصرعہ کی سجع کو مخالف دوسرے سے یعنی اس سجع کے جو دوسرے مصرعہ میں ہے، پس اس کا قول"مَسْجَعَۃٌ" مصدر کی جگہ میں ہے یعنی"مَسْجُوعًا سَجْعَۃً" کیونکہ مصرعہ بعینہ سجع نہیں ہے یا وہ مجاز ہے تسمیۃ الکل باسم الجزء کے قبیل سے ہے جیسے شعر"تَدْبِیْرُ مُعْتَصِمٍ بِاللّٰہِ مُنْتَقِمٌ: لِلّٰہِ مُرْتَغِبٌ فِی اللّٰہِ "یعنی رغبت رکھتا ہے اس میں جو اس کی رضا کے قریب کر دیتا ہے"مرتقب" منتظر ہے اس کے ثواب کا یا خائف ہے اس کے عذاب سے، پس پہلا مصرعہ سجع ہے جو مبنی ہے میم پر، اور ثانی سجع ہے مبنی ہے باء پر۔

تشـــریح:۔(۱) بعض حضرات کے نزدیک سجع نثر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ نظم میں بھی پایا جاتا ہے۔ پھر مصنفؒ نے نظم میں موجود سجع کی دو قسمیں بنائی ہیں، (۱) سجع مسجّع (۲) سجع مشطر۔ مسجّع یہ ہے کہ ایک مصرعہ میں دو فقرے بنائے جائیں اور ہر فقرہ میں سجع ہو اور دونوں مصرعوں کے فقروں کا حرف روی ایک ہو، اور یا ایک مصرعہ کو ایک فقرہ بنایا جائے اور دوسرے مصرعہ کو دوسرا فقرہ بنایا جائے ، پہلی صورت میں ایک شعر میں چار فقرے ہوں گے، اور دوسری صورت میں ایک شعر میں دو فقرے ہوں گے۔ پہلی صورت کی مثال ابوتمام کا شعر ہے"تَجَلّٰی بِہٖ رُشْدِیْ وَاَثْرَتْ بِہٖ یَدِیْ: وَفَاضَ بِہٖ ثِمْدِیْ وَاَوْرٰی بِہٖ زَنْدِیْ "(ظاہر ہو گیا ممدوح کی وجہ سے میرا مقصود تک پہنچنا، اور مالدار ہو گئے اس کی وجہ سے میرے ہاتھ، اور کثیر ہو گیا اس کی وجہ سے میرا قلیل مال، اور آگ والا ہو گیا اس کی وجہ سے میرا چقماق) جس میں"اَثْرَتْ" بمعنی میرے ہاتھ مالدار ہو گئے۔ اور"ثِمْدِیْ" ثاء کے کسرہ کے ساتھ بمعنی تھوڑا پانی، یہاں بمعنی مال ہے یعنی اس کی وجہ سے میرا تھوڑا مال زیادہ ہو گیا۔ اور"اَوْرٰی بِہٖ زَنْدِیْ" بمعنی آگ والا ہو گیا اس کی وجہ سے میرا چقماق (پتھر کی ایک قسم ہے جس کو آپس میں رگڑنے سے آگ پیدا ہوتی ہے، پرانے زمانے میں آگ اسی سے حاصل کی جاتی تھی) مراد یہ ہے کہ میرا مقصود حاصل ہو گیا۔ بہر حال مذکورہ شعر میں چار فقرے ہیں، اور دونوں مصرعوں کے فقروں کا حرفِ روی ایک (یاء) ہے، لہٰذا یہ سجع مسجّع کی مثال ہے۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ"اُوْرِیْ" کے ہمزہ کو مضموم پڑھنا اور اسے مضارع متکلم کا صیغہ قرار دے کر"اَوْرَیْتُ الزَّنْدَ" (بمعنی میں نے چقماق سے آگ نکالی) سے ماخوذ قرار دینا تصحیف ہے یعنی کلمہ میں بے جا تغیر ہے کیونکہ اس سے پہلے دیگر تمام صیغے ماضی غائب کے ہیں، لہٰذا مناسب یہی ہے کہ یہ بھی ماضی غائب کا صیغہ ہو متکلم کا صیغہ نہ ہو۔ نیز طبع سلیم بھی اس کا انکار کرتی ہے کیونکہ شاعر کا مقصود یہ ہے کہ اس کی وجہ سے میری بجھی ہوئی آگ روشن ہو گئی، ظاہر ہے کہ یہ کمال مدح ہے اور یہ مدح اسی صورت میں حاصل ہوتی ہے کہ یہ صیغہ ماضی غائب ہو اور اگر اسے مضارع متکلم کا صیغہ قرار دیا جائے تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ میری آگ روشن تھی ممدوح کی وجہ سے اس کو دوام ملا، ظاہر ہے کہ یہ کامل مدح نہیں ہے۔

(۳) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ قول کے مطابق شعر میں موجود سجع کی دوسری قسم سجع مشطر ہے۔ مذکورہ قول سے مراد یہ ہے کہ سجع نثر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ نظم میں بھی پایا جاتا ہے۔ سجع مشطر یہ ہے کہ ہر ایک مصرعہ میں کم از کم دو فقرے ہوں اور ہر ایک مصرعہ کا سجع دوسرے مصرعہ کے سجع سے حرف روی میں مخالف ہو۔ یاد رہے کہ ماتنؒ کی تعریف سے یہ مفہوم نہیں ہو رہا ہے کہ ہر ایک مصرعہ میں کم از کم دو فقرے ہوں حالانکہ سجع مشطر میں یہ ضروری ہے۔

☆ درمیان میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ "سَجْعَةً" مصدر کی جگہ میں واقع ہے اصل عبارت اس طرح ہے "مَسْجُوعًا سَجْعَةً"، جس میں "سَجْعَةً" مفعول مطلق ہے "مَسْجُوعًا" کا۔ اور "سَجْعَةً" مفعول ثانی نہیں ہے "جَعَلَ" کا کیونکہ مصرعہ خود سجع نہیں ہوتا ہے۔ اور یا مجموعہ کو مجازاً سجع کہا گیا ہے کیونکہ سجع بھی مجموعہ کا ایک جزء ہوتا ہے اور مجموعہ اس پر مشتمل ہوتا ہے، لہذا یہ تسمیۃ الکل باسم الجزء کے قبیل سے ہے۔

(٤) بہر حال سجع مشطر کی مثال ابو تمام کا شعر ہے "تَدْبِيْرُ مُعْتَصِمٍ بِاللّٰهِ مُنْتَقِمٍ: لِلّٰهِ مُرْتَغِبٍ فِي اللّٰهِ مُرْتَقِبٍ" (معتصم باللہ کی تدبیر انتقام لینے والی ہے، رغبت رکھنے والا ہے ان چیزوں میں جو اللہ تعالیٰ کے قریب کرنے والی ہیں، اور ثواب کا انتظار کرنے والا ہے) جس میں "مُرْتَغِبٌ فِي اللّٰهِ" کا معنی ہے کہ رغبت رکھتا ہے اس شی میں جو اللہ کی رضاء کے قریب کر دیتی ہے۔ اور "مُرْتَقِبٌ" کا معنی ہے کہ منتظر ہے اس کے ثواب کا یا ڈرنے والا ہے اس کے عذاب سے۔ بہر حال مذکورہ شعر کے ہر ایک مصرعہ میں دو فقرے ہیں، اور پہلے مصرعہ میں "مُعْتَصِمٍ" اور "مُنْتَقِمٍ" میں موجود سجع مبنی بر میم ہے اور دوسرے مصرعہ میں "مُرْتَغِبٌ" اور "مُرْتَقِبٌ" میں موجود سجع مبنی بر باء ہے، لہذا دونوں میں فرق ہے اس لیے یہ سجع مشطر کی مثال ہے۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ اللَّفْظِیِّ اَلْمُوَازَنَةُ وَهِیَ تَسَاوِی الْفَاصِلَتَیْنِ اَیِ الْکَلِمَتَیْنِ الْاٰخِیْرَتَیْنِ مِنَ الْفِقْرَتَیْنِ اَوْ مِنَ الْمِصْرَاعَیْنِ فِی الْوَزْنِ دُوْنَ التَّقْفِیَةِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَنَمَارِقُ مَصْفُوْفَةٌ وَزَرَابِیُّ مَبْثُوْثَةٌ فَاِنَّ مَصْفُوْفَةٌ وَمَبْثُوْثَةٌ مُتَسَاوِیَانِ فِی الْوَزْنِ لَا فِی التَّقْفِیَةِ اِذِ الْاُوْلٰی عَلَی الْفَاءِ وَالثَّانِیْ عَلَی الثَّاءِ وَلَا عِبْرَةَ بِتَاءِ التَّانِیْثِ فِی الْقَافِیَةِ عَلٰی مَا بُیِّنَ فِیْ مَوْضِعِهٖ (۲) وَظَاهِرُ قَوْلِهٖ دُوْنَ التَّقْفِیَةِ اَنَّهٗ یَجِبُ فِی الْمُوَازَنَةِ عَدَمُ التَّسَاوِیْ فِی التَّقْفِیَةِ حَتّٰی لَا یَکُوْنَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی فِیْهَا سُرُرٌ مَرْفُوْعَةٌ وَاَکْوَابٌ مَوْضُوْعَةٌ مِنَ الْمُوَازَنَةِ فَیَکُوْنُ بَیْنَ الْمُوَازَنَةِ وَالسَّجْعِ مُبَایَنَةٌ اِلَّا عَلٰی رَأْیِ ابْنِ الْاَثِیْرِ فَاِنَّهٗ یَشْتَرِطُ فِی السَّجْعِ التَّسَاوِیَ فِی الْوَزْنِ وَالْحَرْفِ الْاَخِیْرِ وَفِی الْمُوَازَنَةِ فِی الْوَزْنِ دُوْنَ الْحَرْفِ الْاَخِیْرِ فَنَحْوُ شَدِیْدٍ وَقَرِیْبٍ مِنَ الْمُوَازَنَةِ دُوْنَ السَّجْعِ وَهُوَ اَخَصُّ مِنَ الْمُوَازَنَةِ. (۳) وَاِذَا تَسَاوَی الْفَاصِلَتَانِ فِی الْوَزْنِ دُوْنَ التَّقْفِیَةِ فَاِنْ کَانَ مَا فِیْ اِحْدَی الْقَرِیْنَتَیْنِ مِنَ الْاَلْفَاظِ اَوْ اَکْثَرِهٖ مِثْلَ مَا یُقَابِلُهٗ مِنَ الْقَرِیْنَةِ الْاُخْرٰی فِی الْوَزْنِ سَوَاءٌ کَانَ یُمَاثِلُ فِی التَّقْفِیَةِ اَوْ لَا خُصَّ هٰذَا النَّوْعُ مِنَ الْمُوَازَنَةِ بِاسْمِ الْمُمَاثَلَةِ وَهِیَ لَا تَخْتَصُّ بِالنَّثْرِ کَمَا تَوَهَّمَ الْبَعْضُ مِنْ ظَاهِرِ قَوْلِهِمْ تَسَاوِی الْفَاصِلَتَیْنِ وَلَا بِالنَّظْمِ عَلٰی مَا ذَهَبَ اِلَیْهِ الْبَعْضُ بَلْ یَجْرِیْ فِی قَبِیْلَتَیْنِ فَلِذٰلِکَ اَوْرَدَ لَهُمَا مِثَالَیْنِ (٤) نَحْوُ وَاٰتَیْنَاهُمَا الْکِتَابَ الْمُسْتَبِیْنَ وَهَدَیْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ (۵) وَقَوْلُهٗ

شعر: مَهَا الوَحشِ جَمعُ مَهَاةٍ وَهِیَ البَقَرُ الوَحشِیَةُ اِلّاَانَّ هَاتَا اَی هٰذِهِ النِّسَاءُ اَوَانِسٌ: قَنَا الخَطِ اِلّاَانَّ تِلکَ القَنَا ذَوَابِلُ وَهٰذِهِ النِّسَاءُ نَوَاضِرُ (٦) وَالمِثَالَانِ مِمَّا یَکُونُ اَکثَرُ مَافِی اِحدَی القَرِینَتَینِ مِثلَ مَایُقَابِلُهُ مِنَ الاُخرٰی لِعَدَمِ تَمَاثُلِ اٰتَینَاهُمَا وَهَدَینَاهُمَا وَزنًا وَکَذَا هَاتَا وَتِلکَ وَمِثَالُ الجَمِیعِ قَولُ اَبِی تَمَامٍ شِعرٌ: فَاَحجَمَ لَمَّالَم یَجِد فِیکَ مَطمَعًا: وَاَقدَمَ لَمَّالَم یَجِد عَنکَ مَهرَبًا. (٧) وَاَکثَرُ مَدَائِحِ اَبِی الفَرجِ الرُّومِیِّ مِن شُعَرَاءِ العَجَمِ عَلَی المُمَاثَلَةِ وَقَدِ اقتَفٰی الاَنوَرِیُّ اَثَرَهُ فِی ذٰلِکَ

ترجمہ:۔ اور اسی سے موازنہ ہے اور وہ برابر ہونا ہے دو فاصلوں کا یعنی آخری دو کلمے دو فقروں کے یا دو مصرعوں وزن میں نہ کہ قافیہ میں جیسے باری تعالیٰ کا قول ''وَنَمَارِقُ مَصفُوفَةٌ وَزَرَابِیُّ مَبثُوثَةٌ'' کیونکہ ''مَصفُوفَةٌ'' اور ''مَبثُوثَةٌ'' برابر ہیں وزن میں نہ کہ قافیہ بندی میں کیونکہ پہلا فاء پر ہے اور ثانی ثاء پر ہے اور اعتبار نہیں ہے تاء تانیث کا قافیہ میں جیسا کہ بیان کیا گیا ہے اپنی جگہ میں، اور مصنفؒ کے ظاہر قول ''دُونَ التَّقفِیَةِ'' سے معلوم ہوتا ہے کہ ضروری ہے موازنہ میں برابر نہ ہونا قافیہ بندی میں یہاں تک کہ نہیں ہوگا قول باری تعالیٰ ''فِیهَا سُرُرٌ مَّرفُوعَةٌ وَاَکوَابٌ مَّوضُوعَةٌ'' موازنہ سے، پس ہوگا موازنہ اور سجع میں تباین مگر ابن الاثیر کی رائے پر کیونکہ شرط ہے سجع میں برابر وزن اور حرف اخیر میں اور موازنہ میں وزن میں نہ کہ حرف اخیر میں، پس جیسے ''شدید'' اور ''قریب'' موازنہ ہے نہ کہ سجع، اور وہ اخص ہے موازنہ سے، اور جب برابر ہوں دو فاصلے وزن میں نہ کہ قافیہ بندی میں تو اگر ہوں وہ جو ایک قرینہ میں ہیں الفاظ میں سے یا اس کے اکثر مثل ان کے جو اس کے مقابل ہیں دوسرے قرینہ میں سے وزن میں، خواہ برابر ہوں قافیہ بندی میں یا نہ ہوں مختص ہے یہ قسم موازنہ کی مماثلت کے نام سے اور یہ مختص نہیں نثر کے ساتھ جیسا کہ وہم کیا ہے بعض نے ان کے ظاہر قول ''تَسَاوِیُ الفَاصِلَتَینِ'' سے، اور نہ نظم کے ساتھ جیسا کہ گئے ہیں اس کی طرف بعض لوگ، بلکہ جاری رہتی ہے دونوں قسموں میں، پس اسی لیے مصنفؒ نے لائی ہیں اس کے لیے دو مثالیں جیسے ''وَاٰتَینَاهُمَا الکِتَابَ المُستَبِینَ وَهَدَینَاهُمَا الصِّرَاطَ المُستَقِیمَ'' اور جیسے شعر ''مَهَا الوَحشِ'' جمع ہے ''مَهَاةٌ'' کی اور وہ نیل گائے ہے ''اِلّاَانَّ هَاتَا'' یعنی یہ عورتیں اَوَانِسٌ: قَنَا الخَطِ اِلّاَانَّ تِلکَ'' نیزے ''ذَوَابِلُ'' اور یہ عورتیں شگفتہ ہیں، اور یہ دونوں مثالیں اس کی ہیں جس میں ایک قرینہ کے اکثر الفاظ مثل اس کے ہیں جو اس کے مقابل دوسرے قرینہ کے ہیں بوجہ مماثل نہ ہونے کے ''اٰتَینَاهُمَا'' اور ''هَدَینَاهُمَا'' وزن کے اعتبار سے، اور اسی طرح ''هَاتَا'' اور ''تِلکَ'' ہیں، اور تمام کی مثال جیسے ابوتمام کا شعر ''فَاَحجَمَ لَمَّالَم یَجِد فِیکَ مَطمَعًا: وَاَقدَمَ لَمَّالَم یَجِد عَنکَ مَهرَبًا'' اور ابوالفرج کے اکثر مدحیہ اشعار عجمی شاعروں میں سے مماثلت پر ہیں اور چلا ہے انوری بھی اس کے نقش قدم پر اس میں۔

تشریح:۔(۱) محسنات لفظی کی چوتھی قسم موازنہ ہے۔ موازنہ یہ ہے کہ دو فاصلے وزن میں تو متفق ہوں مگر حرف روی میں متفق نہ ہوں یعنی نثر کے دو فقروں کے آخری کلمے یا نظم کے دو مصرعوں کے آخری کلمے وزن میں متفق ہوں حرف روی میں متفق نہ ہوں جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَنَمَارِقُ مَصفُوفَةٌ وَزَرَابِیُّ مَبثُوثَةٌ﴾ [سورۂ غاشیہ: ۱۵ و ۱۶] (اور قطار میں لگائے ہوئے گداز تکیے، اور بچھے ہوئے قالین!) جس میں ''مَصفُوفَةٌ'' اور ''مَبثُوثَةٌ'' وزن میں برابر ہیں، مگر حرف روی میں مختلف ہیں کیونکہ اول میں حرف روی فاء ہے

اور ثانی میں ثاء ہے۔

باقی دونوں کلموں کے آخر میں جو تاءِ تانیث آئی ہے اس کا قافیہ میں کوئی دخل نہیں ہے جیسا کہ علم قوافی میں اس کی تحقیق کی گئی ہے کہ جو تاءِ تانیث بوقتِ وقف ہاء سے بدل جاتی ہو وہ حرف روی کا جزء شمار نہیں ہوتی ہے، البتہ جو تاءِ تانیث بوقتِ وقف ہاء سے تبدیل نہ ہوتی ہو وہ حرف روی کا جزء شمار ہوتی ہے۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ کے قول ''دُوْنَ تَقْفِیَة'' کے ظاہر سے مفہوم ہو رہا ہے کہ موازنہ میں یہ شرط ہے کہ حرف روی دونوں کا ایک نہ ہو اس لیے موازنہ اور سجع میں تباین ہے کیونکہ سجع میں حرف روی میں موافقت شرط ہے اور موازنہ میں عدم موافقت شرط ہے، پس باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿فِیْھَا سُرُرٌ مَّرْفُوْعَةٌ وَّاَکْوَابٌ مَّوْضُوْعَةٌ﴾ [سورۂ غاشیۃ: ۱۳، ۱۴] (اس میں اونچی اونچی نشستیں ہوں گی، اور سامنے رکھے ہوئے پیالے) میں سجع ہے موازنہ نہیں ہے کیونکہ دونوں فقروں کے حرف روی میں موافقت پائی جاتی ہے اس لیے کہ دونوں فقروں میں حرف روی عین ہے۔ البتہ علامہ ابن الاثیر کی رائے یہ ہے کہ سجع اور موازنہ میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ سجع میں وزن اور حرف روی دونوں میں مساوات شرط ہے جبکہ موازنہ میں وزن میں تو مساوات شرط ہے، مگر حرف روی میں شرط نہیں ہے، بلکہ عام ہے کہ حرف روی میں مساوات ہو یا نہ ہو، پس ''رَحْمَتُهٗ قَرِیْبٌ وَعَذَابُهٗ شَدِیْدٌ'' (اس کی رحمت قریب ہے اور اس کا عذاب شدید ہے) میں سجع نہیں ہے کیونکہ ''قَرِیْبٌ'' اور ''شَدِیْدٌ'' کا وزن بے شک ایک ہے مگر حرف روی ''قَرِیْبٌ'' میں باء ہے اور ''شَدِیْدٌ'' میں دال ہے، حالانکہ سجع میں ضروری ہے کہ حرف روی بھی ایک ہو۔ ہاں مذکورہ مثال میں موازنہ ہے کیونکہ موازنہ میں صرف وزن میں موافقت شرط ہے حرف روی میں شرط نہیں ہے۔ لہٰذا سجع اخص مطلق ہے اور موازنہ اعم مطلق ہے۔

(۳) پھر موازنہ کی ایک قسم مماثلت ہے، مماثلت یہ ہے کہ دو فاصلے جب وزن میں متفق ہوں اور حرف روی میں متفق نہ ہوں تو اگر ان دو فقروں یا دو مصرعوں کے اکثر یا تمام الفاظ ہم وزن ہوں خواہ حرف روی میں مماثل ہوں یا نہ ہوں تو موازنہ کی یہ قسم مختص ہے مماثلت کے نام کے ساتھ یعنی اسے مماثلت کہتے ہیں۔ یاد رہے کہ مماثلت نثر کے ساتھ خاص نہیں ہے جیسا کہ بعض حضرات کو ''تَسَاوِیَ الْفَاصِلَتَیْنِ'' سے یہ وہم ہوا ہے کہ لفظ فاصلہ تو نثر میں استعمال ہوتا ہے لہٰذا مماثلت نثر کے ساتھ خاص ہے، اور نہ نظم کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ دیگر بعض حضرات کی رائے ہے، بلکہ مماثلت نثر اور نظم دونوں میں پائی جاتی ہے، اسی لیے مصنفؒ نے مماثلت کی دو مثالیں لائی ہیں، ایک نثر کی، دوسری نظم کی۔

(۴) نثر کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَاٰتَیْنٰھُمَا الْکِتٰبَ الْمُسْتَبِیْنَ وَھَدَیْنٰھُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ﴾ [سورۂ صافات: ۱۱۷، ۱۱۸] (اور ہم نے ان دونوں کو ایسی کتاب عطا کی جو بالکل واضح تھی، اور ان دونوں کو سیدھے راستے کی ہدایت دی) جس میں ''اَلْکِتٰبَ'' کی ''اَلصِّرَاطَ'' کے ساتھ اور ''اَلْمُسْتَبِیْنَ'' کی ''اَلْمُسْتَقِیْمَ'' کے ساتھ موازنت ہے، البتہ ''اٰتَیْنَا'' اور ''ھَدَیْنَا'' ہم وزن نہیں کیونکہ اول میں چھ حروف ہیں اور ثانی میں پانچ حروف ہیں۔ بہرحال یہ دو فقرے اپنے اکثر کلمات کے اعتبار سے ہم وزن

ہیں مگر حرف روی میں موافق نہیں ہیں کیونکہ حرف روی "اَلْمُسْتَبِیْنَ" میں نون ہے اور "اَلْمُسْتَقِیْمَ" میں میم ہے۔

(۵) اور نظم میں مماثلت کی ایسی مثال جس کے اکثر کلمات ہم وزن ہوں ابو تمام کا شعر ہے "مُهَا الْوَحْشِ إِلَّا أَنَّ هَاتَا أَوَانِسُ :: قَنَا الْخَطِّ إِلَّا أَنَّ تِلْكَ ذَوَابِلُ" (وہ عورتیں وحشی گائیوں کی طرح ہیں، مگر وہ عورتیں اُنس رکھنے والی ہیں، مقام خط کے نیزوں کی طرح ہیں، مگر وہ نیزے پژمردہ ہیں) یعنی عورتیں کشادہ آنکھوں میں وحشی گائیوں کی طرح ہیں، مگر ان عورتوں میں مزید خوبی یہ ہے کہ وہ اُنس رکھنے والی ہیں جبکہ وحشی گائیوں میں تنفر پایا جاتا ہے، اور وہ عورتیں لمبے قد میں مقام خط کے نیزوں کی طرح ہیں، مگر ان عورتوں میں مزید خوبی یہ پائی جاتی ہے کہ تروتازہ ہیں جبکہ نیزوں میں تازگی نہیں پائی جارہی ہے۔ شعر میں لفظ "مُهَا" جمع ہے "مُهَاة" کی بمعنی وحشی گائے، اور "هَاتَا" سے نساء کی طرف اشارہ ہے۔ بہرحال مذکورہ شعر کے ایک مصرعہ کے اکثر کلمات دوسرے مصرعہ کے اکثر کلمات کے ہم وزن ہیں صرف "هَاتَا" اور "تِلْكَ" ہم وزن نہیں کیونکہ اول چار حرفی ہے اور ثانی تین حرفی ہے۔

(۶) شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا دونوں مثالیں اس مماثلت کی ہیں جس کے اکثر کلمات ہم وزن ہیں، اس مماثلت کی مثالیں نہیں جس کے تمام کلمات ہم وزن ہوں کیونکہ پہلی مثال میں "آتینا" اور "هَدَیْنَا" اور دوسری مثال میں "هَاتَا" اور "تِلْكَ" ہم وزن نہیں۔ باقی مماثلت کی نثر میں ایسی مثال جس کے تمام کلمات ہم وزن ہوں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ﴾ [سورۂ غاشیہ: ۱۵ و ۱۶] (اور قطار میں لگائے ہوئے گداز تکیے، اور بچھے ہوئے قالین!) جس کے ایک فقرے کے تمام کلمات دوسرے فقرے میں موجود ان کے مقابل کلمات کے ہم وزن ہیں۔ اور نظم میں ایسی مثال جس کے تمام کلمات ہم وزن ہوں ابو تمام کا شعر ہے "فَأَحْجَمَ لَمَّا لَمْ يَجِدْ فِيكَ مَطْمَعًا :: وَأَقْدَمَ لَمَّا لَمْ يَجِدْ عَنْكَ مَهْرَبًا" (پیچھے ہٹا وہ جب نہیں پایا اس نے تیرے اندر کوئی طمع، اور آگے بڑھا جب نہیں پایا اس نے تجھ سے بھاگنا) جس کے پہلے مصرعہ کے تمام کلمات دوسرے مصرعہ میں موجود ان کے مقابل کلمات کے ہم وزن ہیں۔

(۷) شارح فرماتے ہیں کہ ابوالفرج رومی جو کہ عجمی شاعروں میں سے ہے اس کے اکثر مدح پر مشتمل اشعار مماثلت کے قبیل سے ہیں۔ اور انوری جو ایک فارسی شاعر ہے نے ابوالفرج کا اتباع کیا ہے اس لیے اس کے بھی اکثر اشعار مماثلت کے قبیل سے ہیں۔

(۱) وَمِنْهُ أَيْ مِنَ اللَّفْظِيِّ الْقَلْبُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْكَلَامُ بِحَيْثُ لَوْ عَكَسْتَهُ وَبَدَأْتَ بِحَرْفِهِ الْأَخِيرِ إِلَى الْأَوَّلِ كَانَ الْحَاصِلُ بِعَيْنِهِ هُوَ هَذَا الْكَلَامُ وَيَجْرِي فِي النَّظْمِ وَالنَّثْرِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ: مَوَدَّتُهُ تَدُومُ لِكُلِّ هَوْلٍ :: وَهَلْ كُلٌّ مَوَدَّتُهُ تَدُومُ فِي مَجْمُوعِ الْبَيْتِ (۲) وَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ فِي كُلٍّ مِنَ الْمِصْرَاعَيْنِ كَقَوْلِهِ: أَرَانَا الْإِلَهُ هِلَالًا أَنَارَا. (۳) وَفِي التَّنْزِيلِ كُلٌّ فِي فَلَكٍ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ (۴) وَالْحَرْفُ الْمُشَدَّدُ فِي حُكْمِ الْمُخَفَّفِ (۵) وَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ فِي الْمُفْرَدِ نَحْوُ سَلِسَ (۶) وَتَغَايُرُ الْقَلْبِ بِهَذَا الْمَعْنَى لِتَجْنِيسِ الْقَلْبِ ظَاهِرٌ فَإِنَّ الْمَقْلُوبَ هُنَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَيْنَ اللَّفْظِ الَّذِي ذُكِرَ بِخِلَافِهِ ثَمَّهُ وَيَجِبُ ثَمَّهُ ذِكْرُ اللَّفْظَيْنِ جَمِيعًا بِخِلَافِ هُهُنَا.

ترجمہ:۔ اور ان میں سے یعنی محسّنات لفظیہ میں سے قلب ہے اور وہ یہ ہے کہ کلام اس طرح کا ہو کہ اگر تو اس کا عکس کر دے اور شروع کر دے آخری حرف سے اول کی طرف تو ہوگا حاصل بعینہ یہی کلام، اور یہ جاری ہوتا ہے نظم اور نثر میں جیسے شعر "مَوَدَّتُهٗ تَدُوْمُ لِكُلِّ هَوْلٍ: وَهَلْ كُلُّ مَوَدَّتِهٖ تَدُوْمُ" مکمل شعر میں، اور کبھی ہوتا ہے قلب ہر ایک مصرعہ میں جیسے شعر "اَرَانَا الْاِلٰهُ: هِلَالًا اِنَارَا" اور قرآن مجید میں "كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ" اور "وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ"۔ اور حرف مشدد حکم میں مخفف کے ہے، اور کبھی ہوتا ہے یہ مفرد میں جیسے "سَلِسَ"۔ اور مغایر ہونا قلب کا اس معنی کے اعتبار سے تجنیس قلب سے ظاہر ہے، کیونکہ مقلوب یہاں ضروری ہے کہ ہو بعینہ وہ لفظ جو پہلے ذکر کیا گیا ہو، بخلاف تجنیس کے، اور ضروری ہے تجنیس میں دونوں لفظوں کا ذکر بخلاف قلب کے۔

تشریح:۔ (۱) محسّنات لفظیہ کی پانچویں قسم قلب ہے۔ قلب یہ ہے کہ کلام اس طرح ہو کہ اگر اسے الٹی طرف سے پڑھا جائے یعنی حرف اخیر سے شروع کیا جائے اور حرف اول پر ختم کیا جائے تو بعینہ اول ہی کلام حاصل ہو۔ قلب نظم اور نثر دونوں میں پایا جاتا ہے جیسے قاضی ارجانی کا شعر ہے "مَوَدَّتُهٗ تَدُوْمُ لِكُلِّ هَوْلٍ:: وَهَلْ كُلُّ مَوَدَّتِهٖ تَدُوْمُ" (اس کی دوستی دائمی رہتی ہے ہر خطرے کے وقت، اور کیا ہر آدمی کی دوستی ہمیشہ رہتی ہے) جس کو اگر الٹ دیا جائے یعنی حرف اخیر سے شروع کیا جائے حرف اول پر ختم کیا جائے تو بعینہ وہی شعر بنے گا جو اصل میں ہے مثلاً مذکورہ شعر کا آخری حرف میم ہے پھر واؤ ہے پھر دال ہے پھر تاء ہے پھر ہاء ہے اسے آخری حرف سے پڑھنے سے "مَوَدَّتُهٗ" حاصل ہوتا ہے، پھر تاء ہے پھر دال ہے پھر واؤ ہے پھر میم ہے اسے آخری حرف سے پڑھنے سے "تَدُوْمُ" حاصل ہو جاتا ہے، پھر لام ہے پھر کاف ہے پھر لام ہے اسے آخری حرف سے پڑھنے سے "لِكُلِّ" حاصل ہو جاتا ہے، پھر ہاء ہے پھر واؤ ہے پھر پہلے مصرعہ میں موجود آخری لام ہے اسے آخری حرف سے پڑھنے سے "هَوْلٍ" حاصل ہوتا ہے، اس طرح اب تک الٹا پڑھے ہوئے الفاظ کو جمع کرنے سے "مَوَدَّتُهٗ تَدُوْمُ لِكُلِّ هَوْلٍ" حاصل ہوتا ہے جو بعینہ مصرعہ اول ہے، علی ہذا القیاس مصرعہ اول کے باقی ماندہ حروف کو الٹا پڑھنے سے دوسرا مصرعہ حاصل ہوتا ہے۔

(۲) مذکورہ بالا شعر تو ایسا ہے کہ اس مکمل شعر میں قلب پایا جاتا ہے، نہ کہ ایک مصرعہ میں، اور کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ دو مصراعوں میں سے ہر ایک میں قلب پایا جاتا ہے۔ یاد رہے کہ ہر ایک مصرعہ میں قلب پائے جانے سے مراد یہ ہے کہ ایک شعر کے دو مصراعوں میں سے جس کے بھی حروف کو آخر سے پڑھنا شروع کر دے تو اس سے دوسرا مصرعہ بن جائے، جیسے حریری کا شعر ہے "اَرَانَا الْاِلٰهُ:: هِلَالًا اِنَارَا" (دکھایا ہمیں اللہ تعالیٰ نے چاند روشنی دیتا ہوا) جس کے دوسرے مصرعہ کو آخر سے پڑھنے سے پہلا مصرعہ بن جاتا ہے اور پہلے مصرعہ کو آخر سے پڑھنے سے دوسرا مصرعہ بن جاتا ہے۔

(۳) اور نثر میں قلب کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ﴾ [سورۂ انبیاء: ۳۳] (سب اپنے اپنے چکر میں پھرتے ہیں) جس کو آخر سے پڑھنے سے بھی یہی جملہ بن جاتا ہے مثلاً آخری حرف کاف ہے پھر لام ہے اسے آخر سے پڑھنے سے "كُلٌّ" حاصل ہوتا ہے، پھر فاء ہے پھر یاء ہے اسے آخر سے پڑھنے سے "فِيْ" حاصل ہو جاتا ہے، پھر فاء ہے پھر لام ہے

اور پھر کاف ہے اسے آخر سے پڑھنے سے "فَلَکِ" حاصل ہو جاتا ہے، اور ان تینوں کلمات کا مجموعہ وہی ﴿کُلٌّ فِی فَلَکٍ﴾ ہے۔ اسی طرح باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿رَبَّکَ فَکَبِّرْ﴾ [سورۂ مدثر:۳] (اپنے رب کی بڑائی بیان کر) جس کو آخر سے پڑھنے سے بھی یہی جملہ بن جاتا ہے مثلاً آخری حرف راء ہے پھر باء ہے پھر کاف ہے اسے آخر سے پڑھنے سے "رَبَّکَ" حاصل ہو جاتا ہے، پھر فاء ہے پھر کاف ہے پھر باء ہے اور پھر راء ہے اسے آخر سے پڑھنے سے "فَکَبِّرْ" حاصل ہو جاتا ہے، دونوں کلموں کا مجموعہ وہی "﴿رَبَّکَ فَکَبِّرْ﴾" ہے۔

(۴) سوال یہ ہے کہ یاد رہے کہ ﴿کُلٌّ فِی فَلَکٍ﴾ کو آخر سے پڑھنے کی صورت میں لفظ "کُل" کا کاف مرفوع اور لام کلمہ مشدد نہ ہوگا جبکہ اصل میں کاف مرفوع اور لام کلمہ مشدد ہے؟ جواب یہ ہے کہ قلب میں بعض حرکات وسکنات کو تبدیل کرنا، مشدد کو مخفف اور مخفف کو مشدد بنانا، اسی طرح ممدود کو مقصور اور مقصور کو ممدود بنانا، اسی طرح ہمزہ کو الف اور الف کو ہمزہ بنانا یہ سب صورتیں جائز ہیں، جیسا کہ مذکورہ بالا مثالوں سے ظاہر ہے۔

(۵) اور کبھی قلب لفظ مفرد میں واقع ہوتا ہے جیسے "سَلِس" اور لفظ "بَاب" کہ ان کو آخر سے شروع کر کے پڑھنے سے یہی کلمات حاصل ہو جاتے ہیں۔

(۶) سوال یہ ہے کہ قلبِ حروف اور قلبِ کلمہ (جس کی تفصیل تجنیس القلب میں گذر چکی) میں کیا فرق ہے؟ شارحؒ نے دو فرق ذکر کیے ہیں۔ ایک یہ کہ قلبِ حروف میں مقلوب بعینہ اصل ہوتا ہے جیسے اصل "سَلِس" اور مقلوب "سَلِس" میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے، جبکہ قلبِ کلمہ میں مقلوب بعینہ اصل نہیں ہوتا ہے جیسے "فَتَحَ" کا مقلوب "حَتَفَ" ہے، ظاہر ہے کہ دونوں میں مغایرت ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ قلبِ حرف میں مقلوب اور اصل ایک کلمہ ہوتا ہے جبکہ قلبِ کلمہ چونکہ مقلوب اور اصل میں مغایرت ہوتی ہے اس لیے اس میں دو لفظوں کو ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے۔

(۱) وَمِنْهُ أَيْ مِنَ اللَّفْظِيِّ التَّشْرِيْعُ وَيُسَمَّى التَّوْشِيْحَ وَذَا الْقَافِيَتَيْنِ وَهُوَ بِنَاءُ الْبَيْتِ عَلَى قَافِيَتَيْنِ يَصِحُّ الْمَعْنَى عِنْدَ الْوُقُوْفِ عَلَى كُلٍّ مِنْهُمَا أَيْ مِنَ الْقَافِيَتَيْنِ (۲) فَإِنْ قِيْلَ كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يَقُوْلَ يَصِحُّ الْوَزْنُ وَالْمَعْنَى عِنْدَ الْوُقُوْفِ عَلَى كُلٍّ مِنْهَا لِأَنَّ التَّشْرِيْعَ هُوَ أَنْ يَبْنِيَ الشَّاعِرُ أَبْيَاتَ الْقَصِيْدَةِ ذَاتَ قَافِيَتَيْنِ عَلَى بَحْرَيْنِ أَوْ ضَرْبَيْنِ مِنْ بَحْرٍ وَاحِدٍ فَعَلَى أَيِّ الْقَافِيَتَيْنِ وَقَفْتَ كَانَ شِعْرًا مُسْتَقِيْمًا قُلْنَا الْقَافِيَةُ إِنَّمَا هِيَ آخِرُ الْبَيْتِ فَالْبِنَاءُ عَلَى قَافِيَتَيْنِ لَا يُتَصَوَّرُ إِلَّا إِذَا كَانَ الْبَيْتُ بِحَيْثُ يَصِحُّ الْوَزْنُ وَيَحْصُلُ الشِّعْرُ عِنْدَ الْوُقُوْفِ عَلَى كُلٍّ مِنْهُمَا وَإِلَّا لَمْ تَكُنِ الْأُوْلَى قَافِيَةً (۳) كَقَوْلِهِ شِعْرٌ: يَا خَاطِبَ الدُّنْيَا مِنْ خُطَبِ الْمَرْأَةِ الدَّنِيَّةِ الْخَسِيْسَةِ إِنَّهَا شَرَكُ الرَّدَى أَيْ حَبَالَةُ الْهَلَاكِ وَقَرَارَةُ الْأَكْدَارِ أَيْ مَقَرُّ الْكُدُوْرَاتِ. (۴) فَإِنْ وَقَفْتَ عَلَى الرَّدَى فَالْبَيْتُ مِنَ الضَّرْبِ الثَّامِنِ مِنَ الْكَامِلِ وَإِنْ وَقَفْتَ عَلَى الْأَكْدَارِ فَهُوَ مِنَ الضَّرْبِ الثَّانِي مِنْهُ (۵) وَالْقَافِيَةُ عِنْدَ الْخَلِيْلِ مِنْ آخِرِ حَرْفٍ فِي الْبَيْتِ إِلَى أَوَّلِ سَاكِنٍ يَلِيْهِ مَعَ

الْحَرَكَةِ الَّتِيْ قَبْلَ ذَالِكَ السَّاكِنِ فَالْقَافِيَةُ الْاُوْلٰى مِنْ هٰذَا الْبَيْتِ هُوَ لَفْظُ الرَّوِيِّ مَعَ حَرَكَةِ الْكَافِ مِنْ شَرَكٍ وَالْقَافِيَةُ الثَّانِيَةُ هِيَ مِنْ حَرَكَةِ الدَّالِ مِنَ الْاَكْدَارِ اِلَى الْاٰخِرِ (٦) وَقَدْ يَكُوْنُ الْبِنَاءُ عَلٰى اَكْثَرَ مِنَ الْقَافِيَتَيْنِ وَهُوَ قَلِيْلٌ مُتَكَلَّفٌ (٧) وَمِنْ لَطِيْفِ ذِي الْقَافِيَتَيْنِ نَوْعٌ يُوْجَدُ فِي الشِّعْرِ الْفَارِسِيِّ وَهُوَ اَنْ يَكُوْنَ الْاَلْفَاظُ الْبَاقِيَةُ بَعْدَ الْقَوَافِي الْاُوَلِ بِحَيْثُ اِذَا اجْتَمَعَتْ كَانَتْ شِعْرًا مُسْتَقِيْمَ الْمَعْنٰى.

ترجمہ:۔ اوران میں سے یعنی محسّنات لفظیہ میں تشریع ہے اور نام رکھا جاتا ہے اس کا توشیح اور ذو القافیتین، اور وہ بنانا ہے شعر کو ایسے دو قافیوں پر کہ صحیح ہو معنی بوقت وقوف ان میں ہر ایک پر یعنی دونوں قافیوں میں سے، اور اگر کہا جائے کہ مصنف کو یہ کہنا چاہیے تھا کہ صحیح ہو وزن اور معنی بوقت وقوف ہر ایک پر ان میں سے کیونکہ تشریع یہ ہے کہ بنائے شاعر اشعار دو قافیوں والے قصیدے کے دو بحروں یا ضربوں پر، بحر واحد سے پس جس قافیہ پر بھی تو ٹھہرے تو وہ شعر درست رہے؟ ہم کہتے ہیں کہ قافیہ شعر کا آخر ہے پس دو قافیوں پر بنا کرنا متصور نہیں مگر اس وقت کہ ہو شعر اس طرح کہ صحیح ہو وزن اور حاصل ہو شعر بوقت وقوف ہر ایک پر ان دونوں میں سے، ورنہ تو نہیں ہوگا پہلا قافیہ جیسے شعر "يَا خَاطِبَ الدُّنْيَا" یہ ماخوذ ہے "خَطَبَ الْمَرْاَةَ" سے "الدَّنِيَّةِ" سے بمعنی کمینی، "اِنَّهَا شَرَكُ الرَّدٰى" یعنی ہلاکت کا جال، "وَقَرَارَةُ الْاَكْدَارِ" یعنی کدورتوں کی جگہ۔ پس اگر تو ٹھہرے "الرَّدٰى" پر تو شعر بحر کامل کی ضرب ثامن سے ہوگا، اور اگر تو ٹھہرے "اَلْاَكْدَار" پر تو بحر کامل کی ضرب ثانی سے ہوگا، اور قافیہ خلیل کے نزدیک شعر کے آخری حرف سے اول ساکن تک ہوتا ہے جو اس حرکت کے ساتھ متصل ہو اس ساکن سے پہلے ہو پس پہلا قافیہ اس شعر میں لفظ روی ہے "شَرَكُ" کے کاف کی حرکت کے ساتھ اور دوسرا قافیہ "اَلْاَكْدَار" کی دال کی حرکت سے آخر تک ہے، اور کبھی ہوتی ہے شعر کی بناء دو قافیوں سے زائد پر اور وہ بہت کم اور مبنی بر تکلف ہے، اور دو قافیوں والی لطیف نوع پائی جاتی ہے فارسی اشعار میں وہ یہ کہ ہوں باقی الفاظ پہلے قافیہ کے بعد اس طرح کہ جب وہ جمع ہوں تو شعر مستقیم المعنی بن جائے۔

تشریح:۔ (۱) محسّنات لفظیہ کی چھٹی قسم تشریع ہے جس کو توشیح (بمعنی مزین کرنا، کیونکہ کسی شعر کا دو قافیوں پر مشتمل ہونا اس کی تزئین کا سبب ہے) اور ذو القافیتین (دو قافیوں والا، وجہ تسمیہ ظاہر ہے) بھی کہتے ہیں۔ مگر اسے تشریع کہنے کی کوئی مناسب وجہ نہیں ہے کیونکہ تشریع کا معنی ہے "شریعت قرار دینا" جو اصالۃً باری تعالیٰ کا کام ہے اور نیابۃً پیغمبر ﷺ کا کام ہے۔ بہر حال تشریع کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ کوئی شعر دو قافیتوں پر مبنی ہو ان میں سے جس پر بھی وقف کیا جائے شعر کا معنی درست رہے۔

(۲) سوال یہ ہے کہ تعریف میں لفظ وزن کا اضافہ کرنا چاہیے تھا یعنی یوں کہنا چاہئے کہ مذکورہ دو قافیوں میں سے جس پر بھی وقف کیا جائے شعر کا معنی اور وزن دونوں صحیح رہیں کیونکہ تشریع یہ ہے کہ شاعر کسی دو قافیوں والے قصیدے کے اشعار کو دو بحروں یا ایک بحر کی دو ضربوں پر اس طرح بناء کرے کہ دو قافیوں میں سے جس قافیہ پر بھی وقف کیا جائے شعر کا وزن اور معنی درست رہے، لہذا تشریع میں صحت معنی کے ساتھ صحت وزن کی قید بھی لگانی چاہئے؟ جواب یہ ہے کہ قافیہ شعر کے آخر کو کہتے ہیں تو کسی شعر کا دو قافیوں پر مبنی ہونے

کا مطلب یہ ہے کہ دونوں میں سے جس پر بھی وقف کیا جائے تو اس سے صحیح شعر حاصل ہو، پس دو قافیوں پر بناء متصور نہیں ہے مگر یہ کہ شعر کا وزن صحیح ہو کیونکہ قافیہ بغیر وزن کے نہیں پایا جا سکتا ہے لہٰذا قافیہ کا وجود صحت وزن کو مستلزم ہے، پس لفظ قافیہ کو ذکر کرنے کے بعد وزن کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

(۳) تشریع کی مثال حریری کا یہ شعر ہے "یَا خَاطِبَ الدُّنْیَا الدَّنِیَّۃِ: اِنَّھَا شَرَکُ الرَّدٰی وَقَرَارَۃُ الْاَکْدَارِ" (اے کمینی دنیا کو نکاح کا پیغام دینے والے، بے شک دنیا ہلاکتوں کا جال اور کدورتوں کی جگہ ہے) جس میں "خَاطِب" ماخوذ ہے "خَطَبَ الْمَرْأَۃَ" (عورت کو نکاح کا پیغام دیا) سے، اور "اَلدَّنِیَّۃ" بمعنی خسیس ورذیل۔ اور "شَرَکُ" بمعنی رسی اور جال، اور "الرَّدٰی" بمعنی ہلاکت، اور "قَرَارَۃُ الْاَکْدَارِ" بمعنی کدورتوں کی جگہ۔

ف۔ شارحؒ نے مذکورہ شعر کی جو وضاحت کی ہے اس کو سمجھنے کے لیے فن عروض کی درج ذیل سات اصطلاحات کو جاننا ضروری ہے۔ (۱) ایک شعر میں دو مصرعے ہوتے ہیں (۲) پہلے مصرعے کے آخری وزن کو "عروض" کہتے ہیں، اور دوسرے مصرعے کے آخری وزن کو "ضرب" کہتے ہیں۔ (۳) اور وہ تین حرفی لفظ جس میں دو متحرک حروف کے بعد تیسرا حرف ساکن ہو کو "وتد مجموع" کہتے ہیں جیسے "بِکُمْ"۔ (۴) اور وتد مجموع کے ساکن حرف کو حذف کر کے اس کے ماقبل کو ساکن کرنے کو "قطع" کہتے ہیں۔ (۵) اور دوسرے متحرک جزء کو ساکن کرنے کو اضمار کہتے ہیں جیسے "مُتَفَاعِلُنْ" سے "مُتْفَاعِلُنْ"۔ (۶) بحر شعر کے وزن کو کہتے ہیں۔ خلیل بن احمد نے عربی اشعار کی معرفت کے لیے پندرہ بحور کو وضع کیا ہے یعنی رمل، ہزج، رجز، کامل، متقارب، وافر، طویل، مدید، بسیط، منسرح، مضارع، مقتضب، مجتث، سریع اور خفیف۔ (۷) پھر ہر بحر کا ایک وزن سالم اور چند اوزان غیر سالم ہوتے ہیں جن کو ضرب اول، ضرب دوم، ضرب سوم وغیرہ ناموں سے یاد کیا جاتا ہے۔ اور بحر کامل کی کل نو (۹) ضروب ہیں۔

(الف) پس مذکورہ شعر میں اگر ہم "الرَّدٰی" پر وقف کریں یعنی اس طرح پڑھیں "یَا خَاطِبَ الدُّنْیَا الدَّنِیْ: یَۃِ اِنَّھَا شَرَکُ الرَّدٰی" تو مذکورہ شعر بحر کامل (بحر کامل وہ ہے جس کا وزن ایک مصرعہ میں تین مرتبہ "مُتَفَاعِلُنْ" ہو، یعنی دونوں مصرعوں میں چھ مرتبہ "مُتَفَاعِلُنْ" ہو) کی آٹھویں ضرب سے ہوگا، آٹھویں ضرب کے چھ مرتبہ "مُتَفَاعِلُنْ" میں سے دو کو حذف کیا جائے گا یوں یہ ضرب چار اوزان پر مشتمل رہ جاتی ہے یعنی اس کا وزن ایک مصرعہ میں دو مرتبہ "مُتَفَاعِلُنْ" ہوگا اور دونوں مصرعوں میں چار مرتبہ "مُتَفَاعِلُنْ" ہوگا، اور پہلے دو اوزان میں اضمار بھی پایا جاتا ہے یعنی دوسرے متحرک حرف کو ساکن کیا گیا ہے یوں یہ دو وزن "مُتَفَاعِلُنْ" سے "مُتْفَاعِلُنْ" بن کر مشہور وزن "مُسْتَفْعِلُنْ" کی طرف منتقل ہو گئے ہیں، پس مذکورہ شعر کا وزن اب دو مرتبہ "مُسْتَفْعِلُنْ" اور دو مرتبہ "مُتَفَاعِلُنْ" ہوگا۔ شعر کی تقطیع اس طرح ہوگی "یَا خَاطِبَدْ دُنْ۔ مُسْتَفْعِلُنْ، دُنْیَدْدَنِیْ۔ مُسْتَفْعِلُنْ، یَۃِ اِنْنَھَا۔ مُتَفَاعِلُنْ، شَرَکُرْرَدَا۔ مُتَفَاعِلُنْ"۔ چونکہ اس وزن کے کل حروف اٹھائیس

ہیں، اور "الرّدیٰ" پر وقف کی صورت میں مذکورہ شعر کے ملفوظ حروف بھی اٹھائیس ہی ہیں۔

اور اگر مذکورہ شعر میں ہم "الاکْدَار" پر وقف کریں یعنی اس طرح پڑھیں "یَاخَاطِبَ الدُّنْیَا الدَّنِیَّۃِ:: اِنَّھَا شَرَکُ الرَّدٰی وَقَرَارَۃُ الْاَکْدَارِ" تو مذکورہ شعر بحر کامل کی دوسری ضرب سے ہوگا، دوسری ضرب پوری ہوتی ہے یعنی چھ مرتبہ "مُتَفَاعِلُنْ" وزن میں سے کوئی وزن حذف نہیں ہوتا ہے، البتہ اول دو "مُتَفَاعِلُنْ" میں اضمار ہوا ہے لہٰذا وہ "مُتَفَاعِلُنْ" سے "مُتَفَاعِلُنْ" بن کر "مُسْتَفْعِلُنْ" کی طرف منتقل ہو گئے ہیں، عروض اس کا سالم اور ضرب مقطوع ہوتی ہے، لہٰذا آخری "مُتَفَاعِلُنْ" میں سے "عِلُنْ" وتد مجموع ہے، پس نون کو حذف کر کے لام کو ساکن کیا جائے گا، اور اس میں اضمار بھی ہوگا یعنی "مُتَفَاعِلُنْ" کے دوسرے متحرک حرف (تاء) کو ساکن کیا جائے گا، یوں یہ وزن "مَفْعُوْلُنْ" وزن کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ حاصل یہ کہ یہ وزن اب دو مرتبہ "مُسْتَفْعِلُنْ" تین مرتبہ "مُتَفَاعِلُنْ" اور ایک مرتبہ "مَفْعُوْلُنْ" ہوگا۔ شعر کی تقطیع اس طرح ہوگی "یَاخَاطِبُ الد. مُسْتَفْعِلُنْ، دُنْیَدْدَنِیْ. مُسْتَفْعِلُنْ، یَتِاِنْنَھَا. مُتَفَاعِلُنْ، شَرَکُرْرَدَا. مُتَفَاعِلُنْ، وَقَرَارَتُلْ. مُتَفَاعِلُنْ، اَکْدَارِیْ. مَفْعُوْلُنْ" چونکہ اس وزن کے کل حروف اکتالیس ہیں، اور مذکورہ شعر کے "الاکْدَارِ" کے آخر میں ضرورتِ شعری کی وجہ سے یاء مانی جائے گی، یوں اس کے کل حروف بھی اکتالیس ہو جائیں گے۔

(۵) شارحؒ فرماتے ہیں کہ خلیل نحوی کے نزدیک شعر کے آخری حرف سے پہلے جو حرف ساکن ہے اس ساکن حرف سے لے آخری حرف تک کا مجموعہ قافیہ ہے، پس اگر مذکورہ شعر میں ہم "الرَّدیٰ" پر وقف کریں تو آخری حرف سے پہلے ساکن حرف راء مشدد کی پہلی راء ہے جس سے پہلے "شَرَکُ" کا کاف ہے لہٰذا قافیہ اس کاف سے آخری حرف تک کا مجموعہ ہے۔ اور اگر "الاکْدَارِ" پر وقف کریں تو آخری حرف سے پہلے ساکن الف ہے، جس سے پہلے متحرک دال ہے، لہٰذا قافیہ دال سے لے کر آخری حرف تک کا مجموعہ ہے۔

(۶) شارحؒ فرماتے ہیں شعر کی بناء دو سے زیادہ قافیوں پر ہو سکتی ہے، مگر دو سے زیادہ قافیوں پر بناء بہت کم اور مبنی بر تکلف ہے، اس لیے اسے مستقل طور پر بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

(۷) اور ذوالقافیتین کی ایک لطیف قسم وہ ہے جو فارسی اشعار میں پائی جاتی ہے، وہ یہ کہ ہر بیت میں پہلے قافیہ کے بعد باقی رہ جانے والے الفاظ اس طرح ہوں کہ اگر ان کو جمع کیا جائے تو وہ ایک مستقیم المعنی شعر بن جائے، جیسے ابو محمد بن محمد رشیدی سمرقندی کے مندرجہ ذیل اشعار ہیں۔

ای کف رادتو در جود به از ابر بهار:: خلق راباکف تو، ابر بهاری به چه کار:: بیش از اندازهٔ

این طائفه بر بنده نهاد:: جود تو بار گران زآن دو کف گوهر بار:: دیگرانند چو من بنده و من بنده

زشکر:: عاجزم چون دگران وزخجلی گشته فکار:: عجز یکسونه وانگار که کردستم

جرم:: سوی عفوت نگران مانده و دل پر تیمار:: تو خداوندی، احسان کن و این جرم به

فضل::زین رهی در گذران زآنکه تویی جرم گذار.

جن کے خط کشیدہ کلمات سے یہ دو اشعار بنتے ہیں۔

بربنده نهادجوبتوبار گران::من بنده زشکرعاجزم چون دگران

کردستم جرم سوی عفوت نگران::این جرم به فضل، زین رهی در گذران.

(۱)وَمِنْهُ اَیْ مِنَ اللَّفْظِیِّ لُزُوْمُ مَالَایَلْزَمُ وَیُقَالُ لَهُ الْاِلْتِزَامُ وَالتَّضْمِیْنُ وَالتَّشْدِیْدُوَالْاِعْنَاتُ(۲)وَهُوَاَنْ یَجِیْ قَبْلَ حَرْفِ الرَّوِیِّ ☆ وَهُوَالْحَرْفُ الَّذِیْ تُبْنٰی عَلَیْهِ الْقَصِیْدَةُوَتُنْسَبُ اِلَیْهِ فَیُقَالُ قَصِیْدَةٌ لَامِیَّةٌ اَوْمِیْمِیَّةٌ مَثَلًامِنْ رَوَیْتُ الْحَبْلَ اِذَافَتَلْتَهُ لِاَنَّهُ یَجْمَعُ بَیْنَ الْاَبْیَاتِ کَمَااَنَّ الْفَتْلَ یَجْمَعُ بَیْنَ قُوَی الْحَبْلِ اَوْمِنْ رَوَیْتُ عَلَی الْبَعِیْرِاِذَاشَدَدْتَ عَلَیْهِ الرِّوَاءَ وَهُوَالْحَبْلُ الَّذِیْ یُجْمَعُ بِهِ الْاَحْمَالُ(۳)اَوْمَافِیْ مَعْنَاهُ اَیْ قَبْلَ الْحَرْفِ الَّذِیْ هُوَفِیْ مَعْنٰی حَرْفِ الرَّوِیِّ مِنَ الْفَاصِلَةِ یَعْنِی الْحَرْفَ الَّذِیْ وَقَعَتْ فِیْ فَوَاصِلِ الْفِقَرِمَوْقِعَ حَرْفِ الرَّوِیِّ فِیْ قَوَافِی الْاَبْیَاتِ وَفَاعِلُ یَجِیْ هُوَقَوْلُهُ مَالَیْسَ بِلَازِمٍ فِی السَّجْعِ یَعْنِیْ یُؤْتٰی قَبْلَهُ بِشَیْئٍ لَوْجُعِلَ الْقَوَافِیْ اَوِالْفَوَاصِلُ اَسْجَاعًالَمْ یَحْتَجْ اِلَی الْاِتْیَانِ بِذٰلِکَ الشَّیْئِ وَیَتِمُّ السَّجْعُ بِدُوْنِهِ(۴)فَمَنْ زَعَمَ اَنَّهُ کَانَ یَنْبَغِیْ اَنْ یَقُوْلَ مَالَیْسَ بِلَازِمٍ فِی السَّجْعِ اَوِالْقَافِیَةِ لِیُوَافِقَ قَوْلَهُ قَبْلَ حَرْفِ الرَّوِیِّ اَوْمَافِیْ مَعْنَاهُ فَهُوَلَمْ یَعْرِفْ مَعْنٰی هٰذَاالْکَلَامِ.(۵)ثُمَّ لَایَخْفٰی اَنَّ الْمُرَادَبِقَوْلِهِ یَجِیْ قَبْلَ کَذَامَالَیْسَ بِلَازِمٍ فِی السَّجْعِ اَنْ یَکُوْنَ ذٰلِکَ فِیْ بَیْتَیْنِ اَوْاَکْثَرَاَوْفَاصِلَتَیْنِ اَوْاَکْثَرَوَاِلَّافَفِیْ کُلِّ بَیْتٍ وَفَاصِلَةٍ یَجِیْ قَبْلَ حَرْفِ الرَّوِیِّ اَوْمَافِیْ مَعْنَاهُ مَالَیْسَ بِلَازِمٍ فِی السَّجْعِ کَقَوْلِهِ شِعْرٌ:قِفَانَبْکِ مِنْ ذِکْرٰی حَبِیْبٍ وَمَنْزِلِ. بِسِقْطِ اللِّوٰی بَیْنَ الدَّخُوْلِ فَحَوْمَلِ. قَدْجَاءَ قَبْلَ اللَّامِ مِیْمٌ مَفْتُوْحٌ وَهُوَلَیْسَ بِلَازِمٍ فِی السَّجْعِ(۶)وَقَوْلُهُ قَبْلَ حَرْفِ الرَّوِیِّ اَوْمَافِیْ مَعْنَاهُ اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّهُ یَجْرِیْ فِی النَّثْرِوَالنَّظْمِ نَحْوُفَاَمَّاالْیَتِیْمَ فَلَاتَقْهَرْوَاَمَّاالسَّائِلَ فَلَاتَنْهَرْ فَالرَّاءُ بِمَنْزِلَةِ حَرْفِ الرَّوِیِّ وَمَجِیْئُ الْهَاءِ قَبْلَهَافِی الْفَاصِلَتَیْنِ لُزُوْمُ مَالَایَلْزَمُ لِصِحَّةِ السَّجْعِ بِدُوْنِهَانَحْوُفَلَاتَنْهَرْوَلَاتَسْخَرْوَلَاتَنْحَرْ(۷)وَقَوْلُهُ شِعْرٌ:سَاَشْکُرُعَمْرًوااِنْ تَرَاخَتْ مَنِیَّتِیْ:اَیَادِیَ بَدَلٌ مِنْ عَمْرٍولَمْ تُمْنَنْ وَاِنْ هِیَ جَلَّتْ اَیْ لَمْ تُقْطَعْ اَوْلَمْ تُخْلَطْ بِمِنَّةٍ وَاِنْ عَظُمَتْ وَکَثُرَتْ فَتًی غَیْرَمَحْجُوْبِ الْغِنٰی عَنْ صَدِیْقِهِ.وَلَامُظْهِرِی الشَّکْوٰی اِذَاالنَّعْلُ زَلَّتْ زَلَّةُ الْقَدَمِ وَالنَّعْلِ کِنَایَةٌ عَنْ نُزُوْلِ الشَّرِّوَالْمِحْنَةِ رَاٰی خَلَّتِیْ اَیْ فَقْرِیْ مِنْ حَیْثُ یَخْفٰی مَکَانُهَا لِاَنِّیْ کُنْتُ اَسْتُرُهَابِالتَّجَمُّلِ فَکَانَتْ اَیْ خَلَّتِیْ قَذٰی عَیْنَیْهِ حَتّٰی تَجَلَّتْ اَیْ اِنْکَشَفَتْ وَزَالَتْ بِاِصْلَاحِهِ اِیَّاهَابِاَیَادِیْهِ یَعْنِیْ مِنْ حُسْنِ اِهْتِمَامِهِ جَعَلَهُ کَالدَّاءِ اللَّازِمِ لِاَشْرَفِ اَعْضَائِهِ حَتّٰی تَلَافَاهُ بِالْاِصْلَاحِ فَحَرْفُ الرَّوِیِّ هُوَالتَّاءُ وَقَدْجِیْ قَبْلَهُ بِلَامٍ مُشَدَّدَةٍ مَفْتُوْحَةٍ وَهُوَلَیْسَ بِلَازِمٍ فِی السَّجْعِ لِصِحَّةِ السَّجْعِ بِدُوْنِهَانَحْوُجَلَتْ وَمَدَّتْ وَمَنَّتْ وَانْشَقَّتْ وَنَحْوُذٰلِکَ.

ترجمہ:۔اوران میں سے یعنی محسنات لفظیہ میں سے لزوم مالایلزم ہے اور کہا جاتا ہے اس کو التزام، تضمین، تشدید اور اعنات، اور وہ یہ

ہے کہ آئے حرف روی سے پہلے، اور روی وہ حرف ہے جس پر مبنی ہو قصیدہ اور منسوب کیا جاتا ہے اس کی طرف، پس کہا جاتا ہے قصیدہ لامیہ یا میمیہ مثلاً، ماخوذ ہے "رَوَيْتُ الْحَبْلَ" سے جب تو بٹ دے اس کو، کیونکہ یہ جمع کرتا ہے اشعار کو جیسا کہ بٹنا جمع کرتا ہے رسی کے ریشے، یا ماخوذ ہے "رَوَيْتُ عَلَى الْبَعِيْرِ" سے جب تو باندھ دے اس پر رواء اور وہ وہ رسی ہے جس کے ذریعہ جمع کر کے باندھا جاتا ہے بوجھ، یا جو اس کے معنی میں ہو یعنی اس حرف سے پہلے جو حرف روی کے معنی میں ہو، فاصلہ میں سے، یعنی وہ حرف جو واقع ہو فقروں کے فاصلوں میں حرف روی کی جگہ اشعار کے قوافی میں، اور فاعل "يَجِيْءُ" کا مصنف کا قول "مَالَيْسَ بِلَازِمٍ فِي السَّجْعِ" ہے یعنی لائی جائے اس سے پہلے ایسی چیز کہ اگر بنایا جائے قوافی یا فواصل کو سجع تو ضرورت نہ ہو اس چیز کے لانے کو، تاکہ موافق ہو اس کے قول "قَبْلَ حَرْفِ الرَّوِيِّ أَوْمَافِيْ مَعْنَاهُ" کے، تو وہ نہ سمجھ سکا معنی اس کلام کا، پھر یہ مخفی نہیں کہ مراد اس کے قول "يَجِيْءُ قَبْلَ كَذَا مَالَيْسَ بِلَازِمٍ" یہ کہ ہو یہ دو یا زیادہ شعروں میں یا دو یا زیادہ فاصلوں میں، ورنہ تو ہر شعر اور فاصلہ میں آتا ہے حرف روی یا جو اس کے معنی میں ہو سے پہلے وہ جو لازم نہیں سجع میں، جیسے شعر "قِفَانَبْكِ مِنْ ذِكْرَىٰ حَبِيْبٍ وَمَنْزِلِ: بِسِقْطِ اللِّوَىٰ بَيْنَ الدَّخُوْلِ فَحَوْمَلِ" یہاں آیا ہے لام سے پہلے میم مفتوح اور وہ لازم نہیں ہے سجع میں، اور مصنفؒ کے قول "قَبْلَ حَرْفِ الرَّوِيِّ أَوْمَافِيْ مَعْنَاهُ" سے اشارہ ہے کہ یہ جاری ہوتا ہے نثر اور نظم دونوں میں، جیسے "فَأَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَاتَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَاتَنْهَرْ" پس راء بمنزلہ حرف روی کے ہے اور ہاء کا آنا اس سے پہلے دونوں فاصلوں میں لزوم مالایلزم ہے بوجہ صحیح ہونے کے سجع کا اس کے بغیر جیسے "فَلَاتَنْهَرْ" اور "لَاتَسْخَرْ" اور "لَاتَنْحَرْ" اور جیسے شعر "سَأَشْكُرُ عَمْرًا وَإِنْ تَرَاخَتْ مَنِيَّتِيْ: أَيَادِيَ" یہ بدل ہے "عَمْرًا" سے "وَلَمْ تُمْنَنْ وَإِنْ هِيَ جَلَّتْ" یعنی منقطع نہیں ہوئی ہیں ان کی نعمتیں یا خلط نہیں ہوئی ہیں احسان کے ساتھ، "فَتًى غَيْرُ مَحْجُوْبِ الْغِنَىٰ عَنْ صَدِيْقِهِ. وَلَامُظْهِرُ الشَّكْوَىٰ إِذَا النَّعْلُ زَلَّتْ" قدم اور جوتے کا پھسلنا کنایہ ہے مصیبت اور مشقت آنے سے "رَأَىٰ خَلَّتِيْ" یعنی میری تنگدستی "مِنْ حَيْثُ يَخْفِيْ مَكَانُهَا" کیونکہ میں چھپاتا تھا اس کو تجمل کے ساتھ "فَكَانَتْ" یعنی میری تنگدستی "قَذَىٰ عَيْنَيْهِ حَتَّىٰ تَجَلَّتْ" یعنی ظاہر اور زائل ہوگئی ان کا اس کی اصلاح اور نعمتوں کے ذریعہ، یعنی اس کا حسن اہتمام ہے کہ کر دیا اس نے اس کو اپنے اشرف اعضاء کے ساتھ لازم بیماری کی طرح یہاں تک کہ اس کا تدارک کر دیا اس کا اصلاح سے، پس حرف روی تاء ہے اور لایا گیا اس سے پہلے لام مشدد مفتوح، اور وہ لازم نہیں ہے سجع میں بوجہ صحیح ہونے سجع کے اس کے بغیر جیسے "جَلَّتْ، مَدَّتْ، مَنَّتْ انْشَقَّتْ" اور ان جیسا۔

تشریح:۔ (۱) محسنات لفظیہ کی ساتویں قسم (آخری قسم) لزوم مالایلزم ہے، جس کو التزام، تضمین، تشدید اور اعنات بھی کہا جاتا ہے۔ الزام اور التزام کہنے کی وجہ تو یہ ہے کہ متکلم ایک غیر لازم شی کو اپنے اوپر لازم کر دیتا ہے، اور تضمین کہنے کی وجہ یہ ہے کہ متکلم نے قافیہ یا فاصلہ میں ایک غیر لازم شی لانے کی ذمہ داری لی ہے، اور اعنات کہنے کی وجہ یہ ہے کہ متکلم اس کی وجہ سے خود کو مشقت میں ڈالتا ہے، اور تشدید کہنے کی وجہ بھی یہی ہے۔

(۲) لزوم مالا یلزم یہ ہے کہ حرف روی سے پہلے یا اس حرف سے پہلے جو حرف روی کے معنی میں ہو (یعنی نثر کے فاصلہ میں آخری حرف) ایسی شیٔ لائی جائے جو سجع میں لازم نہ ہو یعنی اگر اشعار کے قوافی اور نثر کے فواصل کو اسجاع (سجع کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے) بنالیا جائے تو اس شیٔ کو لانے کی ضرورت نہ ہو اس کے بغیر بھی سجع تام ہو، جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْ ☆ وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ [سورۃ ضحیٰ ۹، ۱۰] (اب جو یتیم ہے، تم اُس پر سختی مت کرنا، اور جو سوال کرنے والا ہے، اُسے جھڑکنا نہیں) جس میں راء بمنزلہ حرف روی کے ہے اور اس سے پہلے ہاء لزوم مالا یلزم ہے کیونکہ ان دو فقروں کا اگر سجع بنایا جائے تو ہاء کا وجود لازم نہیں ہے ہاء کے بغیر بھی سجع برقرار رہ سکتا ہے مثلاً اگر اسے "فَلَا تَسْخَرْ" یا "فَلَا تَفْخَرْ" پڑھ لے تو بھی ان دو فقروں میں سجع قائم رہے گا۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے حرف روی کے بارے میں بتایا ہے کہ حرف روی وہ حرف ہے جس پر قصیدہ بناء ہوتا ہے اور جس کی طرف قصیدہ منسوب ہوتا ہے مثلاً اگر قصیدہ کا آخری حرف لام ہو تو کہا جاتا ہے یہ قصیدہ لامیہ ہے، اور اگر آخری حرف میم ہو تو کہا جاتا ہے یہ قصیدہ میمیہ ہے۔ روی بمعنی بٹنا، ماخوذ ہے "رَوَيْتُ الْحَبْلَ" سے یعنی میں نے رسی کو بٹ دیا، لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح بٹنا رسی کے ریشوں کو جمع کر دیتا ہے اسی طرح حرف روی بھی اشعار کو جمع کر دیتا ہے، اور یا ماخوذ ہے "رَوَيْتُ عَلَى الْبَعِيْرِ" سے یعنی میں نے اونٹ پر رِواء باندھ دی، رِواء اس رسی کو کہتے ہیں جس سے اونٹ پر لادنے والے بوجھوں کو باندھا جاتا ہے، تو جس طرح کہ یہ رسی ان بوجھوں کو جمع کر دیتی ہے اسی طرح حرف روی بھی اشعار کو جمع کر دیتا ہے اس لئے اسے حرف روی کہتے ہیں۔

(۳) "قوله اَوْمَافِيْ مَعْنَاه" یعنی اس حرف سے پہلے جو حرف بمعنی حرف روی ہو اور وہ نثر میں فاصلہ کا آخری حرف ہے، یعنی وہ حرف جو فقروں کے فاصلوں میں اس موقع پر واقع ہو جو موقع اشعار کے قافیوں میں حرف روی کا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ متن میں "ان يَجِيْئَ" کا فاعل "مَالَيْسَ بِلَازِمٍ فِي السَّجْعِ" ہے یعنی حرف روی یا جو حرف روی کے معنی میں ہو سے پہلے ایسی چیز لائی جائے کہ اگر ان قافیوں یا فاصلوں کا سجع بنایا جائے تو اس چیز کا لانا ضروری نہ ہو بلکہ سجع اس کے بغیر بھی تام ہو جیسا کہ مثال گذر چکی۔

(۴) بعض حضرات کا خیال ہے کہ مناسب یہ تھا کہ مصنفؒ اس طرح کہتے "مَالَيْسَ بِلَازِمٍ فِي السَّجْعِ اَوِ الْقَافِيَةِ" تاکہ مصنفؒ کے قول "قَبْلَ حَرْفِ الرَّوِيِّ اَوْمَافِيْ مَعْنَاه" کے موافق ہو جاتا کیونکہ اس عبارت میں دو چیزیں ہیں، ایک حرف روی، دوسری جو حرف روی کے معنی میں ہو یعنی فاصلہ کا آخری حرف، لہٰذا اگلی عبارت میں بھی سجع کے ساتھ لفظ قافیہ بڑھانا چاہیے تھا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان حضرات نے مصنفؒ کے اس کلام کا مرادی معنی نہیں سمجھا ہے، انہوں نے یہ سمجھا ہے کہ سجع سے مراد فاصلہ ہے جو نثر میں ہوتا ہے حالانکہ یہاں سجع سے مراد فاصلہ نہیں ہے بلکہ سجع سے مراد محسنات لفظیہ کی مستقل قسم ہے جس کی تفصیل پہلے گذر چکی، اور سجع اس معنی کے اعتبار سے نثر کے فاصلہ اور نظم کے قافیہ دونوں کو شامل ہے۔

(۵) شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات مخفی نہ رہے کہ مصنفؒ نے لزوم مالا یلزم کی جو تعریف کی ہے کہ حرف روی یا جو حرف روی کے معنی میں ہو سے پہلے ایسی چیز لائی جائے جو سجع میں لازم نہ ہو، اس سے مراد یہ ہے کہ مذکورہ شیٔ دو یا زیادہ اشعار میں یا دو یا زیادہ

فاصلوں میں لائی جائے، تو یہ لزوم مالایلزم ہوگا، اور اگر دو اشعار یا زیادہ نہ ہوں اسی طرح دو یا زیادہ فاصلے نہ ہوں تو ان صورتوں میں مذکورہ چیز لزوم مالایلزم نہ ہوگی، کیونکہ اس طرح تو ہر شعر اور ہر فاصلہ میں حرف روی سے پہلے یا اس حرف سے پہلے جو حرف روی کے معنی میں ہو ایسی شی ہوتی ہے جو سجع میں لازم نہیں ہوتی ہے، تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ لزوم مالایلزم ہر ایک شعر پر صادق آئے حالانکہ ہر ایک شعر میں لزوم مالایلزم نہیں ہوتا ہے جیسے امرءالقیس کا شعر ہے "قِفَا نَبْکِ مِنْ ذِکْرَی حَبِیْبٍ وَمَنْزِلِ:: بِسِقْطِ اللِّوَی بَیْنَ الدَّخُوْلِ فَحَوْمَلِ" (اے میرے دوستو: تم دونوں ٹھہر جاؤ، کہ ہم روئیں محبوب کی یاد میں اور اس کے گھر کی یاد میں، جو ریت کے ٹیلے کے موڑ پر واقع ہے مقام دخول اور مقام حومل کے درمیان) جس میں لام سے پہلے میم مفتوح آرہا ہے، حالانکہ اگر شعر کا سجع بنایا جائے تو میم کا وجود ضروری نہیں ہے، لہٰذا مذکورہ شعر پر لزوم مالایلزم کی تعریف صادق ہے حالانکہ اس میں لزوم مالایلزم نہیں پایا جارہا ہے کیونکہ یہ ایک شعر ہے متعدد نہیں ہے۔ مذکورہ شعر میں "بِسِــقْــط" ریت کے کنارے کو کہتے ہیں جہاں ریت باریک ہو جاتی ہے، اور "لِوَی" خم دار ریت کو کہتے ہیں جس کا بعض بعض سے لپٹ رہا ہو، اور دخول وحومل دو جگہوں کے نام ہیں۔

(۶) مصنفؒ کے قول "قَبْلَ حَرْفِ الرَّوِیِّ اَوْ مَا فِیْ مَعْنَاہُ" سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ لزوم مالایلزم نثر اور نظم دونوں میں جاری ہوتا ہے، نثر کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَاَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تَقْهَرْ وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ [سورۃ ضحیٰ: ۹و۱۰] (اب جو یتیم ہے، تم اُس پر سختی مت کرنا، اور جو سوال کرنے والا ہے ہو، اُسے جھڑکنا نہیں) جس کے دونوں فاصلوں میں راء بمنزلہ حرف روی کے ہے اور دونوں میں راء سے پہلے ہاء لزوم مالایلزم ہے کیونکہ اگر اس سے سجع بنایا جائے تو اس میں ہاء کا وجود ضروری نہیں ہے بغیر ہاء کے بھی صحیح ہے مثلاً "فَلَا تَنْهَرْ" کی جگہ "فَلَا تَسْخَرْ" یا "فَلَا تَنْحَرْ" رکھا جائے تب بھی سجع صحیح ہے، حالانکہ ان الفاظ میں ہاء نہیں ہے۔

(۷) اور نظم میں لزوم مالایلزم کی مثال محمد بن سعید الکاتب کا شعر ہے جو عمرو بن سعید کی مدح میں پڑھا ہے "سَاَشْکُرُ عَمْرًا اِنْ تَرَاخَتْ مَنِیَّتِیْ:: اَیَادِیَ لَمْ تُمْنَنْ وَاِنْ هِیَ جَلَّتْ فَتًی غَیْرُ مَحْجُوْبِ الْغِنٰی عَنْ صَدِیْقِهٖ. وَلَا مُظْهِرُ الشَّکْوٰی اِذَا النَّعْلُ زَلَّتْ:: رَاٰی خَلَّتِیْ مِنْ حَیْثُ یَخْفٰی مَکَانُهَا:: فَکَانَتْ قَذٰی عَیْنَیْهِ حَتّٰی تَجَلَّتْ" (عنقریب میں شکر ادا کروں گا عمرو کا اگر مؤخر ہوگئی میری موت، یعنی شکر ایسی نعمتوں کا جو منقطع نہیں ہوتی ہیں، اگر چہ وہ بڑی ہوں، وہ ایسا جوان ہے جو روکنے والا نہیں ہے اپنے مال کو اپنے دوست سے، اور نہ ہی ظاہر کرنے والا ہے شکوے کا جب قدم پھسل جائے، اس نے دیکھا میرا فقر، حالانکہ مخفی تھی اس کی جگہ، پس ہوگیا میرا فقر اس کی دونوں آنکھوں کا تنکا، یہاں تک کہ میرا فقر دور ہوگیا) جس میں "اَیَادِیْ" جمع ہے "اَیْدٍ" کی اور "اَیْدٍ" جمع ہے "یَدٍ" کی لہٰذا "اَیَادِیْ" جمع الجمع ہے اور "عَمْرًا" سے بدل ہے۔ اور "تُمْنَنْ" ماخوذ ہے "مَنٌّ" بمعنی قطع سے، اور یا ماخوذ ہے "مَنٌّ" بمعنی احسان سے یعنی ممدوح کے احسانات ایسے ہیں جو قطع نہیں ہوتے ہیں، یا خلط ملط نہیں ہوتے ہیں احسان کے ساتھ اگر چہ بڑے بڑے احسانات کثیر تعداد میں ہوں۔ "زَلَّةُ الْقَدَمِ وَالنَّعْلِ" کا معنی ہے قدم پھسل گئے، اور قدم کا پھسلنا کنایہ ہے شر اور مصیبت کے اترنے سے۔ "خَلَّتِیْ" بمعنی میرا فقر اور میری

حاجت۔ شاعر نے جو کہا کہ میرے فقر کی جگہ مخفی تھی، شارحؒ نے اس کی وجہ ذکر کی ہے کہ میں فقر کو صبر جمیل کے ذریعہ چھپاتا تھا۔ اور ''تَجَلَّتْ'' کا معنی ہے کہ میرا فقر دور ہوا اور زائل ہوا ممدوح کا اس کی اصلاح کرنے سے۔ حاصل یہ کہ ممدوح کے حسن اہتمام میں سے یہ ہے کہ اس نے میرے فقر کو اس بیماری کی طرح قرار دیا جو اس کے اعضاء میں سے سب سے اشرف عضو یعنی آنکھ کو لازم ہو، یہاں تک کہ اس نے اصلاح کرنے کے ساتھ میرے فقر کا تدارک کر دیا۔

مذکورہ شعر میں تاء حرفِ روی ہے اور اس سے پہلے لام مشدد مفتوح التزام مالا یلزم ہے کیونکہ اس شعر کو اگر سجع کی شکل میں پیش کیا جائے تو اس میں لام مفتوح کا وجود ضروری نہیں ہے بلکہ اس کی جگہ مثلاً ''جَلَتْ، مَدَّتْ، مَنَّتْ، حَقَّتْ، اِنْشَقَّتْ'' بھی صحیح ہیں۔

(۱) وَاَصْلُ الْحُسْنِ فِیْ ذَالِکَ کُلِّهٖ اَیْ فِیْ جَمِیْعِ مَاذُکِرَ مِنَ الْمُحَسِّنَاتِ اللَّفْظِیَّةِ اَنْ یَّکُوْنَ الْاَلْفَاظُ تَابِعَةً لِلْمَعَانِیْ دُوْنَ الْعَکْسِ اَیْ لَا اَنْ تَکُوْنَ الْمَعَانِیْ تَوَابِعَ لِلْاَلْفَاظِ بِاَنْ یُّؤْتٰی بِالْاَلْفَاظِ مُتَکَلَّفَةً مَصْنُوْعَةً فَیَتْبَعُهَا الْمَعْنٰی کَیْفَ مَاکَانَتْ کَمَا یَفْعَلُهٗ بَعْضُ الْمُتَاَخِّرِیْنَ الَّذِیْنَ لَهٗ شَغَفٌ بِاِیْرَادِ الْمُحَسِّنَاتِ اللَّفْظِیَّةِ فَیَجْعَلُوْنَ الْکَلَامَ کَاَنَّهٗ غَیْرُ مَسُوْقٍ لِاِفَادَةِ الْمَعْنٰی وَلَا یُبَالُوْنَ بِخِفَاءِ الدَّلَالَاتِ وَرَکَاکَةِ الْمَعَانِیْ فَیَصِیْرُ کَغِمْدٍ مِنْ ذَهَبٍ عَلٰی سَیْفٍ مِنْ خَشَبٍ بَلِ الْوَجْهُ اَنْ تُتْرَکَ الْمَعَانِیْ عَلٰی سَجِیَّتِهَا فَتَطْلُبَ لِاَنْفُسِهَا اَلْفَاظًا تَلِیْقُ بِهَا وَعِنْدَ هٰذَا تَظْهَرُ الْبَلَاغَةُ وَالْبَرَاعَةُ وَیَتَمَیَّزُ الْکَامِلُ مِنَ الْقَاصِرِ (۲) وَحِیْنَ رُتِّبَ الْحَرِیْرِیُّ مَعَ کَمَالِ فَضْلِهٖ فِیْ دِیْوَانِ الْاِنْشَاءِ عَجَزَ فَقَالَ ابْنُ الْخَشَّابِ هُوَرَجُلٌ مَقَامَاتِیٌّ وَذَالِکَ لِاَنَّ کِتَابَهٗ حِکَایَةٌ تَجْرِیْ عَلٰی حَسْبِ اِرَادَتِهٖ وَمَعَانِیْهِ تَتْبَعُ مَااخْتَارَهٗ مِنَ الْاَلْفَاظِ الْمَصْنُوْعَةِ فَاَیْنَ هٰذَا عَنْ کِتَابٍ اُمِرَ بِهٖ فِیْ قَضِیَّةٍ (۳) وَمَا اَحْسَنَ مَاقِیْلَ فِی التَّرْجِیْحِ بَیْنَ الصَّاحِبِ وَالصَّابِیْ اَنَّ الصَّاحِبَ کَانَ یَکْتُبُ کَمَا یُرِیْدُ وَالصَّابِیْ کَمَا یُؤْمَرُ وَبَیْنَ الْحَالَیْنِ بَوْنٌ بَعِیْدٌ وَلِهٰذَا قَالَ قَاضِیْ قُمَّ حِیْنَ کَتَبَ اِلَیْهِ الصَّاحِبُ "اَیُّهَا الْقَاضِیْ بِقُمَّ قَدْعَزَلْنَاکَ فَقُمْ" وَاللّٰهِ مَاعَزَلَتْنِیْ اِلَّا هٰذِهِ السَّجْعَةُ۔

ترجمہ:۔ اور اصل حسن ان سب میں یعنی تمام مذکور محسنات لفظیہ، یہ کہ ہوں الفاظ تابع معانی کے نہ کہ اس کا عکس، یعنی نہ یہ کہ معانی تابع ہوں الفاظ کے بایں طور کہ لایا جائے الفاظ بتکلف بنا کر اور تابع ہوں ان کے معانی جیسے بھی ہوں جیسا کہ کرتے ہیں بعض وہ متاخرین جن کو شغف ہے محسنات لفظیہ لانے کا پس بنا دیتے ہیں کلام کو ایسا گویا وہ نہیں لایا گیا ہے افادہ معنی کے لیے اور وہ پرواہ نہیں کرتے ہیں دلالتوں کے خفاء اور معانی کے رکیک ہونے کی پس وہ ہو جاتا ہے جیسا سونے کا نیام لکڑی کی تلوار پر، بلکہ بہتر یہ ہے کہ معانی کو ترک کیا جائے اپنی حالت پر اور طلب کئے جائیں ان کے لیے ایسے الفاظ جو ان کے مناسب ہوں اور اس وقت ظاہر ہوگی بلاغت اور براعت، اور ممتاز ہوگی کامل قاصر سے، اور جب مقرر کیا گیا حریری، باوجود کہ کمال فضل حاصل ہے ان کو انشاء پردازی میں، عاجز آ گیا، تو کہا ابن الخشاب "وہ ایک مقاماتی آدمی ہے" اور یہ اس لیے کہ اس کی کتاب ایک حکایت ہے جو وجود میں آتی ہے اس کے ارادے کے مطابق اور اس کے معانی تابع ہیں اس کے جو اس نے اختیار کئے ہیں گھڑے ہوئے الفاظ میں سے، پس یہ کہاں مقابلہ کر سکتی ہے اس کتاب کا جس کا اسے حکم کیا گیا تھا کسی خاص مضمون میں لکھنے کا، اور کتنا بہتر ہے وہ جو کہا گیا ہے ترجیح میں صاحب اور صابی کے درمیان کہ

صاحب لکھتا جیسا ارادہ کر لیتا تھا، اور صابی لکھتا تھا جس طرح اسے حکم کیا جاتا اور دونوں حالتوں میں بہت بڑا فرق ہے، اور اسی لیے قم کے قاضی نے کہا جب اس کو صاحب نے لکھا تھا "أَيُّهَا الْقَاضِيْ بِقُمْ قَدْعَزَلْنَاكَ فَقُمْ" واللہ نہیں معزول کیا ہے مجھے مگر اس سجع نے۔

تشریح :۔ (۱) مصنف فرماتے ہیں کہ تمام محسّنات لفظیہ کے حسن کے لئے اصل اور شرط یہ ہے کہ الفاظ معانی کے تابع ہوں نہ یہ کہ اس کا عکس ہو یعنی نہ یہ کہ معانی الفاظ کے تابع ہوں کیونکہ اس سے کلام کا حسن فوت ہو جاتا ہے کیونکہ بلاغت تو معانی سے حاصل ہوتی ہے، لہٰذا جب موجب بلاغت میں خلل واقع ہو جاتا ہے تو تحسین لفظی کہاں رہ جاتی ہے۔ پھر معانی کا الفاظ کے تابع ہونے کی صورت یہ ہے کہ کلام میں اس طرح الفاظ کو ذکر کیا جائے جن میں صناعت لفظیہ کے حصول میں تکلف سے کام لیا ہو اور معانی ان کے تابع ہوں جیسے بھی ہوں، جیسا کہ بعض وہ متاخرین اس طرح کرتے ہیں جن کو کلام میں محسّنات لفظیہ لانے کے ساتھ شغف ہوتا ہے، پس وہ کلام کو اس طرح بنا دیتے ہیں گویا وہ کلام معانی کے لئے لایا ہی نہیں گیا ہے اور وہ مجازات اور کنایات میں دلالتوں کے خفی ہونے کی اور حقائق میں غیر موزون معانی کی کوئی پرواہ نہیں کرتے ہیں، پس یہ الفاظ ایسے ہو جاتے ہیں جیسے لکڑی کی تلوار پر سونے کا نیام چڑھانا، ظاہر ہے کہ یہ صورت اوپر سے تو خوشنما اور اندر سے بے معنی ہوتی ہے، لہٰذا یہ طریقہ صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح طریقہ یہ ہے کہ معانی کو اپنی طبیعت پر چھوڑ دیا جائے اور ان کے لئے الفاظ ان کے مناسب تلاش کیے جائیں، تب بلاغت اور براعت ظاہر ہو جائے گی، اور بلاغت میں کامل اور ناقص ظاہر ہو جائیں گے۔

(۲) اسی وجہ سے تاریخ میں منقول ہے کہ وقت کے بادشاہ نے جب ابو محمد قاسم حریری کو شاہی دفتر میں مقرر کیا کہ بادشاہوں، وزراء اور علماء کو بادشاہ کی طرف سے خطوط لکھیں اور ان کے خطوط کے جوابات لکھیں، تو علامہ حریری باوجود کہ ادیب، فاضل، لکھاری اور شاعر تھے مگر بادشاہ کے بتائے ہوئے مضامین کو نقل کرنے سے عاجز ہو گئے۔ تو عبداللہ بن محمد المعروف بابن خشاب نے اس کے عجز کے سبب کے بارے میں کہا کہ حریری ایک مقاماتی آدمی ہیں یعنی وہ اپنے خیالی مضامین اور معانی کے لائق حسین الفاظ تو لا سکتا ہے مگر بادشاہ کے بتائے ہوئے معانی واقعیہ کے مناسب الفاظ نہیں لا سکتا ہے کیونکہ ان کی لکھی ہوئی کتاب ایک ایسی حکایت ہے جو اس کے ارادے کے مطابق جاری رہتی ہے اور اس کے معانی ان کے منتخب کردہ اور گھڑے ہوئے الفاظ کے تابع ہوتے ہیں، ظاہر ہے کہ فرضی معانی کے لکھنے اور واقعی معانی (جو کسی مقدمہ اور فیصلہ میں لکھنے کا اسے حکم دیا گیا ہو) کے لکھنے میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے۔ "فِيْ دِيْوَانِ الْإِنْشَاءِ" متعلق ہے "رُتِّبَ" کے ساتھ۔ اور مقامات خیالی حکایتوں کو کہتے ہیں۔ دیوان انشاء اس دفتر کو کہتے ہیں کہ جہاں سے سلاطین، وزراء اور علماء کو خطوط لکھے جاتے ہیں۔

(۳) اور کیا خوب کہا گیا ہے صاحب بن عباد اور ابراہیم صابی کے درمیان فضیلت بیان کرنے میں کہ صاحب ابن عباد تو حریری کی طرح اپنے ارادے کے مطابق لکھتا ہے یعنی اپنے خیال میں گھڑے ہوئے معانی کے بارے میں لکھتا ہے، اور ابراہیم صابی، ابن خشاب کی طرح وہ لکھتا ہے جس کا اسے حکم دیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں حالتوں میں بڑا فرق ہے کیونکہ دوسری حالت اول سے اشرف ہے اور جس کو دوسری حالت حاصل ہو وہ اول پر بھی قادر ہوتا ہے مگر اس کا عکس نہیں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے (کہ دونوں حالتوں میں بڑا فرق ہے) ایران کے قم نامی شہر کے قاضی کو جب صاحب ابن عباد نے لکھا کہ "أَيُّهَا الْقَاضِيْ بِقُمْ قَدْعَزَلْنَاكَ

فــقــم" (اے قُم کے قاضی: ہم نے تجھے معزول کر دیا ہے پس کھڑے ہو جاؤ) تو قاضی نے اس کے جواب میں کہا کہ: واللہ مجھے تو اس سجع بندی نے ہی معزول کر دیا ہے، یعنی صاحب ابن عباد کی مجھے معزول کرنے سے کوئی غرض نہ تھی اس نے صرف سجع بندی کے لیے یہ کہا پس صاحب ابن عباد کے قول میں معانی کو الفاظ کے تابع بنا دیے ہیں نہ کہ الفاظ کو معانی کے تابع۔

(۱) خَاتِمَةٌ

مِنَ الْفَنِّ الثَّالِثِ فِی السَّرِقَاتِ الشِّعْرِیَّةِ وَمَا یَتَّصِلُ بِهَا مِثْلُ الْاِقْتِبَاسِ وَالتَّضْمِینِ وَالْعَقْدِ وَالْحَلِّ وَالتَّلْمِیحِ وَغَیْرِ ذٰلِکَ مِثْلُ الْقَوْلِ فِی الْاِبْتِدَاءِ وَالتَّخَلُّصِ وَالْاِنْتِهَاءِ (۲) وَاِنَّمَا قُلْنَا اِنَّ الْخَاتِمَةَ مِنَ الْفَنِّ الثَّالِثِ دُوْنَ اَنْ یَجْعَلَهَا خَاتِمَةَ الْکِتَابِ خَارِجَةً عَنِ الْفُنُوْنِ الثَّلٰثَةِ کَمَا تَوَهَّمَ غَیْرُنَا لِاَنَّ الْمُصَنِّفَ قَالَ فِیْ اٰخِرِ بَحْثِ الْمُحَسِّنَاتِ اللَّفْظِیَّةِ هٰذَا مَا تَیَسَّرَ لِیْ بِاِذْنِ اللّٰهِ تَعَالٰی جَمْعُهُ وَتَحْرِیْرُهُ مِنْ اُصُوْلِ الْفَنِّ الثَّالِثِ وَبَقِیَتْ اَشْیَاءُ یَذْکُرُهَا فِی الْعِلْمِ الْبَدِیْعِ بَعْضُ الْمُصَنِّفِیْنَ وَهُوَ قِسْمَانِ اَحَدُهُمَا مَا یَجِبُ تَرْکُ التَّعَرُّضِ لَهُ لِعَدَمِ کَوْنِهِ رَاجِعًا اِلٰی تَحْسِیْنِ الْکَلَامِ اَوْ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ فِیْ ذِکْرِهِ لِکَوْنِهِ دَاخِلًا فِیْمَا سَبَقَ مِنَ الْاَبْوَابِ وَالثَّانِیْ مَا لَا بَأْسَ بِذِکْرِهِ لِاِشْتِمَالِهِ عَلٰی فَائِدَةٍ مَعَ عَدَمِ دُخُوْلِهِ فِیْمَا سَبَقَ مِثْلُ الْقَوْلِ فِی السَّرِقَاتِ الشِّعْرِیَّةِ وَمَا یَتَّصِلُ بِهَا. (۳) اِتِّفَاقُ الْقَائِلِیْنَ عَلٰی لَفْظِ التَّشْبِیْهِ اِنْ کَانَ فِی الْغَرَضِ عَلَی الْعُمُوْمِ کَالْوَصْفِ بِالشَّجَاعَةِ وَالسَّخَاءِ وَحُسْنِ الْوَجْهِ وَالْبَهَاءِ وَنَحْوِ ذٰلِکَ فَلَا یُعَدُّ هٰذَا الْاِتِّفَاقُ سَرِقَةً وَلَا اِسْتِعَانَةً وَلَا اَخْذًا وَنَحْوَ ذٰلِکَ مِمَّا یُؤَدِّیْ هٰذَا الْمَعْنٰی لِتَقَرُّرِهِ اَیْ لِتَقَرُّرِ هٰذَا الْغَرَضِ الْعَامِّ فِی الْعُقُوْلِ وَالْعَادَاتِ فَیَشْتَرِکُ فِیْهِ الْفَصِیْحُ وَالْاَعْجَمُ وَالشَّاعِرُ وَالْمُفْحَمُ (۴) وَاِنْ کَانَ اِتِّفَاقُ الْقَائِلِیْنَ فِیْ وَجْهِ الدَّلَالَةِ اَیْ طَرِیْقِ الدَّلَالَةِ عَلَی الْغَرَضِ کَالتَّشْبِیْهِ وَالْمَجَازِ وَالْکِنَایَةِ وَکَذِکْرِ هَیْئَاتٍ تَدُلُّ عَلَی الصِّفَةِ لِاِخْتِصَاصِهَا بِمَنْ هِیَ لَهُ اَیْ لِاِخْتِصَاصِ تِلْکَ الْهَیْئَاتِ بِمَنْ ثَبَتَتْ تِلْکَ الصِّفَةُ لَهُ کَوَصْفِ الْجَوَادِ بِالتَّهَلُّلِ عِنْدَ وُرُوْدِ الْعُفَاةِ اَیِ السَّائِلِیْنَ جَمْعُ عَافٍ وَکَوَصْفِ الْبَخِیْلِ بِالْعُبُوْسِ عِنْدَ ذٰلِکَ مَعَ سَعَةِ ذَاتِ الْیَدِ اَیِ الْمَالِ ☆ وَاَمَّا الْعُبُوْسُ عِنْدَ ذٰلِکَ مَعَ قِلَّةِ ذَاتِ الْیَدِ فَمِنْ اَوْصَافِ الْاِسْتِحْیَاءِ فَاِنِ اشْتَرَکَ النَّاسُ فِیْ مَعْرِفَتِهِ اَیْ مَعْرِفَةِ وَجْهِ الدَّلَالَةِ لِاِسْتِقْرَارِهِ فِیْهَا اَیْ فِی الْعُقُوْلِ وَالْعَادَاتِ کَتَشْبِیْهِ الشُّجَاعِ بِالْاَسَدِ وَالْجَوَادِ بِالْبَحْرِ فَهُوَ کَالْاَوَّلِ اَیْ فَالْاِتِّفَاقُ فِیْ هٰذَا النَّوْعِ مِنْ وَجْهِ الدَّلَالَةِ عَلَی الْغَرَضِ کَالْاِتِّفَاقِ فِی الْغَرَضِ الْعَامِّ فِیْ اَنَّهُ لَا یُعَدُّ سَرِقَةً وَلَا اَخْذًا (۵) وَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ یَشْتَرِکِ النَّاسُ فِیْ مَعْرِفَتِهِ جَازَ اَنْ یُدَّعٰی فِیْهِ اَیْ فِیْ هٰذَا النَّوْعِ مِنْ وَجْهِ الدَّلَالَةِ السَّبْقُ وَالزِّیَادَةُ بِاَنْ یُحْکَمَ بَیْنَ الْقَائِلَیْنِ فِیْهِ بِالتَّفَاضُلِ وَاَنَّ اَحَدَهُمَا اَکْمَلُ مِنَ الْاٰخَرِ وَاَنَّ الثَّانِیْ زَادَ عَلَی الْاَوَّلِ اَوْ نَقَصَ مِنْهُ (۶) وَهُوَ اَیْ مَا لَا یَشْتَرِکُ النَّاسُ فِیْ مَعْرِفَتِهِ مِنْ وَجْهِ الدَّلَالَةِ عَلَی الْغَرَضِ ضَرْبَانِ اَحَدُهُمَا خَاصِّیٌّ فِیْ نَفْسِهِ غَرِیْبٌ لَا یُنَالُ اِلَّا بِفِکْرٍ وَالْاٰخَرُ عَامِّیٌّ تُصُرِّفَ فِیْهِ بِمَا اَخْرَجَهُ مِنَ الْاِبْتِذَالِ اِلَی الْغَرَابَةِ کَمَا مَرَّ فِیْ بَابِ التَّشْبِیْهِ وَالْاِسْتِعَارَةِ مِنْ تَقْسِیْمِهِمَا اِلَی الْغَرِیْبِ الْخَاصِّیِّ وَالْمُبْتَذَلِ الْعَامِّیِّ الْبَاقِیْ عَلٰی اِبْتِذَالِهِ وَالْمُتَصَرَّفِ فِیْهِ بِمَا یُخْرِجُهُ مِنَ الْاِبْتِذَالِ اِلَی الْغَرَابَةِ.

ترجمہ:۔ یہ خاتمہ ہے فن ثالث کا سرقات شعریہ میں اور ان چیزوں میں جو ان کے متصل ہیں جیسے اقتباس، تضمین، عقد، حل اور تلمیح وغیرہ جیسے قول حسن ابتداء، تخلص اور انتہاء میں، اور بہر حال ہم نے کہا کہ خاتمہ فن ثالث سے ہے نہ یہ کہ ہم قرار دے اس کو کتاب کا خاتمہ فنون ثلاثہ سے خارج جیسا کہ وہم کیا ہے ہمارے غیر نے، کیونکہ مصنفؒ نے کہا ہے محسنات لفظیہ کی بحث کے آخر میں کہ "یہ وہ ہے جو آسان ہوا میرے لیے اللہ تعالیٰ کے حکم سے اس کو جمع کرنا اور تحریر کرنا اصول فن ثالث سے اور باقی رہ گئیں کچھ چیزیں ذکر کرتے ہیں ان کو علم بدیع میں بعض مصنفین، اور وہ دو قسم پر ہیں، ایک ان میں وہ جس سے ترک تعرض ضروری ہے بوجہ اس کے راجع نہ ہونے کے تحسین کلام کی طرف یا اس کے ذکر میں فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ وہ داخل ہے سابقہ ابواب میں جیسے بات چیت سرقات شعریہ اور ان چیزوں میں جو ان کے متصل ہیں۔ اتفاق دو قائلوں کا، قائلین تثنیہ کا صیغہ ہے، اگر ہو کسی غرض عام میں جیسے وصف شجاعت، وصف سخاوت، اور خوبصورتی وخوبروئی وغیرہ تو نہیں شمار کیا جائے گا یہ اتفاق سرقہ اور نہ استعانت، اور نہ اخذ اور ان جیسا دیگر جو یہ معنی ادا کرے، بوجہ اس غرض عام کے متقرر ہونے کے عقلوں اور عادتوں میں، پس شریک ہوں گے اس میں فصیح اور غیر فصیح، شاعر اور غیر شاعر، اور اگر ہو دو قائلوں کا اتفاق وجہ دلالت میں یعنی طریقہ دلالت میں غرض پر جیسے تشبیہ، مجاز اور کنایہ، اور جیسے ان ہیئات کا تذکرہ جو دال ہوں کسی صفت پر بوجہ اس کے اختصاص کے اس کے ساتھ جس کے لیے یہ صفت ہے، یعنی بوجہ اختصاص ان ہیئات کا اس کے ساتھ جس کے لیے ثابت ہو وہ صفت جیسے متصف کرنا سخی کو بشاشت کے ساتھ عفات کے آنے کے وقت یعنی سائلین کے آنے کے وقت، جمع ہے عاف کی اور جیسے متصف کرنا بخیل کو ترش روئی کے ساتھ سائلین کے آنے کے وقت، باوجود ہاتھ کی وسعت کے یعنی مال کی فراخی کے، اور بہر حال ترش روئی سائلین کے آنے کے وقت قلت مال کے ساتھ تو یہ حیاء کے اوصاف میں سے ہے پس اگر مشترک ہوں عام لوگ اس کی معرفت میں یعنی وجہ دلالت کی معرفت میں بوجہ اس کے مستقر ہونے کے اس میں یعنی عقول اور عادات میں جیسے بہادر کی تشبیہ شیر کے ساتھ، اور سخی کی سمندر کے ساتھ تو یہ اول کی طرح ہے یعنی غرض پر دلالت کے طریقہ میں اتفاق ایسا ہی ہے جیسے غرض عام میں اتفاق، اس بات میں کہ اسے شمار نہیں کیا جاتا ہے سرقہ اور نہ اخذ، ورنہ یعنی اگر مشترک نہ ہوں لوگ اس کی معرفت میں تو جائز ہے کہ دعویٰ کیا جائے اس میں یعنی اس نوع دلالت میں سبقت کا اور زیادتی کا کہ فیصلہ کیا جائے دونوں قائلوں میں سے تفاضل کا اور یہ کہ ایک اکمل ہے دوسرے اور یہ کہ ثانی نے اضافہ کیا ہے اول پر یا کمی کی ہے اس سے، اور وہ یعنی وہ کہ مشترک نہ ہوں عام لوگ اس کی معرفت میں یعنی غرض پر دلالت کے طریق میں، دو قسم پر ہے، ایک ان میں سے خاصی ہے فی نفسہ غریب ہے نہیں حاصل ہو سکتی مگر فکر کے ساتھ اور دوسری عامی ہے تصرف کیا گیا ہے اس میں ایسا کہ نکال دیا ہے اس کو ابتذال سے غرابت کی طرف جیسا کہ گذر چکا باب تشبیہ اور استعارہ میں یعنی ان کی تقسیم غریب خاصی اور مبتذل عامی کی طرف اور جس میں تصرف کیا گیا ہوا ایسا کہ وہ اس کو نکال دے ابتذال سے غرابت کی طرف۔

تشریح:۔ (۱) لفظ "خَاتِمَةٌ" مبتداء مقدر کے لیے خبر ہے تقدیری عبارت ہے "هٰذِهٖ خَاتِمَةٌ فِي السَّرِقَاتِ الشِّعْرِيَّةِ" جس میں "فِي السَّرِقَاتِ" متعلق ہے "خَاتِمَةٌ" کے ساتھ۔ بعض حضرات خاتمہ کو فنون ثلاثہ سے خارج سمجھتے ہیں، علامہ تفتازانیؒ نے ان

حضرات پر رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ خاتمہ فن ثالث کا جزء ہے۔

مصنفؒ نے خاتمہ میں تین قسم کی بحثیں ذکر کی ہیں، ایک بحث تو اس بات کے ساتھ مربوط ہے کہ کوئی شاعر دوسرے شاعروں کے اشعار میں سے کس طرح چوری کرتا ہے؟ اور دوسروں کے اشعار سے چوری کرنے کی کونسی قسم مقبول اور کونسی قسم غیر مقبول ہوتی ہے۔ چونکہ اکثر چوری اشعار میں ہوتی ہے اس لیے اشعار کی تخصیص کی ہے ورنہ چوری نثر میں بھی ہوتی ہے۔ خاتمہ کی دوسری بحث سرقاتِ شعریہ کے ساتھ متصل امور کے بیان میں ہے جو کہ پانچ امور ہیں، اقتباس، تضمین، عقد، حل اور تلمیح۔ اور خاتمہ کی تیسری بحث ان دو کے علاوہ ان امور کے بیان میں ہے جن کی رعایت ہر متکلم کے لیے مناسب ہے اور وہ تین امور ہیں، ابتداء، تخلص اور انتہاء۔

(۲) شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے خاتمہ کو فن ثالث کا جزء قرار دیا ہے اسے فنون ثلاثہ سے خارج کر کے کتاب کا خاتمہ نہیں قرار دیا جیسا کہ بعض حضرات کو یہ وہم ہوا ہے کہ خاتمہ فنون ثلاثہ سے خارج ہے کسی ایک فن کا جزء نہیں ہے، مکمل کتاب کا خاتمہ ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ خاتمہ فن ثالث کا حصہ ہے کیونکہ ماتنؒ نے اپنی ایضاح نامی کتاب میں محسّنات لفظیہ کی بحث کے آخر میں کہا ہے کہ "هٰذَا مَا تَيَسَّرَ لِيْ بِإِذْنِ اللّٰهِ تَعَالٰى جَمْعُهُ وَتَحْرِيْرُهُ مِنْ أُصُوْلِ الْفَنِّ الثَّالِثِ وَبَقِيَتْ أَشْيَاءُ يَذْكُرُهَا فِي الْعِلْمِ الْبَدِيْعِ بَعْضُ الْمُصَنِّفِيْنَ وَهُوَ قِسْمَانِ أَحَدُهُمَا مَا يَجِبُ تَرْكُ التَّعَرُّضِ لَهُ لِعَدَمِ كَوْنِهِ رَاجِعًا إِلٰى تَحْسِيْنِ الْكَلَامِ أَوْ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ فِيْ ذِكْرِهِ لِكَوْنِهِ دَاخِلًا فِيْمَا سَبَقَ مِنَ الْأَبْوَابِ وَالثَّانِيْ مَا لَا بَأْسَ بِذِكْرِهِ لِاشْتِمَالِهِ عَلٰى فَائِدَةٍ مَعَ عَدَمِ دُخُوْلِهِ فِيْمَا سَبَقَ مِثْلُ الْقَوْلِ فِي السَّرِقَاتِ الشِّعْرِيَّةِ وَمَا يَتَّصِلُ بِهَا" (یہ فن ثالث کے اصول ہیں جو اللہ تعالیٰ کے حکم سے مجھے ان کے جمع کرنے اور تحریر کرنے کی توفیق ملی، اور باقی رہ گئی ہیں چند اشیاء، جن کو بعض مصنفین علم بدیع میں ذکر کرتے ہیں، اور وہ دو قسم پر ہیں، ایک وہ جس سے تعرض نہ کرنا ضروری ہے کیونکہ وہ تحسین کلام کی طرف راجع نہیں ہے، یا اس وجہ سے کہ ان کو ذکر کرنے میں فائدہ نہیں ہے کیونکہ وہ گذشتہ ابواب میں داخل ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جس کو ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ وہ فائدہ پر مشتمل ہے، نیز وہ ماقبل میں داخل بھی نہیں ہے، جیسے سرقاتِ شعریہ اور ان کے ساتھ متصل امور کا بیان) ماتنؒ کی مذکورہ عبارت سے یہاں مقصود "اَلثَّانِيْ مَا لَا بَأْسَ بِذِكْرِهِ الخ" ہے، جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ سرقاتِ شعریہ اور اس کے ملحقات جزء ہیں علم بدیع کا اور خاتمہ ان امور پر مشتمل ہے، لہٰذا خاتمہ علم بدیع کا خاتمہ ہے نہ کہ کتاب کا خاتمہ۔

(۳) پھر سرقاتِ شعریہ کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو چوری میں داخل نہیں، دوسری وہ جو چوری میں داخل ہے۔ پہلی قسم جو چوری میں داخل نہیں اس کی ایک صورت یہ ہے کہ دو قائل غرض علی العموم میں متفق ہوں یعنی دونوں اپنے کلام میں ایک ایسی عام غرض کا قصد کریں جس کا عامۃ الناس میں سے ہر ایک قصد کرتا ہو مثلاً دو متکلموں نے ایک شخص کو شجاعت کے ساتھ متصف کیا یعنی اسے بہادر کہا یا ایک شخص کو سخی کہا یا حسین چہرے والا کہا یا خوبصورت کہا یا ہوشیار یا غبی کہا، تو ان دو متکلموں کے اس اتفاق کو سرقہ، استعانت، اخذ یا کوئی اور ایسا لفظ جو اس معنی کو ادا کرتا ہے مثلاً انتہاب، غصب وغیرہ نہیں کہا جا سکتا ہے کیونکہ اس طرح کی عمومی غرض

کا تصور ہر ایک کر سکتا ہے اس لئے کہ اس طرح کی غرض میں عام لوگوں کی عقلوں اور عادات مقرر اور ثابت ہوتی ہے اس میں فصیح اور غیر فصیح، شاعر اور غیر شاعر سب شریک ہیں، لہذا کسی کو ضرورت نہیں کہ وہ اس طرح کی عمومی غرض کو دوسرے سے چوری کر دے۔ "اِتِّفَاقُ الْقَائِلَیْنِ" میں لفظ "اَلْقَائِلَیْنِ" تثنیہ ہے جمع نہیں ہے۔

(۴) اور پہلی قسم کی دوسری صورت یہ ہے کہ دو متکلم غرض اور مقصودی معنی پر دلالت کرنے کے طریقے میں متفق ہوں مثلاً مقصودی معنی زید کی شجاعت بیان کرنا ہو تو اس پر دلالت کے طریقے تشبیہ، مجاز اور کنایہ ہیں مثلاً شجاعتِ زید کو بطریق تشبیہ بیان کرتے ہوئے کہا جائے "زَیْدٌ کَالْاَسَدِ فِی الشُّجَاعَةِ" اور یا بطریق استعارہ بیان کرتے ہوئے کہا جائے "رَأَیْتُ اَسَداً فِی الْحَمَّامِ" اور یا بطریق کنایہ بیان کرتے ہوئے کہا جائے "زَیْدٌ مَفْلُوْلُ السَّیْفِ" (زید کی تلوار میں دندانے پڑ گئے ہیں) جو شجاعتِ زید سے کنایہ ہے۔ تو اگر دونوں متکلموں نے شجاعتِ زید کو بطریق تشبیہ یا بطریق استعارہ بیان کیا تو اسے سرقہ نہیں کہا جائے گا، اسی طرح ایسی صفات کو ذکر کرنا جو صفات مطلوبہ صفت پر دلالت کرتی ہوں بوجہ اس کے کہ مذکورہ صفات اس موصوف کے ساتھ مختص ہوتی ہیں جس کے لئے مطلوبہ صفت ثابت ہوتی ہے مثلاً کسی سخی شخص کو خوشروئی کے ساتھ متصف کرنا سائلین کا اس کے پاس آنے کے وقت، بشرطیکہ اس کے پاس مال ہو مثلاً یوں کہنا "زَیْدٌ یَتَهَلَّلُ وَجْهُهُ عِنْدَ وُرُوْدِ الْعُفَاةِ عَلَیْهِ" (زید کا چہرہ ہشاش بشاش ہوتا ہے اس کے پاس سائلین کے آنے کے وقت) تو سائلین کے آنے کے وقت زید کا خوشرو ہونا ایسی صفت ہے جو مطلوبہ صفت (یعنی زید کی سخاوت) پر دلالت کرتی ہے۔ یا بخیل کو ترشروئی کے ساتھ متصف کرنا اس کے پاس سائلین کے آنے کے وقت بشرطیکہ اس کے پاس مال ہو، تو ایسی حالت میں زید کا ترش رُو ہونا مطلوبہ صفت (یعنی زید کے بخل) پر دلالت کرتا ہے، تو دلالت کے مذکورہ طریقے میں اگر عام لوگ بھی شریک ہوں بایں وجہ کہ مذکورہ طریقے نے عام عقول اور عادات میں قرار پکڑا ہو جیسے بہادر شخص کو اسد کے ساتھ تشبیہ دینا یا سخی کو بحر کے ساتھ تشبیہ دینا (جو کہ عام عقول میں قرار پکڑا ہے) تو دلالت علی الغرض کی اس نوع میں اتفاق بھی پہلے (یعنی غرض عام میں اتفاق) کی طرح ہے کہ اسے سرقہ اور اخذ نہیں کہا جا سکتا ہے۔

☆ درمیان میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے یہ قید جو لگائی ہے کہ "بشرطیکہ اس کے پاس مال ہو" یہ قید احترازی ہے اس صورت سے احتراز ہے کہ کسی کے پاس مال نہیں ہے اور سائلین آ کر اس سے مال کو طلب کرتے ہیں جس کی وجہ سے وہ ترش رُو ہو جاتا ہے، کیونکہ اس صورت میں ترش رُو ہونا بخل کی علامت نہیں ہے بلکہ کرم اور سخا کی علامت ہے اس لیے کہ اس وقت اس کے پاس مال نہ ہونے کی وجہ سے سائلین کی مدد نہ کر سکنے پر اسے حیاء لاحق ہوتی ہے اس لیے ترش رُو ہو جاتا ہے۔

(۵) اور اگر غرض پر دلالت کرنے کے طریقے کی معرفت میں عام لوگ شریک نہ ہوں بوجہ اس کے کہ یہ طریقہ مخصوص قسم کا مجاز ہو یا لطیف قسم کا کنایہ یا تشبیہ ہو جس کو ہر کوئی نہ سمجھ سکتا ہو تو مقصود پر دلالت کے اس طریقے میں اگر دو متکلم شریک ہوتے ہیں تو ان میں سے ایک کی سبقت اور زیادتی کا دعویٰ کرنا جائز ہوگا مثلاً کسی ایک قائل پر فضیلت کا حکم لگایا جائے کہ اس قائل کو دوسرے قائل

پر فضیلت حاصل ہے اور ایک دوسرے سے اکمل ہے اور ثانی نے اول پر زیادتی کی ہے یا اول سے کمی کی ہے۔

(٦) پھر غرض پر دلالت کرنے کا وہ طریقہ جس کی معرفت میں عام لوگ شریک نہیں ہوتے ہیں دو قسم پر ہے ایک خاصی جو فی نفسہ غریب ہو یعنی جو غور و فکر کے بغیر حاصل نہ کی جا سکتی ہو، اور دوسری قسم عامی ہے جس کو عام لوگ سمجھ سکتے ہیں مگر اس میں اس طرح تصرف کیا گیا ہو جس نے اس کو ابتذال سے غرابت کی طرف نکال دیا ہو جیسا کہ باب تشبیہ اور استعارہ میں گذر چکا کہ استعارہ اور تشبیہ تین قسم پر ہیں۔ غریب خاصی، مبتذل عامی جو اپنے ابتذال پر برقرار ہو، اور مبتذل عامی جس میں اس طرح تصرف کیا گیا ہو جس نے اسے ابتذال سے غرابت کی طرف خارج کر دیا ہو۔

(١) فَالْاَخْذُ وَالسَّرِقَةُ اَیْ مَا یُسَمّٰی بِهٰذَیْنِ الْاِسْمَیْنِ نَوْعَانِ ظَاهِرٌ وَغَیْرُ ظَاهِرٍ اَمَّا الظَّاهِرُ فَهُوَ اَنْ یُّؤْخَذَ الْمَعْنٰی کُلُّهٗ اِمَّا حَالَ کَوْنِهٖ مَعَ اللَّفْظِ کُلِّهٖ اَوْ بَعْضِهٖ اَوْ حَالَ کَوْنِهٖ وَحْدَهٗ مِنْ غَیْرِ اَخْذِ شَیْءٍ مِّنَ اللَّفْظِ فَاِنْ اُخِذَ اللَّفْظُ کُلُّهٗ مِنْ غَیْرِ تَغْیِیْرٍ لِنَظْمِهٖ اَیْ لِکَیْفِیَّةِ التَّرْتِیْبِ وَالتَّالِیْفِ الْوَاقِعِ بَیْنَ الْمُفْرَدَاتِ فَهُوَ مَذْمُوْمٌ لِاَنَّهٗ سَرِقَةٌ مَحْضَةٌ وَیُسَمّٰی نَسْخًا وَانْتِحَالًا کَمَا حُکِیَ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ الزُّبَیْرِ اَنَّهٗ فَعَلَ ذٰلِکَ بِقَوْلِ مَعْنِ بْنِ اَوْسٍ شِعْرٌ: اِذَا اَنْتَ لَمْ تُنْصِفْ اَخَاکَ اَیْ لَمْ تُعْطِهِ النَّصَفَةَ وَلَمْ تُوَفِّهٖ حُقُوْقَهٗ وَجَدْتَهٗ: عَلٰی طَرَفِ الْهِجْرَانِ اَیْ هَاجِرًا لَّکَ مُبْتَذِلًا لَّکَ وَبِمُوَاخَاتِکَ اِنْ کَانَ یَعْقِلُ: وَیَرْکَبُ حَدَّ السَّیْفِ اَیْ یَتَحَمَّلُ شَدَائِدَ تُؤَثِّرُ فِیْهِ تَاثِیْرَ السَّیْفِ وَتَقْطَعُهٗ تَقْطِیْعَهَا مِنْ اَنْ تَضِیْمَهٗ اَیْ بَدَلًا مِّنْ اَنْ تَظْلِمَهٗ اِذَا لَمْ یَکُنْ عَنْ شَفْرَةِ السَّیْفِ اَیْ عَنْ رُکُوْبِ حَدِّ السَّیْفِ وَتَحَمُّلِ الْمَشَاقِّ مُزَحْزَحٌ اَیْ مُبْعَدٌ فَقَدْ حُکِیَ اَنَّ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ الزُّبَیْرِ دَخَلَ عَلٰی مُعَاوِیَةَ فَاَنْشَدَهٗ هٰذَیْنِ الْبَیْتَیْنِ فَقَالَ مُعَاوِیَةُ لَقَدْ شَعَرْتَ بَعْدِیْ یَا اَبَا بَکْرٍ وَلَمْ یُفَارِقْ عَبْدُ اللّٰهِ الْمَجْلِسَ حَتّٰی دَخَلَ مَعْنُ بْنُ اَوْسٍ الْمُزَنِیُّ فَاَنْشَدَ قَصِیْدَتَهُ الَّتِیْ اَوَّلُهَا شِعْرٌ: لَعَمْرُکَ مَا اَدْرِیْ وَاِنِّیْ لَاَوْجَلُ: عَلٰی اَیِّنَا تَعْدُو الْمَنِیَّةُ اَوَّلُ حَتّٰی اَتَمَّهَا وَفِیْهَا هٰذَانِ الْبَیْتَانِ فَاَقْبَلَ مُعَاوِیَةُ عَلٰی عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ الزُّبَیْرِ وَقَالَ لَهٗ اَلَمْ تُخْبِرْنِیْ اَنَّهُمَا لَکَ فَقَالَ اللَّفْظُ لَهٗ وَالْمَعْنٰی لِیْ وَبَعْدُ فَهُوَ اَخِیْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَاَنَا اَحَقُّ بِشِعْرِهٖ. (٢) وَفِیْ مَعْنَاهُ اَیْ فِیْ مَعْنٰی مَا لَمْ یُغَیَّرْ فِیْهِ النَّظْمُ اَنْ تُبَدَّلَ بِالْکَلِمَاتِ کُلِّهَا اَوْ بَعْضِهَا مَا یُرَادِفُهَا یَعْنِیْ اَنَّهٗ اَیْضًا مَذْمُوْمٌ وَسَرِقَةٌ مَحْضَةٌ کَمَا یُقَالُ فِیْ قَوْلِ الْحُطَیْئَةِ شِعْرٌ: دَعِ الْمَکَارِمَ لَا تَرْحَلْ لِبُغْیَتِهَا: وَاقْعُدْ فَاِنَّکَ اَنْتَ الطَّاعِمُ الْکَاسِیْ. ذَرِ الْمَاٰثِرَ لَا تَذْهَبْ لِمَطْلَبِهَا: وَاجْلِسْ فَاِنَّکَ اَنْتَ الْاٰکِلُ اللَّابِسُ. (٣) وَکَمَا قَالَ اِمْرَءُ الْقَیْسِ شِعْرٌ: وُقُوْفًا بِهَا صَحْبِیْ عَلَیَّ مَطِیَّهُمْ: یَقُوْلُوْنَ لَا تَهْلِکْ اَسًی وَتَجَمَّلْ. فَاَوْرَدَهٗ طَرَفَةُ فِیْ دَالِیَّتِهٖ اِلَّا اَنَّهٗ اَقَامَ تَجَلَّدْ مَقَامَ تَجَمَّلْ.

ترجمہ:۔ پس اخذ اور سرقہ جو ان دو اسموں کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے دو قسم پر ہے، ظاہر اور غیر ظاہر، بہر حال ظاہر تو وہ یہ کہ لے لیا جائے کل معنی درآں حالیکہ تمام الفاظ کے ساتھ یا بعض الفاظ کے ساتھ یا اس حال میں کہ صرف معنی لیا جائے بغیر اس کے کہ لفظ کو لیا جائے، پس تمام الفاظ کو لے لینا نظم میں تغییر کے بغیر یعنی کیفیت ترتیب و تالیف جو مفردات میں واقع ہو تو وہ مذموم ہے کیونکہ یہ محض سرقہ ہے اور نام

رکھا جاتا ہے اس کا نسخ اور انتحال جیسا کہ منقول ہے عبداللہ بن زبیر کی بات کہ انہوں نے اس طرح کیا معن بن اوس کے شعر کے ساتھ شعر"اِذَاانْتَ لَمْ تَنْصَفْ اَخَاکَ" یعنی نہ دے سکے اس کو انصاف اور اس کے پورے حقوق"وَجَدْتَهُ عَلٰی طَرْفِ الْهِجْرَانِ" یعنی وہ چھوڑنے والا ہوگا تجھ کو نظر انداز کرنے والا ہوگا تیری بھائی چارگی کو"اِنْ کَانَ یَعْقِلُ: وَیَرْکَبُ حَدَّالسَّیْفِ" یعنی برداشت کرلے گا ایسی سختیاں جو اثر کریں گی اس میں تلوار کے اثر کی طرح اور کاٹ دیں اس کو تلوار کی طرح"مِنْ اَنْ تُضِیْمَهُ" یعنی اس پر ظلم کرنے کے بدلے میں"اِذَالَمْ یَکُنْ عَنْ شَفْرَةِ السَّیْفِ" یعنی تلوار کی دھار پر سوار ہوجائے گا اور مصائب کو برداشت کرے گا"مُزْحَلُ" یعنی دوری، پس منقول ہے کہ عبداللہ بن الزبیر داخل ہوگئے حضرت معاویہؓ پر اور پڑھے یہ دو شعر، اور کہا حضرت معاویہؓ نے کہ تو تو شاعر بن گئے ہیں میرے بعد اے ابوبکر، اور ابھی جدا نہیں ہوئے تھے عبداللہ بن زبیر مجلس سے کہ داخل ہوگئے معن ابن اوس مزنی اور پڑھا پنا وہ قصیدہ جس کے شروع میں یہ شعر ہے، شعر"لَعَمْرُکَ مَااَدْرِیْ وَاِنِّیْ لَاَوْجَلُ: عَلٰی اَیِّنَاتَعْدُوْالْمَنِیَّةُ اَوَّلُ" یہاں تک کہ اس کو مکمل کیا اور اس میں یہ دو شعر بھی تھے، پس حضرت معاویہ متوجہ ہوگئے عبداللہ بن زبیرؓ کی طرف اور کہا اس کو کہ کیا تو نے مجھے نہیں بتایا کہ یہ دو شعر تیرے ہیں، انہوں نے کہا کہ الفاظ ان کے ہیں معانی میرے ہیں علاوہ ازیں وہ میرا رضاعی بھائی بھی ہے اور میں زیادہ حقدار ہوں اس کے اشعار کا، اور اسی کے معنی میں ہے کہ بدل دے اس میں نظم کو یوں کہ بدل دے تمام کلمات کو یا بعض کو ان کے مرادفات کے ساتھ یعنی یہ بھی مذموم اور محض سرقہ ہے جیسا کہ کہا جائے حطیہ کے قول میں، شعر"دَعِ الْمَکَارِمَ لَاتَرْحَلْ لِبُغْیَتِهَا: وَاقْعُدْفَاِنَّکَ اَنْتَ الطَّاعِمُ الْکَاسِیْ، ذَرِالْمَاٰثِرَ لَاتَذْهَبْ لِمَطْلَبِهَا: وَاجْلِسْ فَاِنَّکَ اَنْتَ الْاٰکِلُ اللَّابِسُ" اور جیسے امراء القیس نے کہا ہے، شعر"وُقُوْفًابِهَاصَحْبِیْ عَلَیَّ مَطِیَّهُمْ: یَقُوْلُوْنَ لَاتَهْلَکْ اَسًی وَتَجَمَّلْ"، پھر لایا ہے اس کو طرفہ نے اپنے قصیدہ دالیہ میں مگر انہوں نے"تَجَمَّلْ" کی جگہ"تَجَلَّدْ" لایا ہے۔

تشـــــریح:۔(۱) پھر اخذ اور سرقہ یعنی وہ شی جو اخذ اور سرقہ کے ساتھ موسوم ہو دو قسم پر ہے، ظاہر اور غیر ظاہر۔ ظاہر یہ ہے کہ معانی تو سارے غیر کے لے لیے جائیں اور الفاظ یا تو سارے اسی غیر کے لے لیے جائیں یا بعض الفاظ اپنے ہوں اور بعض اسی غیر کے لیے جائیں، یا صرف معانی غیر کے لیے جائیں الفاظ نہ لیے جائیں۔ تو اگر پہلی صورت ہو یعنی معانی اور الفاظ سب غیر کے لے لیے ہوں اور نظم الفاظ میں کسی قسم کی تبدیلی نہ کی گئی ہو یعنی کیفیت ترکیب اور وہ تالیف جو مفردات کے درمیان واقع ہو میں کسی قسم کی تبدیلی نہ کی گئی ہو تو یہ قسم مذموم ہے کیونکہ یہ سرقہ محضہ ہے اور اس قسم کو نسخ اور انتحال کہتے ہیں۔"نَسَخَ کَلَامَ غَیْرِهٖ" یعنی اس نے غیر کے کلام کو نقل کر کے اپنی طرف منسوب کیا۔ اور"اِنْتَحَلَ فُلَانٌ شِعْرَغَیْرِهٖ" یعنی فلاں نے غیر کے شعر کا اپنے لیے دعویٰ کیا کہ یہ میرا ہے۔ جیسا کہ حکایت کی گئی ہے کہ عبداللہ بن زبیر نے معن بن اوس کے شعر کے ساتھ اسی طرح کیا تھا، معن بن اوس کا شعر یہ ہے"اِذَااَنْتَ لَمْ تَنْصَفْ اَخَاکَ وَجَدْتَهُ: عَلٰی طَرْفِ الْهِجْرَانِ اِنْ کَانَ یَعْقِلُ: وَیَرْکَبُ حَدَّالسَّیْفِ مِنْ اَنْ تُضِیْمَهُ: اِذَالَمْ یَکُنْ عَنْ شَفْرَةِ السَّیْفِ مُزْحَلُ" (جب تو انصاف نہ کرے اپنے بھائی کے ساتھ، تو تو پائے گا اسے جدائی کے

کنارے پر اگر وہ عقل رکھتا ہو، اور سوار ہو جائے گا تلوار کی دھار پر تیرا اس پر ظلم کرنے کے بدلے میں، جب نہ ہو تلوار کی دھار پر سوار ہونے سے کوئی دوری) جس میں "اِذَا اَنْتَ لَمْ تَنْصَفْ" کا معنی ہے جب تو انصاف نہ کرے اور حقدار کو حق نہ دے، اور "وَجَدْتَهُ:: عَلٰی طَرَفِ الْهِجْرَان" کا معنی ہے کہ وہ تجھے چھوڑ دے گا اور تجھے اور تیری بھائی چارگی کو نظر انداز کر دے گا، اور "وَيَرْكَبُ حَدَّ السَّيْفِ" کا مطلب یہ کہ وہ برداشت کرلے گا ایسی سختیاں جو اثر کریں گی اس میں تلوار کے اثر کی طرح اور کاٹ دیں گی اس کو تلوار کی طرح۔ اور "بَدَلًا مِنْ اَنْ تَظْلِمَهُ" سے اشارہ کیا ہے کہ "مِنْ" برائے بدل ہے، اور "اِذَا لَمْ يَكُنْ عَنْ شَفْرَةِ السَّيْفِ مُزْحَلُ" کا مطلب یہ کہ تلوار کی دھار پر سوار ہو جائے گا اور مصائب کو برداشت کرے گا۔

منقول ہے کہ عبداللہ بن زبیر (مشہور شاعر ہے، حضرت عبداللہ بن زبیر صحابی مراد نہیں) حضرت معاویہؓ پر داخل ہوئے اور یہ دو شعر پڑھے، تو حضرت معاویہؓ نے فرمایا کہ اے ابوبکر: تُو تو ہمارے بعد شاعر بن گئے ہیں۔ عبداللہ بن زبیر ابھی مجلس سے نہیں اٹھے تھے کہ معن بن اوس داخل ہو گئے اور انہوں نے اپنا وہ قصیدہ پڑھا جس کا پہلا شعر یہ ہے "لَعَمْرُكَ مَا اَدْرِيْ وَاِنِّيْ لَاَوْجَلُ:: عَلٰی اَيِّنَا تَغْدُو الْمَنِيَّةُ اَوَّلُ" (تیری عمر کی قسم میں نہیں جانتا اور میں ڈرتا ہوں کہ ہم میں سے کس پر پہلے موت صبح کرتی ہے) معن بن اوس نے اپنا پورا قصیدہ پڑھا جس میں مذکورہ دو شعر بھی تھے، تو حضرت معاویہ عبداللہ بن زبیر کی طرف متوجہ ہو گئے اور ان سے کہنے لگے کہ کیا تو نے مجھے نہیں بتایا تھا کہ یہ دو شعر تیرے ہیں، تو حضرت عبداللہ بن زبیر نے کہا کہ الفاظ اس کے ہیں اور معانی میرے ہیں۔ مزید برآں معن بن اوس میرا رضائی بھائی ہے میں اس کا شعر لینے کا زیادہ حقدار ہوں۔

(۲) اور اس قسم (جس میں غیر کے الفاظ میں کوئی تبدیلی نہ کی گئی ہو) کے معنی میں یہ صورت بھی ہے کہ غیر کے تمام یا بعض الفاظ کو مترادفات کے ساتھ تبدیل کر دیا جائے، یعنی یہ صورت بھی مذموم اور محض سرقہ ہے مثلاً حطیہ کے شعر "دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَرْحَلْ لِبُغْيَتِهَا:: وَاقْعُدْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِيْ" (چھوڑ دو تو مکارم کو نہ جا ان کو طلب کرنے کے لیے، اور بیٹھ جا کیونکہ تو کھانے والا ہے پہننے والا ہے) کے الفاظ کو ان الفاظ میں بدل دیا جائے "ذَرِ الْمَآثِرَ لَا تَذْهَبْ لِمَطْلَبِهَا:: وَاجْلِسْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْاٰكِلُ اللَّابِسُ" اس شعر کا معنی بعینہ وہی ہے جو حطیہ کے شعر کا ہے اور اس میں حطیہ کے شعر کے تمام کلمات کی جگہ ان کے مترادف کلمات کو لایا گیا ہے۔

(۳) اور امراء القیس کا شعر ہے "وُقُوْفًا بِهَا صَحْبِيْ عَلَيَّ مَطِيَّهُمْ:: يَقُوْلُوْنَ لَا تَهْلِكْ اَسًى وَتَجَمَّلْ" (روکنے والے تھے اس مقام میں میرے ساتھی مجھ پر اپنی سواریوں کو، کہہ رہے تھے کہ نہ ہلاک کر تو اپنے آپ کو غم میں اور صبر کر) امراء القیس کے اس شعر کو طرفہ نامی شاعر نے اپنے دالیہ نامی قصیدہ میں اس شعر کو ذکر کیا ہے اس میں صرف یہ تبدیلی کی ہے کہ "تَجَمَّلْ" کی جگہ "تَجَلَّدْ" رکھا ہے اور ان دونوں الفاظ کا معنی ایک ہے۔ لہذا یہ اس صورت کی مثال ہے جس میں غیر کے بعض الفاظ کو مترادف الفاظ سے تبدیل کر دیا گیا ہو۔

(۱) وَاِنْ کَانَ اَخذُ اللَّفظِ کُلِّہٖ مَعَ تَغْیِیْرٍ لِنَظْمِہٖ اَیْ لِنَظْمِ اللَّفْظِ اَوْاَخذُ بَعْضِ اللَّفْظِ لَا کُلِّہٖ سُمِّیَ ھٰذَا الْاَخذُ اِغَارَۃً وَمَسْخًا (۲) وَلَا یَخْلُوْ اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ الثَّانِیْ اَبْلَغَ مِنَ الْاَوَّلِ اَوْدُوْنَہٗ اَوْمِثْلَہٗ فَاِنْ کَانَ الثَّانِیْ اَبْلَغَ مِنَ الْاَوَّلِ لِاِخْتِصَاصِہٖ بِفَضِیْلَۃٍ لَاتُوْجَدُ فِی الْاَوَّلِ کَحُسْنِ السَّبْکِ اَوِ الْاِخْتِصَارِ اَوِ الْاِیْضَاحِ اَوْزِیَادَۃِ مَعْنًی فَمَمْدُوْحٌ اَیْ فَالثَّانِیْ مَقْبُوْلٌ کَقَوْلِ بَشَّارٍ شِعْرٌ: مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ اَیْ حَاذَرَھُمْ لَمْ یَظْفَرْ بِحَاجَتِہٖ. وَفَازَ بِالطَّیِّبَاتِ الْفَاتِکُ اللَّھِجُ اَیْ الشُّجَاعُ الْحَرِیْصُ عَلَی الْقَتْلِ وَقَوْلِ سَلْمٍ بَعْدَہٗ شِعْرٌ: مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ مَاتَ ھَمًّا اَیْ حُزْنًا وَھُوَ مَفْعُوْلٌ لَہٗ اَوْتَمْیِیْزٌ وَفَازَ بِاللَّذَّۃِ الْجَسُوْرُ اَیْ الشَّدِیْدُ الْجُرْاَۃِ فَبَیْتُ سَلْمٍ اَجْوَدُ سَبْکًا وَاَخْصَرُ لَفْظًا (۳) وَاِنْ کَانَ الثَّانِیْ دُوْنَہٗ اَیْ دُوْنَ الْاَوَّلِ فِی الْبَلَاغَۃِ لِفَوَاتِ فَضِیْلَۃٍ تُوْجَدُ فِی الْاَوَّلِ فَھُوَ اَیْ الثَّانِیْ مَذْمُوْمٌ کَقَوْلِ اَبِیْ تَمَّامٍ فِیْ مَرْثِیَۃِ مُحَمَّدِ بْنِ حُمَیْدٍ شِعْرٌ: ھَیْھَاتَ لَایَاْتِی الزَّمَانُ بِمِثْلِہٖ. اِنَّ الزَّمَانَ بِمِثْلِہٖ لَبَخِیْلٌ. وَقَوْلِ اَبِی الطَّیِّبِ شِعْرٌ: اَعْدَی الزَّمَانَ سَخَاوُہٗ یَعْنِیْ تَعَلَّمَ الزَّمَانُ مِنْہُ السَّخَاءَ وَسَرٰی سَخَاوَتُہٗ اِلَی الزَّمَانِ فَسَخَا بِہٖ. وَاَخْرَجَہٗ مِنَ الْعَدَمِ اِلَی الْوُجُوْدِ وَلَوْلَا سَخَاوُہُ الَّذِیْ اِسْتَفَادَمِنْہُ لَبَخِلَ بِہٖ عَلَی الدُّنْیَا وَاسْتَبْقَاہُ لِنَفْسِہٖ کَذَا ذَکَرَہُ ابْنُ جِنِّیْ (۴) وَقَالَ ابْنُ فَوْرَجَۃَ ھٰذَا التَّاوِیْلُ فَاسِدٌ لِاَنَّ سَخَاءً غَیْرَ مَوْجُوْدٍ لَایُوْصَفُ بِالْعَدْوٰی وَاِنَّمَا الْمُرَادُ سَخَابِہٖ عَلَیَّ وَکَانَ بَخِیْلًا بِہٖ عَلَیَّ فَلَمَّا اَعْدَاہُ سَخَاوُہٗ اَسْعَدَنِیْ بِضَمِّیْ اِلَیْہِ وَھِدَایَتِیْ لَہٗ وَلَقَدْ یَکُوْنُ بِہِ الزَّمَانُ بَخِیْلًا. (۵) فَالْمِصْرَاعُ الثَّانِیْ مَاْخُوْذٌ مِنَ الْمِصْرَاعِ الثَّانِیْ لِاَبِیْ تَمَّامٍ عَلٰی کُلٍّ مِنْ تَفْسِیْرَیِ ابْنِ جِنِّیْ وَابْنِ فَوْرَجَۃَ اِذْ لَایُشْتَرَطُ فِیْ ھٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْاَخذِ عَدَمُ تَغَایُرِ الْمَعْنَیَیْنِ اَصْلًا کَمَا تَوَھَّمَہُ الْبَعْضُ وَاِلَّا لَمْ یَکُنْ مَاْخُوْذًا مِنْہُ عَلٰی تَاْوِیْلِ ابْنِ جِنِّیْ اَیْضًا لِاَنَّ اَبَا تَمَّامٍ عَلَّقَ الْبُخْلَ بِمِثْلِ الْمَرْثِیِّ وَاَبَا الطَّیِّبِ بِنَفْسِ الْمَمْدُوْحِ ھٰذَا، (۶) وَلٰکِنْ مِصْرَاعُ اَبِیْ تَمَّامٍ اَجْوَدُ سَبْکًا لِاَنَّ قَوْلَ اَبِی الطَّیِّبِ لَقَدْ یَکُوْنُ بِلَفْظِ الْمُضَارِعِ لَمْ یَقَعْ مَوْقِعَہٗ اِذِ الْمَعْنٰی عَلَی الْمُضِیِّ. (۷) فَاِنْ قِیْلَ الْمُرَادُ لَقَدْ یَکُوْنُ بَخِیْلًا بِھَلَاکِہٖ اَیْ لَایَسْمَحُ بِھَلَاکِہٖ قَطُّ لِعِلْمِہٖ بِاَنَّہٗ سَبَبُ اِصْلَاحِ الْعَالَمِ وَالزَّمَانُ وَاِنْ سَخَا بِوُجُوْدِہٖ وَبَذَلَہٗ لِلْغَیْرِ لٰکِنْ اِعْدَامُہٗ وَاِفْنَاؤُہٗ بَاقٍ بَعْدُ فِیْ تَصَرُّفِہٖ قُلْتُ ھٰذَا تَقْدِیْرٌ لَاقَرِیْنَۃَ عَلَیْہِ وَبَعْدَ صِحَّتِہٖ فَمِصْرَاعُ اَبِیْ تَمَّامٍ اَجْوَدُ لِاِسْتِغْنَائِہٖ عَنْ مِثْلِ ھٰذَا التَّکَلُّفِ.

ترجمہ: اور اگر لے لیا تمام الفاظ کو نظم میں تبدیلی کے ساتھ یعنی الفاظ کے نظم میں یا بعض الفاظ کو لے لیا نہ کہ کل کو تو نام رکھا جاتا ہے اس اخذ کا اغارہ اور مسخ، اور یہ خالی نہ ہوگا یا تو ثانی بلیغ ہوگا اول سے یا کم تر ہوگا یا اس کے برابر ہوگا، پس اگر ثانی ابلغ ہو اول سے بوجہ مختص ہونے اس کے ایسی فضیلت کے ساتھ جو نہ پائی جاتی ہو اول میں جیسے حسن ترتیب، یا اختصار یا ایضاح یا زیادتی معنی، تو ممدوح ہے یعنی ثانی مقبول ہے جیسے بشار کا قول "مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ" یعنی ڈرائے ان کو "لَمْ یَظْفَرْ بِحَاجَتِہٖ: وَفَازَ بِالطَّیِّبَاتِ الْفَاتِکُ اللَّھِجُ" یعنی بہادر قتل پر حریص، اور سلم کا قول اس کے بعد، شعر "من راقب الناس مات ھما" یعنی غم میں اور وہ مفعول لہ یا تمیز ہے "وَفَازَ بِاللَّذَّۃِ

الجسُوْرُ" یعنی شدید جراءت والا، پس سلم کا شعر عمدہ ہے ترتیب کے اعتبار سے اور مختصر ہے لفظ کے اعتبار سے، اور اگر ثانی کم تر ہو اس سے یعنی اول سے کم تر ہو بلاغت میں فضیلت کے فوت ہونے کی وجہ سے جو پائی جاتی ہے اول میں، تو وہ یعنی ثانی مذموم ہے جیسے ابوتمام کا قول محمد بن حمید کے مرثیہ میں، شعر "هَيْهَاتَ لَايَأْتِي الزَّمَانُ بِمِثْلِهِ:: اِنَّ الزَّمَانَ بِمِثْلِهِ لَبَخِيْلٌ" اور ابوطیب کا قول، شعر "اَعْدَى الزَّمَانَ سَخَاؤُهُ" یعنی سیکھ لی زمانے نے اس سے سخاوت اور سرایت کر گئی اس کی سخاوت زمانے کی طرف "فَسَخَابِهِ" اور نکال دیا اس کو عدم سے وجود کی طرف اور اگر نہ ہوتی وہ سخاوت جو زمانے نے حاصل کی ہے اس سے تو وہ بخل کرتا اس کے ساتھ دنیا والوں پر اور باقی رکھتا اس کو اپنے لیے، اسی طرح ذکر کیا ہے اس کو ابن جنی نے، اور کہا ہے ابن فورجہ نے کہ یہ تاویل فاسد ہے، کیونکہ سخاء غیر موجود کو متصف نہیں کیا جاسکتا ہے سرایت کے ساتھ، بلکہ مراد یہ ہے کہ زمانے نے سخاوت کی اس کے ساتھ مجھ پر اور وہ بخل کرتا رہا اس کے ساتھ مجھ پر پس جب سرایت کر لی اس کی طرف ممدوح کی سخاوت نے تو نیک بخت بنا دیا مجھ کو اس کے ساتھ ملانے کے ساتھ اور اس کی طرف راہنمائی کے ساتھ "وَلَقَدْ يَكُوْنُ بِهِ زَمَانٌ بَخِيْلًا" پس دوسرا مصرعہ ماخوذ ہے ابوتمام کے دوسرے مصرعہ سے ہر دو یعنی ابن جنی اور ابن فورجہ کی تفسیر پر کیونکہ شرط نہیں ہے اس قسم کے سرقہ میں دونوں معانی میں تغائر بالکل، جیسا کہ گمان کیا ہے اس کو بعض نے ورنہ تو نہیں ہوگا ماخوذ ابن جنی کی تاویل پر بھی کیونکہ ابوتمام نے معلق کر دیا ہے بخل کو مثل مرثی پر اور ابوتمام نے نفس ممدوح پر، مگر ابوتمام کا مصرعہ عمدہ ہے حسن ترتیب میں کیونکہ ابوالطیب کا قول "لَقَدْ يَكُوْنُ" لفظ مضارع کے ساتھ واقع نہیں ہے اپنے موقع پر کیونکہ معنی بتقدیر ماضی ہے، اور اگر کہا جائے کہ مراد یہ ہے کہ بخیل ہے زمانہ ممدوح کو ہلاک کرنے میں یعنی سخاوت نہیں کرتا اس کی ہلاکت کی کبھی کیونکہ جانتا ہے کہ وہ سبب ہے اصلاح عالم کا اور زمانہ نے اگرچہ سخاوت کر دی ہے اس کے وجود کے ساتھ اور دیدیا غیر کو، لیکن اس کو معدوم کرنا اور فانی کرنا اب تک باقی ہے اس کے تصرف میں؟ میں کہتا ہوں یہ ایسی تقدیر ہے کہ کوئی قرینہ نہیں ہے اس پر اور بعد اس کے صحیح ہونے کے ابوتمام کا مصرعہ زیادہ عمدہ ہے کیونکہ وہ مستغنی ہے اس طرح کے تکلف سے۔

تشریح:۔ (۱) اور اگر کسی نے غیر کے تمام الفاظ لیے ہوں لیکن نظم الفاظ میں تبدیلی کر دی گئی ہو یا بعض الفاظ لیے ہوں تمام الفاظ نہ لیے ہوں خواہ ان بعض کی نظم میں تبدیلی کی ہو یا نہ کی ہو تو اس کو اغارہ اور مسخ کہتے ہیں۔ اغارہ کا معنی ہے ڈاکہ ڈالنا، چونکہ ایسا شخص بھی دوسرے کے معنی پر ڈاکہ ڈالتا ہے اس لیے اسے اغارہ کہتے ہیں، اور مسخ کا معنی ہے صورت کو بدل دینا، چونکہ ایسا شخص بھی دوسرے کے کلام کو بدل دیتا ہے اس لیے اسے مسخ کہتے ہیں۔ نظم کی تبدیلی سے مراد ترتیب اور تالیف مفردات کی تبدیلی ہے۔

(۲) پھر اغارہ اور مسخ کی تین قسمیں ہیں (۱) ثانی اول سے ابلغ ہو (۲) ثانی اول سے کم تر ہو (۳) ثانی اول کا مثل ہو۔ اگر ثانی اول سے ابلغ ہو بایں وجہ کہ ثانی میں کوئی ایسی فضیلت پائی جاتی ہو جو اول میں نہ پائی جاتی ہو مثلاً ثانی کا اسلوب اچھا ہو یعنی تعقید سے خالی ہو، یا ثانی میں مقام کے مناسب اختصار یا وضاحت یا ایسے معنی کی زیادتی ہو جو اول میں نہ ہو تو اس صورت میں ثانی مقبول ہوگا جیسا کہ بشار کا قول ہے "مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ لَمْ يَظْفَرْ بِحَاجَتِهِ:: وَفَازَ بِالطَّيِّبَاتِ الْفَاتِكُ اللَّهِجُ" (جو شخص لوگوں سے ڈرتا ہے، وہ اپنی

حاجت پر کامیاب نہیں ہوتا، اور کامیاب ہوتا ہے لذتوں پر بہادر، قتل پر حریص آدمی)۔ جس میں "رَاقَبَ النَّاسَ" کا معنی ہے لوگوں سے ڈرتا ہے، اور "اَلْفَاتِکُ" بمعنی بہادر، اور "اَللَّهِجُ" بمعنی قتل پر حریص آدمی۔ اور بشار کے اس شعر کے بعد سلم شاعر نے یہ شعر پڑھا ہے "مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ مَاتَ غَمًّا:: وَفَازَ بِاللَّذَّةِ الْجَسُوْرُ" (جو شخص لوگوں سے ڈرتا ہے، وہ مرجاتا ہے غم میں، اور کامیاب ہوتا ہے لذت پر انتہائی بہادر آدمی) جس میں "غَمًّا" بمعنی حزن وغم۔ اور "غَمًّا" یا تو مفعول لہ ہے اور یا تمیز ہے۔ اور "اَلْجَسُوْرُ" بمعنی انتہائی بہادر آدمی۔ مذکورہ دونوں اشعار کا معنی ایک ہے کہ ڈرنے والا آدمی مقصود تک نہیں پہنچ سکتا ہے اور بہادر آدمی اپنی آرزؤں میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ مگر سلم کا شعر دو وجوہ سے بشار کے شعر سے بہتر ہے، ایک یہ کہ سلم کے شعر میں روانی زیادہ ہے کہ غور وفکر کے بغیر معنی پر دلالت کرتا ہے، دوسری یہ کہ مختصر بھی ہے کیونکہ اس کا ایک لفظ یعنی "اَلْجَسُوْرُ" بشار کے شعر کے دو لفظوں "اَلْفَاتِکُ اللَّهِجُ" کے قائم مقام ہے۔

(۳) اور اگر ثانی اول سے بلاغت میں کمتر ہو بایں وجہ کہ ثانی میں وہ فضیلت نہ پائی جاتی ہو جو اول میں پائی جاتی ہو، تو اس صورت میں ثانی مذموم ہوگا جیسا کہ ایک شعر ابوتمام کا ہے "هَيْهَاتَ لَايَأْتِيْ الزَّمَانُ بِمِثْلِهِ:: إِنَّ الزَّمَانَ بِمِثْلِهِ لَبَخِيْلٌ" (دور ہو گیا زمانے کا اس کی مثل کو لانا، نہیں لاتا زمانہ اس کی مثل کو، بے شک زمانہ اس کی مثل پر بخیل ہے)۔ اور دوسرا شعر ابوالطیب کا ہے "أَعْدَى الزَّمَانَ سَخَاؤُهُ فَسَخَا بِهِ:: وَلَقَدْ يَكُوْنُ بِهِ الزَّمَانُ بَخِيْلًا" (سرایت کرگئی زمانے میں ممدوح کی سخاوت، پس سخاوت کی زمانے نے ممدوح کی، اور تحقیق ہے زمانہ اس پر بخل کرنے والا) مطلب یہ کہ زمانے نے ممدوح سے سخاوت سیکھی اور ممدوح کی سخاوت سرایت کرگئی زمانے کی طرف، تو زمانے نے ممدوح کی سخاوت کردی یعنی ممدوح کو عدم سے وجود کی طرف نکال دیا، اور اگر زمانے کی یہ سخاوت نہ ہوتی جو اس نے ممدوح سے حاصل کی تو زمانہ دنیا والوں پر ممدوح کا بخل کرتا یعنی دنیا والوں کو نہ دیتا، بلکہ اپنے لیے باقی رکھتا۔ ابن جنی نے ابوتمام کے مذکورہ شعر کا یہی معنی کیا ہے۔

(۴) ابن فورجہ کہتے ہیں کہ ابن جنی نے مذکورہ شعر کا جو مطلب لیا ہے یہ فاسد ہے کیونکہ جب ممدوح موجود نہیں تھا تو اس کی سخاوت کہاں ہوگی اور زمانے کی طرف سرایت کیسے کرگئی، کیونکہ غیر موجود کی سخاء کو غیر کی طرف سرایت کے ساتھ متصف نہیں کیا جا سکتا ہے۔ لہذا شاعر کی مراد یہ ہے کہ زمانے نے مجھ پر ممدوح کی سخاوت کردی، حالانکہ پہلے زمانہ ممدوح پر بخیل تھا مجھ پر ممدوح کی سخاوت نہیں کررہا تھا، پھر جب زمانے کی طرف ممدوح کی سخاوت نے سرایت کرلی، تو زمانے نے مجھ کو ممدوح سے ملانے کے ساتھ نیک بخت بنادیا اور ممدوح کی طرف میری راہنمائی کی۔

(۵) بہرحال ابن جنی اور ابن فورجہ دونوں کی تفسیروں کے مطابق اس شعر کا دوسرا مصرعہ ابوتمام کے شعر کے دوسرے مصرعہ سے لیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ابن فورجہ نے جو ابوطیب کے شعر کا معنی بیان کیا ہے اس کے اور ابوتمام کے شعر کے معنی کے درمیان تو تغائر پایا جاتا ہے پھر اسے اخذ کہنا کیسا صحیح ہوگا کیونکہ اخذ کے لیے دونوں اشعار کے معانی میں اتحاد ضروری ہے؟ جواب یہ ہے کہ اخذ کی

اس قسم میں دونوں اشعار کے معانی میں اتحاد من کل الوجوہ شرط نہیں ہے کہ دونوں میں کسی قسم کا تغایر نہ ہو بلکہ کچھ نہ کچھ تغایر ہوتا رہتا ہے۔ اس طرح تو ابن جنی نے جو اس شعر کی تفسیر کی ہے، اس میں اور ابوتمام کے شعر کے معنی میں بھی تھوڑا سا فرق پایا جارہا ہے کیونکہ ابوتمام نے بخل کو مثل مرثی (جس کے مرثیہ میں شعر پڑھا ہے) کے ساتھ معلق کیا ہے کہ زمانہ مرثی کی مثل لانے میں بخل سے کام لے رہا ہے، جبکہ ابوطیب نے بخل کو نفس ممدوح کے ساتھ معلق کیا ہے کہ زمانہ ممدوح کو لانے میں بخل سے کام لے رہا ہے، خُذْھٰذَا۔

(٦) بہرحال ابوتمام کا مصرعہ اسلوب کے اعتبار سے زیادہ عمدہ ہے جبکہ ابوطیب کا مصرعہ اس درجے کا نہیں ہے کیونکہ ابوطیب کے مصرعہ میں "لَقَدْ یَکُوْنُ" ماخوذ ہے ابوتمام کے مصرعہ "اِنَّ الزَّمَانَ بِمِثْلِهٖ لَبَخِیْلٌ" سے۔ ظاہر ہے کہ ابوتمام کی عبارت ابوطیب کی عبارت سے عمدہ ہے کیونکہ ابوطیب نے مضارع کا صیغہ استعمال کیا ہے جو محل وموقع کے مطابق نہیں ہے کیونکہ یہاں معنی ماضی والا ہے۔ جبکہ ابوتمام کے مصرعہ میں یہ عیب نہیں پایا جارہا ہے اس لئے ابوتمام کا مصرعہ بہتر ہے۔

(٧) شارحؒ فرماتے ہیں کہ کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ ابوطیب کے مصرعہ میں "لَقَدْ یَکُوْن" اپنے محل وموقع میں واقع ہے کیونکہ یہاں لفظ "هَلَاک" مضاف مقدر ہے تقدیری عبارت ہے "لَقَدْ یَکُوْن بَخِیْلًا بِهَلَاکِهٖ" مطلب یہ کہ زمانہ ممدوح کو ہلاک کرنے کی سخاوت کبھی نہیں کرے گا کیونکہ زمانے کو معلوم ہے کہ ممدوح عالم کی اصلاح کا سبب ہے، تو اگرچہ ایک مرتبہ ممدوح کے وجود کی سخاوت کر چکا ہے اور غیر کو عطا کر چکا ہے لیکن ممدوح کو معدوم کرنا اور اسے فناء کرنا ابھی تک زمانے کے تصرف میں باقی ہے، لیکن زمانہ ممدوح کو ہلاک کرنے کی سخاوت کبھی نہیں کرے گا۔ ظاہر ہے کہ یہ مضارع والا معنی ہے، لہٰذا اس کے ساتھ "لَقَدْ یَکُوْنُ" ہی مناسب ہے۔ جواب یہ ہے کہ مضاف کو مقدر ماننا ایسی تقدیر ہے جس کا کوئی قرینہ نہیں ہے اس لئے یہ اشکال درست نہیں ہے۔ نیز اگر ہم تقدیر مضاف کو تسلیم کرلیں تب بھی ابوتمام کا قول اس سے بہتر ہے کیونکہ ابوطیب کے مصرعہ میں مذکورہ تکلف کی ضرورت ہے جبکہ ابوتمام کے مصرعہ میں اس کی ضرورت نہیں پائی جارہی ہے اس لئے ابوتمام کا مصرعہ ابوطیب کے مصرعہ سے عمدہ ہے۔

(١) وَاِنْ كَانَ الثَّانِیْ مِثْلَهٗ اَیْ مِثْلَ الْاَوَّلِ فَاَبْعَدُ اَیْ فَالثَّانِیْ اَبْعَدُ مِنَ الذَّمِّ وَالْفَضْلُ لِلْاَوَّلِ كَقَوْلِ اَبِیْ تَمَّامٍ شِعْرٌ: لَوْ حَارَ اَیْ تَحَیَّرَ فِی التَّوَصُّلِ اِلٰی هَلَاكِ النُّفُوْسِ مُرْتَادُ الْمَنِیَّةِ اَیِ الطَّالِبُ الَّذِیْ هُوَ الْمَنِیَّةُ عَلٰی اَنَّهَا اِضَافَةٌ بَیَانِیَّةٌ لَمْ یَجِدْ: اِلَّا الْفِرَاقَ عَلَی النُّفُوْسِ دَلِیْلًا. وَقَوْلِ اَبِی الطَّیِّبِ شِعْرٌ: لَوْلَا مُفَارَقَةُ الْاَحْبَابِ مَا وَجَدَتْ لَهَا الْمَنَایَا اِلٰی اَرْوَاحِنَا سُبُلًا اَلضَّمِیْرُ فِیْ لَهَا لِلْمَنِیَّةِ وَهُوَ حَالٌ مِنْ سُبُلًا وَالْمَنَایَا فَاعِلُ وَجَدَتْ وَرُوِیَ یَدُ الْمَنَایَا فَقَدْ اَخَذَ الْمَعْنٰی كُلَّهٗ مَعَ لَفْظِ الْمَنِیَّةِ وَالْفِرَاقِ وَالْوِجْدَانِ وَبَدَّلَ بِالنُّفُوْسِ الْاَرْوَاحَ (٢) وَاِنْ اَخَذَ الْمَعْنٰی وَحْدَهٗ سُمِّیَ هٰذَا الْاَخْذُ اِلْمَامًا مِنْ اَلَمَّ اِذَا قَصَدَ وَاَصْلُهٗ مِنْ اَلَمَّ بِالْمَنْزِلِ اِذَا نَزَلَ بِهٖ وَسَلْخًا وَهُوَ كَشْطُ الْجِلْدِ عَنِ الشَّاةِ وَنَحْوِهَا فَكَاَنَّهٗ كَشَطَ مِنَ الْمَعْنٰی جِلْدًا وَاَلْبَسَهٗ جِلْدًا اٰخَرَ فَاِنَّ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰی بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ (٣) وَهُوَ ثَلَاثَةُ اَقْسَامٍ كَذٰلِكَ اَیْ مِثْلُ مَا یُسَمّٰی اِغَارَةً وَمَسْخًا لِاَنَّ الثَّانِیَ اِمَّا اَبْلَغُ مِنَ الْاَوَّلِ اَوْ دُوْنَهٗ اَوْ مِثْلُهٗ اَوَّلُهَا اَیْ اَوَّلُ الْاَقْسَامِ وَهُوَ اَنْ

يَكُوْنَ الثَّانِيْ اَبْلَغَ مِنَ الْاَوَّلِ كَقَوْلِ اَبِيْ تَمَامٍ شِعْرٌ: هُوَ ضَمِيْرُ الشَّانِ اَلصُّنْعُ اَيْ اَلْاِحْسَانُ وَالصُّنْعُ مُبْتَدَأٌ وَخَبَرُهُ الْجُمْلَةُ الشَّرْطِيَّةُ اَعْنِيْ قَوْلَهُ اِنْ يَعْجَلْ فَخَيْرٌ وَاِنْ يَرِثْ اَيْ يُبْطِئْ فَالرَّيْثُ فِيْ بَعْضِ الْمَوَاضِعِ اَنْفَعُ. (٤) وَالْاَحْسَنُ اَنْ يَكُوْنَ هُوَ عَائِدًا اِلٰى حَاضِرٍ فِي الذِّهْنِ وَهُوَ مُبْتَدَأٌ وَخَبَرُهُ الصُّنْعُ وَالشَّرْطِيَّةُ اِبْتِدَاءُ الْكَلَامِ وَهٰذَا كَقَوْلِ اَبِي الْعَلَاءِ شِعْرٌ: هُوَ الْهَجْرُ حَتّٰى مَا يُلِمُّ خَيَالٌ: وَبَعْضُ صُدُوْدِ الزَّائِرِيْنَ وِصَالٌ. وَهٰذَا نَوْعٌ مِنَ الْاِعْرَابِ لَطِيْفٌ لَا يَكَادُ يَتَنَبَّهُ لَهُ الْاَذْهَانُ الرَّائِضَةُ مِنْ اَئِمَّةِ الْاِعْرَابِ (٥) وَقَوْلُ اَبِي الطَّيِّبِ شِعْرٌ: وَمِنَ الْخَيْرِ بُطُوْءُ سَيْبِكَ اَيْ تَاخِيْرُ عَطَائِكَ عَنِّيْ: اَسْرَعُ السُّحْبِ فِي الْمَسِيْرِ الْجِهَامُ اَيِ السَّحَابُ الَّذِيْ لَا مَاءَ فِيْهِ وَاَمَّا مَا فِيْهِ مَاءٌ فَيَكُوْنُ بَطِيْئًا ثَقِيْلَ الْمَشْيِ وَكَذَا حَالُ الْعَطَاءِ فَفِيْ بَيْتِ اَبِي الطَّيِّبِ زِيَادَةُ بَيَانٍ لِاِشْتِمَالِهِ عَلٰى ضَرْبِ الْمَثَلِ فِي السَّحَابِ.

ترجمہ:۔ اور اگر ہو ثانی اس کی طرح یعنی اول کے برابر تو بعید ہوگا یعنی ثانی بعید ہو ذم سے اور فضیلت اول ہی کو ہوگی جیسے ابو تمام کا قول، شعر "لَوْ حَارَ" یعنی حیران ہوا ہلاکتِ نفوس تک پہنچنے میں "مُرْتَادُ الْمَنِيَّةِ" یعنی وہ طالب جو خود موت ہے، بایں معنی کہ یہ اضافت بیانیہ ہے "لَمْ يَجِدْ: اِلَّا الْفِرَاقَ عَلَى النُّفُوْسِ دَلِيْلًا" اور ابو طیب کا قول، شعر "لَوْ لَا مُفَارَقَةُ الْاَحْبَابِ مَا وَجَدَتْ لَهَا الْمَنَايَا اِلٰى اَرْوَاحِنَا سُبُلًا" اور ضمیر "لَهَا" کی راجع ہے "مَنِيَّة" کی طرف اور وہ حال ہے "سُبُلًا" سے، اور "مَنَايَا" فاعل ہے "وَجَدَتْ" کا، اور مروی ہے "يَدُ الْمَنَايَا" پس لے لیا ہے متنبی نے کل معنی کو لفظ "مَنِيَّة، فِرَاق، وِجْدَان" کے ساتھ، اور بدل دیا ہے لفظ "نُفُوْس" کو "اَرْوَاح" کے ساتھ۔ اور اگر لے لیا صرف معنی کو تو نام رکھا جاتا ہے اس اخذ کا المام، ماخوذ ہے "اَلَمَّ" سے جب قصد کرلے، اور اس کی اصل ماخوذ ہے "اَلَمَّ بِالْمَنْزِلِ" جب اس میں اتر جائے، اور سلخ نام رکھا جاتا ہے، اور وہ ہے اتار لینا کھال کو بکرہ وغیرہ سے، پس گویا شاعر نے اتار دیا معنی کو ایک کھال سے اور پہنا دیا اس کو دوسری کھال کیونکہ لفظ معنی کے لیے بمنزلہ لباس ہے، اور اس کی تین قسمیں ہیں اسی طرح یعنی اس کی طرح جس کا نام رکھا جاتا ہے اغارۃ اور سلخ، کیونکہ ثانی یا تو ابلغ ہوگا اول سے یا کم تر ہوگا یا اس کے برابر ہوگا، اول ان میں سے یعنی ان اقسام میں سے پہلی قسم اور وہ یہ ہے کہ ہو دوسری قسم ابلغ اول سے جیسے ابو تمام کا قول، شعر "هُوَ" ضمیر شان ہے "اَلصُّنْعُ" یعنی احسان، اور "اَلصُّنْعُ" مبتدا ہے اور اس کی خبر جملہ شرطیہ ہے یعنی شاعر کا قول "اِنْ يَعْجَلْ فَخَيْرٌ وَاِنْ يَرِثْ" یعنی دیر سے ہو جائے "فَالرَّيْثُ فِيْ بَعْضِ الْمَوَاضِعِ اَنْفَعُ" اور بہتر یہ ہے کہ ضمیر راجع ہو حاضر فی الذہن کی طرف اور "هُوَ" مبتدا اور اس کی خبر "اَلصُّنْعُ" ہو اور جملہ شرطیہ مستقل کلام ہو اور یہ جیسا کہ ابو العلاء کے اس شعر میں "هُوَ الْهَجْرُ حَتّٰى مَا يُلِمُّ خَيَالٌ: وَبَعْضُ صُدُوْدِ الزَّائِرِيْنَ وِصَالٌ" اور اعراب کی یہ نوع لطیف ہے نہیں متنبہ ہوسکتے ہیں اس پر مگر اذہان بیدار مغز ائمہ اعراب کے، اور ابو طیب کا یہ شعر "وَمِنَ الْخَيْرِ بُطُوْءُ سَيْبِكَ" یعنی عطایا کی تاخیر "عَنِّيْ: اَسْرَعُ السُّحْبِ فِي الْمَسِيْرِ الْجِهَامُ" یعنی وہ بادل جس میں پانی نہ ہو، اور بہر حال جس میں پانی ہو تو وہ بطی ہوتا ہے چلنے میں بوجھل ہوتا ہے اور یہی حال عطاء کا ہے پس ابو طیب کے شعر میں زیادتی بیان ہے کیونکہ وہ مشتمل ہے بادل کی ضرب المثل پر۔

تشریح:۔ (۱) اور اگر ثانی اول کی مثل ہو، تو ثانی اگرچہ مذموم نہیں، مگر اول بہر حال ثانی سے بہتر ہوگا، جیسے ابوتمام کا شعر ہے "لَوْ حَارَ مُرْتَادُ الْمَنِيَّةِ لَمْ يَجِدْ:: اِلَّا الْفِرَاقَ عَلَى النُّفُوْسِ دَلِيْلًا" (اگر حیران ہو جائے نفوس کی ہلاکت کو طلب کرنے والا، تو نہیں پائے گا وہ کوئی راستہ سوائے نفوس پر فراق ڈالنے کے) جس میں "لَوْ حَارَ" کا مطلب ہے کہ نفوس کو ہلاک کرنے تک پہنچنے میں متحیر ہو جائے۔ اور "مُرْتَاد" کا معنی ہے طلب کرنے والا، جس سے مراد موت ہی ہے، پس "مُرْتَاد" کی اضافت "اَلْمَنِيَّة" کی طرف بیانی ہے یعنی اگر حیران ہو جائے نفوس کی ہلاکت کو طلب کرنے والا یعنی موت۔ اور ابوطیب کا شعر ہے "لَوْلَا مُفَارَقَةُ الْاَحْبَابِ:: مَا وَجَدَتْ لَهَا الْمَنَايَا اِلَى اَرْوَاحِنَا سُبُلًا" (اگر احباب کی جدائی نہ ہوتی تو نہ پاتیں موتیں اپنے لیے ہماری روحوں کی طرف راستے) جس میں "لَهَا" ضمیر "اَلْمَنِيَّةُ" کی طرف لوٹ رہی ہے، اور "لَهَا" حال ہے "سُبُلًا" سے، اور "اَلْمَنَايَا" فاعل ہے "وَجَدَتْ" کا، ایک روایت میں "لَهَا الْمَنَايَا" کی بجائے "يَدُ الْمَنَايَا" ہے یعنی نہ پاتے موت کے ہاتھ ہماری روحوں کی طرف راستے۔

بہر حال ابوطیب نے ابوتمام کے مصرعہ کا مکمل معنی لے لیا ہے، اور ان کے الفاظ میں سے "اَلْمَنِيَّة، فراق، وجدان" کو بھی لے لیا ہے، البتہ لفظ "اَلنُّفُوْس" کو "اَلْاَرْوَاح" کے ساتھ تبدیل کر دیا ہے، پس بلاغت میں دونوں مساوی ہیں البتہ چونکہ ابوتمام کو ابوطیب پر سبقت حاصل ہے اس لئے ابوتمام کا شعر ابوطیب کے شعر سے عمدہ ہے۔

(۲) اور اگر شاعر نے صرف معانی غیر کے لے لیے ہوں الفاظ اس کے اپنے ہوں تو اس طرح کے اخذ کو "اِلْمَام" اور "سَلْخ" کہتے ہیں۔ "اِلْمَام" ماخوذ ہے "اَلَمَّ" سے بمعنی ارادہ کرنا۔ اور اس کی اصل "اَلَمَّ بِالْمَنْزِلِ" ہے یعنی وہ گھر پر اتر گیا۔ اور "سَلْخ" کا معنی ہے بکری یا اس جیسے کسی دوسرے جانور سے کھال اتارنا، تو "سَلْخ" اصطلاح میں بھی گویا شاعر معنی سے الفاظ کی ایک کھال اتار لیتا ہے دوسری کھال پہنا دیتا ہے کیونکہ لفظ معنی کے لیے بمنزلہ لباس کے ہوتا ہے۔

(۳) پھر اغارہ اور مسخ کی طرح المام کی بھی تین قسمیں ہیں، کیونکہ المام میں بھی ثانی اول سے یا تو ابلغ ہوگا اس لئے ممدوح ہوگا، یا کمتر ہوگا اس لئے مذموم ہوگا، اور یا اول کی مثل ہوگا اس لئے مذمت سے دور ہوگا۔ پہلی قسم (جس میں ثانی اول سے ابلغ ہو) کی مثال ابوتمام کا شعر ہے "هُوَ الصُّنْعُ اِنْ يَعْجَلْ فَخَيْرٌ وَاِنْ يَرِثْ:: فَالرَّيْثُ فِيْ بَعْضِ الْمَوَاضِعِ اَنْفَعُ" (شان یہ ہے کہ احسان اگر جلدی آ جائے تو زیادہ بہتر ہے، اور اگر دیر کر دے، تو دیر کرنا بھی بعض موقعوں پر زیادہ نفع بخش ہوتا ہے) جس میں "هُوَ" ضمیر شان ہے "اَلصُّنْعُ" بمعنی احسان مبتداء ہے جس کی خبر جملہ شرطیہ یعنی "اِنْ يَعْجَلْ فَخَيْرٌ الخ" ہے۔ اور "وَاِنْ يَرِثْ" بمعنی اگر تاخیر کر دے۔

(۴) شارح فرماتے ہیں کہ زیادہ بہتر یہ کہ "هُوَ" ضمیر حاضر فی الذہن کی طرف راجع ہو اور مبتداء ہو اور اس کی خبر "اَلصُّنْعُ" ہو، اور جملہ شرطیہ نیا کلام ہو۔ یہ دوسری ترکیب اس لیے بہتر ہے کہ پہلی ترکیب کے مطابق "هُوَ" ضمیر شان ہے

اور ضمیر شان خلاف ظاہر ہے۔ اور اس دوسری ترکیب کی نظیر ابوالعلاء کا یہ شعر ہے "هُوَ الْهَجْرُ حَتّٰی مَا يُلِمُّ خَيَالٌ:: وَبَعْضُ صُدُوْدِ الزَّائِرِيْنَ وِصَالٌ" (وہ حاضر فی الذہن جدائی ہے، یہاں تک کہ جو اتر رہا ہے وہ محض ایک خیال ہے، اور زیارت کرنے والوں کا بعض اعراض وصال ہے) جس میں "هُوَ" ضمیر حاضر فی الذہن کی طرف راجع ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس ضمیر کا حاضر فی الذہن کی طرف لوٹنا اعراب کی ایک لطیف قسم ہے جس پر صرف ائمہ اعراب میں سے جو ماہر لوگ ہیں ان کے ذہن متنبہ ہو سکتے ہیں۔

(۵) بہرحال پہلا شعر ابوتمام کا ہے جو اوپر ذکر ہوا، دوسرا ابوالطیب کا یہ شعر ہے "وَمِنَ الْخَيْرِ بُطُوْءُ سَيْبِكَ عَنِّيْ:: اَسْرَعُ السُّحْبِ فِي الْمَسِيْرِ الْجَهَامُ" (اور بھلائی میں سے ہے تیری عطاء کا مجھ سے مؤخر ہونا، بادلوں میں سے سب سے تیز چلنے میں وہ ہے جس میں پانی نہ ہو) "بُطُوْءُ سَيْبِكَ" کا معنی ہے تیری عطاء کا مؤخر ہونا۔ اور "اَلْجَهَامُ" جیم کے فتحہ کے ساتھ بمعنی وہ بادل جس میں پانی نہ ہو، باقی جس بادل میں پانی ہو وہ سست رفتار ہوتا ہے چلنے میں ثقیل ہوتا ہے، یہی حال عطایا کا بھی ہے۔ ابوالطیب نے ابوتمام کے شعر کا اخذ کیا ہے، مگر چونکہ ابوالطیب کے شعر میں زیادتی بیان ہے کیونکہ ضرب المثل پر مشتمل ہے یعنی اس میں ممدوح کی عطایا کو بادل کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور تشبیہ بہتر ہوتی ہے تصریح سے کیونکہ تشبیہ میں گویا دعویٰ مع الدلیل ہوتا ہے، لہٰذا ابوالطیب کا شعر مذموم نہیں ہے۔

(۱) وَثَانِيْهَا اَیْ ثَانِی الْاَقْسَامِ وَهُوَ اَنْ يَّكُوْنَ الثَّانِیْ دُوْنَ الْاَوَّلِ كَقَوْلِ الْبُحْتُرِیِّ شِعْرٌ: وَاِذَا تَاَلَّقَ اَیْ لَمَعَ فِی النَّدِیْ اَیِ الْمَجْلِسِ كَلَامُهُ الْمَصْقُوْلُ الْمُنَقَّحُ خِلْتَ اَیْ حَسِبْتَ لِسَانَهُ مِنْ عَضْبِهِ اَیْ سَيْفِهِ الْقَاطِعِ. وَقَوْلُ اَبِی الطَّيِّبِ شِعْرٌ: كَاَنَّ اَلْسِنَتَهُمْ فِی النُّطْقِ قَدْ جُعِلَتْ: عَلٰی رِمَاحِهِمْ فِی الطَّعْنِ خِرْصَانَا جَمْعُ خِرْصٍ بِالضَّمِّ وَالْكَسْرِ وَهُوَ السِّنَانُ يَعْنِیْ اَنَّ اَلْسِنَتَهُمْ جُعِلَتْ اَسِنَّةَ رِمَاحِهِمْ فَبَيْتُ الْبُحْتُرِیِّ اَبْلَغُ لِمَا فِیْ لَفْظَیْ تَاَلَّقَ وَمَصْقُوْلٍ مِنَ الْاِسْتِعَارَةِ التَّخْيِيْلِيَّةِ فَاِنَّ التَّاَلُّقَ وَالصَّقَالَةَ لِلْكَلَامِ بِمَنْزِلَةِ الْاَظْفَارِ لِلْمَنِيَّةِ وَلَزِمَ مِنْ ذٰلِكَ تَشْبِيْهُ كَلَامِهٖ بِالسَّيْفِ وَهُوَ اسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ. (۲) وَثَالِثُهَا اَیْ ثَالِثُ الْاَقْسَامِ وَهُوَ اَنْ يَّكُوْنَ الثَّانِیْ مِثْلَ الْاَوَّلِ كَقَوْلِ الْاَعْرَابِیِّ اَبِیْ زِيَادٍ شِعْرٌ: وَلَمْ يَكُ اَكْثَرُ الْفِتْيَانِ مَالًا: وَلٰكِنْ كَانَ اَرْحَبَهُمْ ذِرَاعًا اَیْ اَسْخَاهُمْ يُقَالُ فُلَانٌ رَحْبُ الْبَاعِ وَالذِّرَاعِ وَرَحِيْبُهُمَا اَیْ سَخِیٌّ وَقَوْلُ اَشْجَعَ شِعْرٌ: وَلَيْسَ اَیِ الْمَمْدُوْحُ يَعْنِیْ جَعْفَرَ بْنَ يَحْيٰی بِاَوْسَعِهِمْ اَلضَّمِيْرُ لِلْمُلُوْكِ فِی الْغِنٰی: وَلٰكِنْ مَعْرُوْفُهٗ اَیْ اِحْسَانُهٗ اَوْسَعُ فَالْبَيْتَانِ مُتَمَاثِلَانِ هٰذَا، (۳) وَلٰكِنْ لَا يُعْجِبُنِیْ مَعْرُوْفُهٗ اَوْسَعُ.

ترجمہ:۔ اور دوسری ان میں سے یعنی دوسری قسم، اور وہ یہ کہ ہو ثانی کم تر اول سے جیسے بحتری کا قول، شعر "وَاِذَا تَاَلَّقَ" یعنی چمکتا ہے "فِی النَّدِیْ" یعنی مجلس میں "كَلَامُهُ الْمَصْقُوْلُ الْمُنَقَّحُ خِلْتَ" یعنی گمان کرتا ہے "لِسَانَهُ مِنْ عَضْبِهِ" یعنی اس کی قطع کرنے والی تلوار، اور ابوالطیب کا قول، شعر "كَاَنَّ اَلْسِنَتَهُمْ فِی النُّطْقِ قَدْ جُعِلَتْ: عَلٰی رِمَاحِهِمْ فِی الطَّعْنِ خِرْصَانَا" جمع ہے "خرص" کی ضمہ اور کسرہ کے ساتھ بمعنی بھال، یعنی ان کی زبانیں بنا دی گئی ہیں نیزوں کی بھالیں، پس بحتری کا شعر بلیغ ہے کیونکہ لفظ "تَاَلَّقَ" اور "مَصْقُوْلٌ" میں استعارہ تخییلیہ ہے کیونکہ تالق اور صقالت کلام کے لیے بمنزلہ منیہ کے ہے ناخن کے ہیں اور لازم آئی اس

سے اس کے کلام کی تشبیہ تلوار کے ساتھ اور وہ استعارہ بالکنایہ ہے، اور تیسری ان میں سے یعنی تیسری قسم ان اقسام میں سے وہ یہ کہ ثانی اول کی طرح ہو جیسے اعرابی ابوزیاد کا قول، شعر ''وَلَمْ یَکُ اَکْثَرُ الْفِتْیَانِ مَالًا: وَلٰکِنْ کَانَ اَرْحَبَهُمْ ذِرَاعًا'' یعنی ان میں سے زیادہ سخی کہا جاتا ہے'' فُلَانٌ رَحْبُ الْبَاعِ وَالذِّرَاعِ وَرَحِیْبُهُمَا'' یعنی سخی ہے، اور اشجع کا قول، شعر ''وَلَیْسَ'' یعنی ممدوح جعفر بن یحیٰ ''بِاَوْسَعِهِمْ'' ضمیر بادشاہوں کی طرف راجع ہے ''فِی الْغِنٰی: وَلٰکِنْ مَعْرُوْفَهٗ'' یعنی اس کا احسان ''اَوْسَعُ'' پس دونوں بیت برابر ہیں، مگر مجھے پسند نہیں ''مَعْرُوْفُهٗ اوسع''۔

تشریح:۔(۱) اور دوسری قسم کہ ثانی اول سے کمتر ہو کی مثال بحتری کا شعر ہے ''وَاِذَا تَاَلَّقَ فِی النَّدِیِّ کَلَامُهُ الْمَصْقُوْلُ:: خِلْتَ لِسَانَهٗ مِنْ عَضْبِهِ الْقَاطِعِ'' (اور جب چمکے مجلس میں اس کا صیقل شدہ کلام، تو تو خیال کرے گا اس کی زبان کو اس کی کاٹنے والی تلوار) جس میں ''اِذَا تَاَلَّقَ'' بمعنی جب چمک جائے، اور ''النَّدِیّ'' بمعنی مجلس، اور ''خِلْتَ'' بمعنی تو گمان کرے گا، اور ''عَضْبِه'' بمعنی تلوار، ضمیر ممدوح کی طرف راجع ہے۔ اور دوسرا شعر ابو طیب کا ہے ''کَاَنَّ اَلْسِنَتَهُمْ فِی النُّطْقِ قَدْ جُعِلَتْ:: عَلٰی رِمَاحِهِمْ فِی الطَّعْنِ خُرْصَانًا'' (گویا کہ ان کی زبانیں بولنے کے وقت بنادی گئی ہیں، ان کے نیزوں پر نوک، مارنے کے وقت) جس میں ''خُرْصَانًا'' جمع ہے ''خرص'' کی بمعنی نیزے کی نوک، اسے ضمہ اور کسرہ دونوں کے ساتھ پڑھا جا سکتا ہے۔ یعنی ان کی زبانوں کو نیزوں کے بھالے بنادیا گیا ہے۔

بہرحال بحتری اور ابو طیب کے مذکورہ بالا اشعار میں سے بحتری کا شعر ابلغ ہے اس لئے کہ بحتری کے شعر میں لفظ ''تَاَلَّقَ'' اور ''مَصْقُوْلُ'' میں استعارہ تخییلیہ ہے کیونکہ چمکنا اور صیقل ہونا کلام کے لیے ایسے ہیں جیسا کہ موت کے لیے ناخن کا ہونا، تو جیسا کہ موت کے لیے ناخن ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے کیونکہ مشبہ بہ کے لوازمات کو مشبہ کے لیے ثابت کیا ہے اسی طرح کلام کے لیے چمکنا اور صیقل ہونا بھی استعارہ تخییلیہ ہے، اور تخییلیہ کو ثابت کرنے سے لازم آتا ہے کلام کو دل ہی دل میں تلوار کے ساتھ تشبیہ دینا جو کہ استعارہ مکنیہ ہے، حاصل یہ کہ استعارہ تخییلیہ مستلزم ہے مکنیہ کو کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ تخییلیہ اور مکنیہ میں تلازم پایا جاتا ہے۔ جبکہ ابو طیب کا شعر ان استعارات سے خالی ہے اس لیے بحتری کا شعر ابو طیب کے شعر سے ابلغ ہے۔

(۲) تیسری قسم یہ کہ ثانی حسن اور بلاغت میں اول کی مثل ہو جیسے اعرابی ابوزیاد کا شعر ہے ''وَلَمْ یَکُ اَکْثَرُ الْفِتْیَانِ مَالًا:: وَلٰکِنْ کَانَ اَرْحَبَهُمْ ذِرَاعًا'' (اور ممدوح نوجوانوں سے زیادہ نہیں ہے مال کے اعتبار سے، لیکن وہ ان سے زیادہ وسیع ہے ذراع کے اعتبار سے) یعنی ممدوح ان سے زیادہ سخی ہے، ذراع کا وسیع ہونا کنایہ ہے سخی ہونے سے، کہا جاتا ہے ''فُلَانٌ رَحْبُ الْبَاعِ وَالذِّرَاعِ'' یا ''فُلَانٌ رَحِیْبُ الْبَاعِ وَالذِّرَاعِ'' یعنی فلاں آدمی سخی ہے۔ اور دوسرا شعر اشجع کا ہے ''وَلَیْسَ بِاَوْسَعِهِمْ فِی الْغِنٰی:: وَلٰکِنْ مَعْرُوْفُهٗ اَوْسَعُ'' (ممدوح بادشاہوں سے مال میں زیادہ وسعت رکھنے والا نہیں ہے، لیکن اس کا احسان زیادہ وسیع ہے) جس میں ممدوح سے جعفر بن یحیٰ مراد ہے، اور ''بِاَوْسَعِهِمْ'' کی ضمیر بادشاہوں کی طرف راجع ہے، اور ''مَعْرُوْف'' بمعنی احسان

ہے۔ چونکہ دونوں اشعار کا معنی ایک ہے کہ ممدوح مال کے اعتبار سے اپنے ہم عمروں سے بڑھ کر نہیں ہے لیکن سخاوت میں ان سے بڑھ کر ہے، لہذا دونوں شعر متماثل ہیں، خذ ھذا۔

(۳) مگر شارحؒ فرماتے ہیں کہ اشجع کے شعر میں دو لفظ "مَعْرُوْف" اور "اَوْسَع" مجھے اچھے نہیں لگتے ہیں، لہذا دونوں اشعار متماثل نہیں ہیں بلکہ اول ابلغ ہے۔ باقی مذکورہ دو الفاظ کے اچھے نہ لگنے کی وجہ یہ ہے کہ "اَرْحَبُهُمْ ذِرَاعًا" کی دلالت سخاوت پر بطریق الکنایہ ہے جبکہ "مَعْرُوْفُهُ اَوْسَع" کی دلالت سخاوت پر بطریق الحقیقۃ ہے اور کنایہ ابلغ ہے حقیقت سے۔

(۱) وَاَمَّا غَيْرُ الظَّاهِرِ فَمِنْهُ اَنْ يَتَشَابَهَ الْمَعْنَيَانِ اَيْ مَعْنَى الْبَيْتِ الْاَوَّلِ وَمَعْنَى الْبَيْتِ الثَّانِيْ كَقَوْلِ جَرِيْرٍ شِعْرٌ: فَلَا يَمْنَعُكَ مِنْ اَرَبٍ اَيْ حَاجَةٍ لِحَاهُمْ جَمْعُ لِحْيَةٍ يَعْنِيْ كَوْنَهُمْ فِيْ صُوْرَةِ الرِّجَالِ سَوَاءٌ ذُو الْعِمَامَةِ وَالْخِمَارِ يَعْنِيْ اَنَّ الرِّجَالَ مِنْهُمْ وَالنِّسَاءَ سَوَاءٌ فِي الضُّعْفِ وَقَوْلِ اَبِي الطَّيِّبِ شِعْرٌ: وَمَنْ فِيْ كَفِّهِ قَنَاةٌ: كَمَنْ فِيْ كَفِّهِ مِنْهُمْ خِضَابٌ. (۲) وَاعْلَمْ اَنَّهُ يَجُوْزُ فِيْ تَشَابُهِ الْمَعْنَيَيْنِ اِخْتِلَافُ الْبَيْتَيْنِ نَسِيْبًا وَمَدِيْحًا وَهِجَاءً وَافْتِخَارًا اَوْ نَحْوَ ذَالِكَ فَاِنَّ الشَّاعِرَ الْحَاذِقَ اِذَا قَصَدَ اِلَى الْمَعْنَى الْمُخْتَلَسِ لِيَنْظِمَهُ اِحْتَالَ فِيْ اِخْفَائِهِ فَغَيَّرَهُ عَنْ لَفْظِهِ وَصَرَفَهُ عَنْ نَوْعِهِ وَوَزْنِهِ وَقَافِيَتِهِ (۳) وَاِلٰى هٰذَا اَشَارَ بِقَوْلِهِ وَمِنْهُ اَيْ مِنْ غَيْرِ الظَّاهِرِ اَنْ يُنْقَلَ الْمَعْنَى اِلٰى مَحَلٍّ اٰخَرَ كَقَوْلِ الْبُحْتُرِيِّ شِعْرٌ: سُلِبُوْا اَيْ ثِيَابَهُمْ وَاَشْرَقَتِ الدِّمَاءُ عَلَيْهِمْ: مُحْمَرَّةً فَكَاَنَّهُمْ لَمْ يُسْلَبُوْا لِاَنَّ الدِّمَاءَ الْمُشْرِقَةَ كَانَتْ بِمَنْزِلَةِ ثِيَابٍ لَهُمْ وَقَوْلِ اَبِي الطَّيِّبِ شِعْرٌ: يَبِسَ النَّجِيْعُ عَلَيْهِ اَيْ عَلَى السَّيْفِ وَهُوَ مُجَرَّدٌ: عَنْ غِمْدِهِ فَكَاَنَّمَا هُوَ مُغْمَدٌ لِاَنَّ الدَّمَ الْيَابِسَ بِمَنْزِلَةِ غِمْدٍ لَهُ فَنُقِلَ الْمَعْنَى مِنَ الْقَتْلٰى وَالْجَرْحٰى اِلَى السَّيْفِ. (٤) وَمِنْهُ اَيْ مِنْ غَيْرِ الظَّاهِرِ اَنْ يَكُوْنَ مَعْنَى الثَّانِيْ اَشْمَلَ مِنْ مَعْنَى الْاَوَّلِ كَقَوْلِ جَرِيْرٍ شِعْرٌ: اِذَا غَضِبَتْ عَلَيْكَ بَنُوْ تَمِيْمٍ: وَجَدْتَ النَّاسَ كُلَّهُمْ غِضَابًا لِاَنَّهُمْ يَقُوْمُوْنَ مَقَامَ كُلِّهِمْ وَقَوْلِ اَبِيْ نُوَاسٍ شِعْرٌ: وَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ بِمُسْتَنْكَرٍ: اَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمَ فِيْ وَاحِدٍ فَاِنَّهُ يَشْمَلُ النَّاسَ وَغَيْرَهُمْ فَهُوَ اَشْمَلُ مِنْ مَعْنَى بَيْتِ جَرِيْرٍ.

ترجمہ: اور بہر حال غیر ظاہر تو اس میں سے یہ کہ متشابہ ہوں دونوں معانی یعنی شعر اول اور شعر ثانی کے معانی، جیسے جریر کا قول، شعر "فَلَا يَمْنَعُكَ مِنْ اَرَبٍ" یعنی حاجت "لِحَاهُمْ" جمع ہے "لِحْيَةٍ" کی یعنی ان کا مردوں کی شکل میں ہونا "سَوَاءٌ ذُو الْعِمَامَةِ وَالْخِمَارِ" یعنی ان کے مرد اور عورتیں برابر ہیں ضعف میں، اور ابو طیب کا قول، شعر "وَمَنْ فِيْ كَفِّهِ قَنَاةٌ: كَمَنْ فِيْ كَفِّهِ مِنْهُمْ خِضَابٌ"۔ اور جان لو یہ کہ جائز ہے دو معانی کے تشابہ میں دو بیتوں کا اختلاف، نسیب، مدیح، ہجاء اور افتخار وغیرہ میں کیونکہ ماہر شاعر جب قصد کر لیتا ہے اخذ کیے ہوئے معنی کا تا کہ نظم کر دے اس کو تو انتہائی حیلہ بازی کرتا ہے چوری کو چھپانے میں پس وہ متغیر کر دیتا ہے اس کے لفظ کو اور پھیر دیتا ہے اس کو اپنی نوع، وزن اور قافیہ سے، اور اسی کی طرف اشارہ کیا ہے مصنفؒ نے اپنے قول "ومنہ" میں یعنی غیر ظاہر میں سے یہ کہ منتقل کر دیا جائے معنی دوسرے محل کی طرف جیسے بحتری کا قول، شعر "سُلِبُوْا" یعنی ان کے

کپڑے "وَاَشرَقَتِ الدِّمَاءُ عَلَیهِم:: مُحمَرَّةً فَکَاَنَّهُم لَم یُسلَبُوا" کیونکہ چمکتا ہوا خون تھا بمنزلہ ان کے کپڑوں کے، اور قول ابوطیب، شعر "یَبِسَ النَّجِیعُ عَلَیهِ" یعنی تلوار پر "وَهُوَ مُجَرَّدٌ: عَنْ غِمْدِهٖ فَکَاَنَّمَا هُوَ مُغمَدٌ" کیونکہ خشک خون بمنزلہ نیام کے، پس نقل کر دیا معنی مقتولین اور زخمیوں سے تلوار کی طرف، اور اس میں سے یعنی غیر ظاہر میں سے یہ کہ ثانی کا معنی اشمل ہو اول کے معنی سے جیسے جریر کا قول، شعر "اِذَا غَضِبَتْ عَلَیکَ بَنُوتَمِیمٍ: وَجَدتَ النَّاسَ کُلَّهُم غِضَابًا" کیونکہ وہ کل کے قائم مقام ہیں، اور ابونواس کا قول، شعر "وَلَیسَ مِنَ اللّٰهِ بِمُستَنکِرٍ: اَنْ یَجمَعَ العَالَمَ فِی وَاحِدٍ" پس وہ شامل ہے لوگوں کو اور ان کے غیر کو پس وہ زیادہ شامل ہے جریر کے بیت کے معنی سے۔

تشریح:۔(۱) سرقہ دو قسم پر ہے، ظاہر، غیر ظاہر۔ ظاہر کی تفصیل گذر چکی، اور غیر ظاہر وہ ہے جس میں ثانی کا اول سے ماخوذ ہونے میں غور وفکر کی ضرورت ہوتی ہے اسی وجہ سے یہ قسم مقبول ہوتی ہے کیونکہ اس میں چوری واضح نہیں ہوتی ہے، اسی لیے اسے ابلغ، ادنیٰ اور مساوی کی طرف تقسیم بھی نہیں کیا گیا ہے۔ پھر سرقہ غیر ظاہر کی قسمیں بہت ہیں، مصنفؒ نے یہاں پانچ قسمیں ذکر کی ہیں۔ (۱) پہلی قسم یہ کہ ماخوذ شعر اور ماخوذ منہ شعر کا معنی ایک دوسرے کے مشابہ ہو جیسے حریری کا شعر ہے "فَلَا یَمنَعُکَ مِنْ اَرَبٍ لِحَاهُم:: سَوَاءٌ ذُوالعِمَامَةِ وَالخِمَارِ" (نہ روکے تجھے حاجت سے ان کی داڑھیاں، برابر ہیں پگڑی والے اور دوپٹے والیاں) جس میں "اَرَبٍ" بمعنی حاجت ہے، اور "لِحَا" جمع ہے "لِحیَةٌ" کی یعنی ان کا مردوں کی شکل میں ہونا۔ شعر کا مطلب یہ ہے کہ ان کے مرد اور عورتیں ضعف میں برابر ہیں۔ اور ابوطیب کا شعر ہے "وَمَنْ فِی کَفِّهٖ قَنَاةٌ:: کَمَنْ فِی کَفِّهٖ مِنهُم خِضَابٌ" (اور ان میں سے جن کے ہاتھ میں نیزے ہیں، وہ ان کی طرح ہیں جن کی ہتھیلیوں میں مہندی لگی ہوئی ہے) مذکورہ بالا اشعار میں سے دوسرا ماخوذ ہے اول سے اور دونوں شعروں کے معنی ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اس لیے یہ سرقہ غیر ظاہر کی پہلی قسم ہے۔

(۲) شارحؒ شرح قبل از متن کے طور پر "وَاعلَم" سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ دو متشابہ المعنیین شعروں میں یہ ضروری نہیں ہے کہ تشبیب، مدح، ہجو، افتخار، وزن اور قافیہ وغیرہ میں متفق ہوں، بلکہ ان امور میں اختلاف ہوسکتا ہے کیونکہ ایک ذہین شاعر جب کسی معنی کو چوری کرتا ہے اور اچکے ہوئے معنی کو نظم کی شکل دینے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ اس کے الفاظ کو تبدیل کر دیتا ہے اور اسے ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف پھیر دیتا ہے اور اس کا وزن اور قافیہ تبدیل کر دیتا ہے تاکہ کسی کو معلوم نہ ہو کہ اس نے یہ معنی غیر سے چرایا ہے۔

(۳) پھر اس کی کئی صورتیں ہیں، ایک ان میں سرقہ غیر ظاہر کی دوسری قسم ہے، وہ یہ کہ معنی کو ایک محل سے دوسرے محل کی طرف نقل کر دیا جائے جیسے بحتری کا شعر ہے "سُلِبُوا وَاَشرَقَتِ الدِّمَاءُ عَلَیهِم:: مُحمَرَّةً فَکَاَنَّهُم لَم یُسلَبُوا" (ان کے کپڑے چھین لیے گئے اور ظاہر ہو گئے سرخ خون ان پر، پس گویا ان سے کپڑے نہیں چھینے گئے ہیں)۔ "سُلِبُوا" کا نائب فاعل اس میں ضمیر ہے، اور "ثِیَابَهُم" مقدر اس کا مفعول بہ ہے۔ اور یہ جو کہا کہ "گویا ان کے کپڑے نہیں چھینے گئے ہیں" اس کی وجہ یہ ہے کہ چمکنے والا خون ان کے لیے بمنزلہ لباس کے ہو گیا۔ اور دوسرا شعر ابوطیب کا ہے "یَبِسَ النَّجِیعُ عَلَیهِ وَهُوَ مُجَرَّدٌ: عَنْ غِمْدِهٖ فَکَاَنَّمَا هُوَ مُغمَدٌ" (خشک

ہو گیا بہنے والا خون تلوار پر حالانکہ وہ نیام سے خالی تھی پس گویا وہ نیام کے اندر ہے) جس میں "عَلَیْہِ" کی ضمیر تلوار کی طرف راجع ہے اور یہ جو کہا کہ "گویا وہ نیام کے اندر ہے" اس کی وجہ یہ ہے کہ خشک خون ان تلواروں کے لیے بمنزلہ نیام کے ہے۔

تو مذکورہ دو اشعار میں سے دوسرے شعر میں معنی کو مقتولین اور زخمیوں سے تلوار کی طرف منتقل کر دیا گیا ہے کیونکہ پہلے شعر میں یہ بتایا ہے کہ خون نے ان مقتولین اور زخمیوں کو اس طرح چھپا دیا ہے گویا وہ خون ان کے لیے لباس بن گیا، اور دوسرے شعر میں یہ بتایا ہے کہ خون نے تلوار کو اس طرح چھپا دیا کہ گویا وہ خون اس کے لیے بمنزلہ نیام کے ہے۔ لفظ "نَسِیْب" بمعنی تشبیب ہے یعنی غزل میں محبوب کے اوصاف ذکر کرنا۔

(۴) سرقہ غیر ظاہر کی تیسری قسم یہ ہے کہ معنی ثانی معنی اول سے اشمل اور جامع ہو جیسے جریر کا شعر ہے "اِذَا غَضِبَتْ عَلَیْکَ بَنُوْ تَمِیْمٍ: وَجَدْتَ النَّاسَ کُلَّھُمْ غِضَابًا" (جب غضب ناک ہو جائیں تجھ پر بنو تمیم، تو تُو پائے گا تمام لوگوں کو غضب ناک) کیونکہ بنو تمیم بمنزلہ تمام لوگوں کے ہیں۔ دوسرا شعر ابونواس کا ہے "وَلَیْسَ مِنَ اللّٰہِ بِمُسْتَنْکِرٍ:: اَنْ یَجْمَعَ الْعَالَمَ فِیْ وَاحِدٍ" (اور نہیں ہے اللہ تعالیٰ بعید، کہ وہ جمع کر دے عالم کی صفات کو ایک شخص میں)۔ ظاہر ہے کہ مذکورہ دو اشعار میں سے ابونواس کا شعر جریر کے شعر سے زیادہ جامع ہے کیونکہ جریر کے شعر کا معنی ہے کہ بنو تمیم تمام لوگوں کے قائم مقام ہیں جبکہ ابونواس کے شعر کا معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام عالم کے اوصاف کو ایک شخص میں جمع کر سکتے ہیں۔ اور لفظ "اَلنَّاس" صرف انسانوں کو کہتے ہیں جبکہ لفظ "عَالَم" صرف انسانوں کو نہیں کہتے بلکہ انسانوں، جنات اور فرشتوں سب کو شامل ہے۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنْ غَیْرِ الظَّاهِرِ الْقَلْبُ وَهُوَ اَنْ یَکُوْنَ مَعْنَی الثَّانِیْ نَقِیْضَ مَعْنَی الْاَوَّلِ کَقَوْلِ اَبِی الشِّیْصِ شِعْرٌ: اَجِدُ الْمَلَامَةَ فِیْ هَوَاکَ لَذِیْذَةً: حُبًّا لِذِکْرِکَ فَلْیَلُمْنِی اللُّوَّمُ. وَقَوْلِ اَبِی الطَّیِّبِ شِعْرٌ: اَاُحِبُّهُ ☆ اَلْاِسْتِفْهَامُ لِلْاِنْکَارِ وَالْاِنْکَارُ بِاعْتِبَارِ الْقَیْدِ الَّذِیْ هُوَ الْحَالُ اَعْنِیْ قَوْلَهٗ وَاُحِبُّ فِیْهِ مَلَامَةً کَمَا یُقَالُ اَتُصَلِّیْ وَاَنْتَ مُحْدِثٌ ☆ عَلٰی تَجْوِیْزِ وَاوِ الْحَالِ فِی الْمُضَارِعِ الْمُثْبَتِ کَمَا هُوَ رَأْیُ الْبَعْضِ اَوْ عَلٰی حَذْفِ الْمُبْتَدَأِ اَیْ وَاَنَا اُحِبُّ وَیَجُوْزُ اَنْ یَکُوْنَ الْوَاوُ لِلْعَطْفِ فَالْاِنْکَارُ رَاجِعٌ اِلَی الْجَمْعِ بَیْنَ الْاَمْرَیْنِ اَعْنِیْ مَحَبَّتَهٗ وَمَحَبَّةَ الْمَلَامَةِ فِیْهِ اِنَّ الْمَلَامَةَ فِیْهِ مِنْ اَعْدَائِهٖ وَمَا یَصْدُرُ مِنْ عَدُوِّ الْمَحْبُوْبِ یَکُوْنُ مَبْغُوْضًا وَهٰذَا نَقِیْضُ مَعْنٰی بَیْتِ اَبِی الشِّیْصِ لٰکِنْ کُلًّا مِنْهُمَا بِاعْتِبَارٍ اٰخَرَ وَلِهٰذَا قَالُوْا اَلْاَحْسَنُ فِیْ هٰذَا النَّوْعِ اَنْ یُبَیَّنَ السَّبَبُ.

ترجمه: ۔ اور اس میں سے یعنی غیر ظاہر سے قلب ہے اور وہ یہ کہ ہو دوسرا معنی نقیض اول کی جیسے ابوالشیص کا قول، شعر "اَجِدُ الْمَلَامَةَ فِیْ هَوَاکَ لَذِیْذَةً: حُبًّا لِذِکْرِکَ فَلْیَلُمْنِی اللُّوَّمُ" اور ابوالطیب کا قول، شعر "اَاُحِبُّهٗ" استفہام انکار کے لیے ہے اور انکار اس قید کے اعتبار سے ہے جو کہ حال یعنی اس کا قول "وَاُحِبُّ فِیْهِ مَلَامَةً" جیسے کہا جائے "اَتُصَلِّیْ وَاَنْتَ مُحْدِثٌ" مضارع مثبت

میں واؤ حالیہ کے جواز کی بناء پر جیسا کہ یہ رائی ہے بعض کی، یا حذف مبتدأ کی بناء پر "اَیْ اَنَا اُحِبُّ" اور یہ جائز ہے کہ ہو واؤ عطف کے لیے، پس انکار راجع ہے جمع بین الامرین کی طرف یعنی اس کی محبت اور اس کے بارے میں ملامت کی محبت "اِنَّ الْمَلَامَۃَ فِیْہِ مِنْ اَعْدَائِہٖ" اور جو صادر ہو محبوب کے دشمن سے وہ مبغوض ہوتا ہے، اور نقیض ابوشیص کے شعر کے معنی کی لیکن ہر ایک ان میں دوسرے اعتبار سے ہے اور اسی وجہ سے قوم نے کہا ہے کہ بہتر اس نوع میں یہ ہے کہ بیان کیا جائے سبب۔

تشــــریـــح:۔(۱) سرقہ غیر ظاہر کی چوتھی قسم قلب ہے۔ قلب یہ ہے کہ دوسرے شعر کا معنی پہلے شعر کے معنی کی نقیض ہو جیسے ابوشیص کا شعر ہے "اَجِدُ الْمَلَامَۃَ فِیْ ھَوَاکِ لَذِیْذَۃً:: حُبًّا لِذِکْرِکِ فَلْیَلُمْنِیْ اللُّوَّمُ" (میں پاتا ہوں ملامت کو تیری محبت میں لذیذ، تیرے ذکر کی محبت کی وجہ سے، پس ملامت کریں مجھے ملامت کرنے والے)۔ "اَلـلُّـوَّمُ" جمع ہے "لَائِمٌ" کی، مبالغہ کا صیغہ ہے بمعنی بہت زیادہ ملامت کرنے والا۔ دوسرا شعر ابوطیب کا ہے "أَاُحِبُّہٗ وَاُحِبُّ فِیْہِ مَلَامَۃً:: اِنَّ الْمَلَامَۃَ فِیْہِ مِنْ اَعْدَائِہٖ" (کیا میں اس کے ساتھ محبت کروں حالانکہ اس کی محبت کے بارے میں ملامت کو بھی پسند کروں؟ کیونکہ اس کے بارے میں ملامت کرنا اس کے دشمنوں کی طرف سے ہے)۔ ظاہر ہے کہ یہ معنی ابوشیص کے شعر کے معنی کی نقیض ہے کیونکہ ابوشیص نے کہا تھا کہ میں محبوب کے بارے میں ملامت کو پسند کرتا ہوں اور ابوطیب نے کہا ہے کہ میں محبوب کے بارے میں ملامت کو پسند نہیں کرتا ہوں، لیکن دونوں (پسند اور ناپسند) میں سے ہر ایک الگ اعتبار سے ہے کیونکہ ابوشیص کا ملامت کو پسند کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ملامت میں محبوب کا ذکر آتا ہے اور ابوشیص کہتا ہے کہ محبوب کا ذکر مجھے پسند ہے، اور ابوطیب کا ملامت کو پسند نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ملامت محبوب کے دشمنوں سے صادر ہوتی ہے اور جو محبوب کے دشمن سے صادر ہو وہ مبغوض ہوتی ہے۔ چونکہ قلب میں دو متناقض معانی میں سے ہر ایک معنی الگ اعتبار سے ہوتا ہے اس لئے کہا جاتا ہے کہ باب قلب میں احسن یہ ہے کہ شاعر سبب کو بیان کرے جیسا کہ مذکورہ بالا اشعار میں سبب کو بیان کیا ہے۔

☆ درمیان میں شارح فرماتے ہیں کہ ابوطیب کے شعر میں "أَاُحِبُّـہٗ" میں ہمزہ استفہام انکاری کے لیے ہے اور انکار اس قید کے اعتبار سے ہے جو کہ حال ہے یعنی شاعر کا قول "وَاُحِـبُّ فِیْـــہِ مَـــلَامَۃً" مطلب یہ کہ محبوب کے بارے میں ملامت کو میں پسند نہیں کرتا۔ یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا جائے "اَتُـصَلِّـیْ وَاَنْـتَ مُـحْدِثٌ" (کیا تو نماز پڑھتا ہے حالانکہ تو بے وضو ہے؟) جس میں ہمزہ استفہام انکاری کے لیے ہے اور انکار حال یعنی "وَاَنْتَ مُحْدِثٌ" کے اعتبار سے ہے، مطلب یہ کہ نماز بے وضوئی کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہے، نہ یہ کہ نماز بحیثیت نماز جائز نہیں۔

☆ اور "وَاُحِبُّ فِیْہِ مَلَامَۃً" ان لوگوں کے مذہب پر جملہ حالیہ ہے جن کے نزدیک واؤ حالیہ کا فعل مضارع مثبت پر داخل ہونا جائز ہے۔ باقی جن حضرات کے نزدیک واؤ حالیہ فعل مضارع مثبت پر داخل نہیں ہو سکتا ہے ان کے مذہب کے مطابق یہاں مبتداء کو محذوف مانا جائے گا "اَیْ وَاَنَـا اُحِبُّـہٗ" اس تقدیر کے مطابق واؤ حالیہ فعل مضارع پر داخل نہیں بلکہ جملہ اسمیہ پر داخل ہے۔ اور یہ بھی

جائز ہے کہ یہ واؤ عاطفہ ہو،اس صورت میں انکار جمع بین الامرین کی طرف راجع ہوگا یعنی دونوں باتیں (محبوب کی محبت،اوراس کے بارے میں ملامت کرنے کی محبت) جمع نہیں ہوسکتی ہیں دونوں میں سے کوئی ایک بات ہوگی۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنْ غَیْرِ الظَّاهِرِ اَنْ یُّؤْخَذَ بَعْضُ الْمَعْنٰی وَیُضَافَ اِلَیْهِ مَا یُحَسِّنُهٗ کَقَوْلِ الْاَفْوَهِ شِعْرٌ: وَتَرَی الطَّیْرَ عَلٰی اٰثَارِنَا: رَاْیَ عَیْنٍ اَیْ عِیَانًا ثِقَةً حَالٌ اَیْ وَاثِقَةً وَمَفْعُوْلٌ لَهٗ بِمَا یَتَضَمَّنُهٗ قَوْلُهٗ عَلٰی اٰثَارِنَا اَیْ کَائِنَةً عَلٰی اٰثَارِنَا لِوُثُوْقِهَا اَنْ سَتُمَارُ اَیْ سَتُطْعَمُ مِنْ لُحُوْمِ مَنْ نَقْتُلُهُمْ وَقَوْلِ اَبِیْ تَمَّامٍ شِعْرٌ: وَقَدْ ظُلِّلَتْ اَیْ اُلْقِیَ عَلَیْهَا الظِّلُّ فَصَارَتْ ذَوَاتِ ظِلٍّ عِقْبَانُ اَعْلَامِهٖ ضُحًی: بِعِقْبَانِ طَیْرٍ فِی الدِّمَاءِ نَوَاهِلِ. مِنْ نَهَلَ اِذَا رَوِیَ نَقِیْضُ عَطِشَ اَقَامَتْ اَیْ عِقْبَانُ الطَّیْرِ مَعَ الرَّایَاتِ اَیْ الْاَعْلَامِ وُثُوْقًا بِاَنَّهَا سَتُطْعَمُ مِنْ لُحُوْمِ الْقَتْلٰی حَتّٰی کَاَنَّهَا: مِنَ الْجَیْشِ اِلَّا اَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلِ. فَاِنَّ اَبَا تَمَّامٍ لَمْ یُلِمَّ بِشَیْءٍ مِنْ مَعْنٰی قَوْلِ الْاَفْوَهِ رَاْیَ عَیْنٍ اَلدَّالُّ عَلٰی قُرْبِ الطَّیْرِ مِنَ الْجَیْشِ بِحَیْثُ تُرٰی عِیَانًا لَا تَخَیُّلًا وَهٰذَا مِمَّا یُؤَکِّدُ شُجَاعَتَهُمْ وَقَتْلَهُمُ الْاَعَادِیَ وَلَا بِشَیْءٍ مِنْ مَعْنٰی قَوْلِهٖ ثِقَةً اَنْ سَتُمَارُ اَلدَّالُّ عَلٰی وُثُوْقِ الطَّیْرِ بِالْمِیْرَةِ لِاعْتِیَادِهَا بِذٰلِکَ وَهٰذَا اَیْضًا مِمَّا یُؤَکِّدُ الْمَقْصُوْدَ. (۲) قِیْلَ اِنَّ قَوْلَ اَبِیْ تَمَّامٍ ظُلِّلَتْ اِلْمَامٌ بِمَعْنٰی قَوْلِهٖ رَاْیَ عَیْنٍ لِاَنَّ وُقُوْعَ الظِّلِّ عَلَی الرَّایَاتِ مُشْعِرٌ بِقُرْبِهَا مِنَ الْجَیْشِ، وَفِیْهِ نَظَرٌ اِذْ قَدْ یَقَعُ ظِلُّ الطَّیْرِ عَلَی الرَّایَةِ وَهُوَ فِیْ جَوِّ السَّمَاءِ بِحَیْثُ لَا یُرٰی اَصْلًا نَعَمْ لَوْ قِیْلَ اِنَّ قَوْلَهٗ حَتّٰی کَاَنَّهَا مِنَ الْجَیْشِ اِلْمَامٌ بِمَعْنٰی قَوْلِهٖ رَاْیَ عَیْنٍ فَاِنَّهَا اِنَّمَا تَکُوْنُ مِنَ الْجَیْشِ اِذَا کَانَ قَرِیْبًا مِنْهُمْ وَمُخْتَلِطًا بِهِمْ لَمْ یَبْعُدْ مِنَ الصَّوَابِ. (۳) لٰکِنْ زَادَ اَبُوْ تَمَّامٍ عَلَیْهِ اَیْ عَلَی الْاَفْوَهِ زِیَادَاتٍ مُحَسِّنَةً لِلْمَعْنَی الْمَاْخُوْذِ مِنَ الْاَفْوَهِ اَعْنِیْ تَسَایُرَ الطَّیْرِ عَلٰی اٰثَارِهِمْ بِقَوْلِهٖ اِلَّا اَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلِ وَبِقَوْلِهٖ فِی الدِّمَاءِ نَوَاهِلِ وَبِاِقَامَتِهَا مَعَ الرَّایَاتِ حَتّٰی کَاَنَّهَا مِنَ الْجَیْشِ وَبِهَا اَیْ بِاِقَامَتِهَا مَعَ الرَّایَاتِ حَتّٰی کَاَنَّهَا مِنَ الْجَیْشِ یَتِمُّ حُسْنُ الْاَوَّلِ (۴) یَعْنِیْ قَوْلَهٗ اِلَّا اَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلِ لِاَنَّهٗ لَا یَحْسُنُ الْاِسْتِدْرَاکُ الَّذِیْ هُوَ قَوْلُهٗ اِلَّا اَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلِ ذٰلِکَ الْحُسْنَ اِلَّا بَعْدَ اَنْ تُجْعَلَ الطَّیْرُ مُقِیْمَةً مَعَ الرَّایَاتِ مَعْدُوْدَةً فِیْ عِدَادِ الْجَیْشِ حَتّٰی یُتَوَهَّمَ اَنَّهَا اَیْضًا مِنَ الْمُقَاتِلِیْنَ هٰذَا هُوَ الْمَفْهُوْمُ مِنَ الْاِیْضَاحِ وَقِیْلَ مَعْنٰی قَوْلِهٖ وَبِهَا یَتِمُّ حُسْنُ الْاَوَّلِ اَیْ بِهٰذِهِ الزِّیَادَاتِ الثَّلٰثَةِ یَتِمُّ حُسْنُ مَعْنَی الْبَیْتِ الْاَوَّلِ. (۵) وَاَکْثَرُ هٰذِهِ الْاَنْوَاعِ الْمَذْکُوْرَةِ لِغَیْرِ الظَّاهِرِ وَنَحْوِهَا مَقْبُوْلَةٌ لِمَا فِیْهَا مِنْ نَوْعِ تَصَرُّفٍ بَلْ مِنْهَا اَیْ مِنْ هٰذِهِ الْاَنْوَاعِ مَا یُخْرِجُهٗ حُسْنُ التَّصَرُّفِ مِنْ قَبِیْلِ الْاِتِّبَاعِ اِلٰی حَیِّزِ الْاِبْتِدَاعِ وَکُلَّمَا کَانَ اَشَدَّ خِفَاءً بِحَیْثُ لَا یُعْرَفُ کَوْنُهٗ مَاْخُوْذًا مِنَ الْاَوَّلِ اِلَّا بَعْدَ مَزِیْدِ تَاَمُّلٍ کَانَ اَقْرَبَ اِلَی الْقَبُوْلِ لِکَوْنِهٖ اَبْعَدَ مِنَ الْاِتِّبَاعِ وَاَدْخَلَ فِی الْاِبْتِدَاعِ.

ترجمہ:۔ اوراس میں سے یعنی غیر ظاہر میں سے یہ کہ لے لیا جائے بعض معنی اور منسوب کیا جائے اس کی طرح وہ جو اس کو حسن بنائے جیسے افوہ کا قول، شعر "وَتَرَی الطَّیْرَ عَلٰی اٰثَارِنَا: رَاْیَ عَیْنٍ" یعنی صریح آنکھوں سے "ثِقَةً" حال ہے بمعنی "وَاثِقَةً" یعنی مفعول لہ ہے اس کا جس کو متضمن ہے اس کا قول "عَلٰی اٰثَارِنَا" یعنی "کَائِنَةً عَلٰی اٰثَارِنَا" "لِوُثُوْقِهَا اَنْ سَتُمَارُ" یعنی کھلایا جائے گا گوشت ان

کے جن کو ہم قتل کریں گے، اور ابوتمام کا قول، شعر "وَقَدْ ظُلِّلَتْ" یعنی ڈال دیا ان پر سایہ پس وہ ہو گئے سایہ والے "عِقْبَانُ أَعْلَامِهِ ضُحًى: بِعِقْبَانِ طَيْرٍ فِي الدِّمَاءِ نَوَاهِلُ" ماخوذ ہے "نَهَلَ" سے جب سیراب ہو جائے نقیض ہے پیاس کی "أَقَامَتْ" یعنی عقاب پرندے "مَعَ الرَّايَاتِ" یعنی جھنڈے اعتماد کرتے ہوئے اس پر کہ ان کو کھلایا جائے گا مقتولین کا گوشت "حَتَّى كَأَنَّهَا: مِنَ الْجَيْشِ إِلَّا أَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلِ" پس ابوتمام نے قصد نہیں کیا ہے افوہ کے قول "رَأْيَ عَيْنٍ" جو کہ دال ہے پرندے کے ایسے قریب ہونے پر لشکر کے کہ انہیں دیکھا جا سکتا ہے صرف ایک خیال نہیں ہے، یہ وہ بات ہے جس سے تائید ہوتی ہے ان کی شجاعت کی اور دشمنوں کو قتل کرنے، اور نہ قصد کیا ہے اس کے قول "ثِقَةً أَنْ سَتُمَارُ" کے معنی کا جو کہ دال ہے پرندوں کے اعتماد پر غذا پانے کے کیونکہ وہ عادی ہیں اس کے، اور یہ بھی وہ بات ہے جس سے تاکید ہوتی ہے مقصود کی۔ کہا گیا ہے کہ قول ابوتمام "ظللت" المام ہے جو افوہ کے قول "رای عین" کے معنی میں ہے کیونکہ سایہ کا جھنڈوں پر پڑھنا بتا رہا ہے ان کا جھنڈوں کے قریب ہونا؟ اور اس میں نظر ہے کیونکہ کبھی واقع ہوتا ہے پرندے کا سایہ جھنڈوں پر اور وہ آسمانی فضاء میں ہوتا ہے اس طرح کہ بالکل نہیں دیکھا جا سکتا ہے، نیز اگر کہا جائے کہ اس کا قول "حَتَّى كَأَنَّهَا مِنَ الْجَيْشِ" المام ہے جو بمعنی افوہ کے قول "رَأْيَ عَيْنٍ" کے ہے کیونکہ پرندوں کا لشکر سے ہونا اس وقت ہوتا ہے کہ وہ ان کے ساتھ اور ان کے ساتھ خلط ملط ہوں، تو بعید از صواب نہیں ہوگا، لیکن اضافہ کیا ہے ابوتمام نے اس پر یعنی افوہ کے قول پر کچھ ایسی زیادتیاں جو حسن پیدا کرتی ہیں معنی میں ماخوذ ہیں افوہ سے یعنی چلنا پرندوں کا ان کے آثار پر، اپنے قول "إِلَّا أَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلِ" اور ان کا قول "فِي الدِّمَاءِ نَوَاهِلُ" اور ان کی اقامت کا جھنڈوں کے ساتھ یہاں تک کہ گویا وہ لشکر میں سے ہیں، اور اسی سے یعنی ان کی اقامت کا جھنڈوں کے ساتھ یہاں تک کہ گویا وہ لشکر میں سے ہیں سے تام ہوتا ہے اول کا حسن یعنی اس کا قول "إِلَّا أَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلِ" کیونکہ مستحسن نہیں ہے وہ استدراک جو اس کا قول "إِلَّا أَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلِ" وہ حسن مگر بعد اس کے کہ قرار دیا جائے پرندوں کو مقیم جھنڈوں کے ساتھ شمار کئے ہوئے لشکر کی تعداد میں، یہاں تک کہ یہ وہم ہونے لگے کہ وہ لڑنے والوں میں سے ہیں، یہ وہ ہے جو مفہوم ہوتا ہے الیضاح سے، اور کہا گیا ہے کہ اس کے قول "وَبِهَا يَتِمُّ حُسْنُ الْأَوَّلِ" کا معنی یہ ہے کہ ان زیادات ثلاثہ سے تام ہوتا ہے حسن بیتِ اول کے معنی کا۔ اور اکثر یہ مذکورہ انواع غیر ظاہر کی اور ان کے مثل مقبول ہیں کیونکہ ان میں ایک طرح کا تصرف ہوتا ہے، بلکہ ان میں سے یعنی ان انواع میں سے بعض تو وہ ہیں جو نکال دیتا ہے ان کو حسن تصرف اتباع کے قبیل سے ابتداع کی طرف، اور کلام جتنا بھی ہو شدید خفاء والا یوں کہ نہ معلوم ہوتا ہو اس کا ماخوذ ہونا اول سے مگر مزید تامل کے بعد ہوگا زیادہ قریب قبول ہونے کا، کیونکہ یہ زیادہ بعید ہے اتباع سے اور ادخل ہے ابتداع میں۔

تشریح:۔ (۱) سرقہ غیر ظاہر کی پانچویں قسم یہ ہے کہ بعض معانی غیر کے لے لیے جائیں اور ان میں ایسی چیزوں کا اضافہ کر دیا جائے جو اس میں حسن پیدا کر دیں، جیسے افوہ کا شعر ہے "وَتَرَى الطَّيْرَ عَلَى آثَارِنَا: رَأْيَ عَيْنٍ ثِقَةً أَنْ سَتُمَارُ" (اور تو دیکھے گا پرندوں کو ہمارے پیچھے، آنکھوں سے دیکھنا، اس حال میں کہ وہ بھروسہ کر رہے ہیں اس پر کہ انہیں غذا دی جائے گی) جس میں "رَأْيَ عَيْنٍ" بمعنی صریح آنکھوں سے دیکھنا۔ اور "ثِقَةً" مصدر بمعنی اسم فاعل (وَاثِقَةً) ہے اور "الطَّيْر" سے حال ہے یعنی اس حال میں کہ وہ

پرندے اعتماد کر رہے ہیں اس بات پر کہ انہیں کھلایا جائے گا۔ اور یا" ثِقَةً" اس فعل کے لیے مفعول لہ ہے جس کو شاعر کا قول" عَلٰی آثَارِنَا" جار مجرور متضمن ہے اور وہ" کَائِنَةً" ہے یعنی تو دیکھے گا پرندوں کو کہ وہ ہمارے پیچھے آرہے ہیں اس اعتماد پر کہ انہیں عنقریب کھلایا جائے گا ان لوگوں کے گوشت جنہیں ہم قتل کریں گے۔ اور دوسرا شعر ابو تمام کا ہے" وَقَدْ ظُلِّلَتْ عِقْبَانُ اَعْلَامِهِ ضُحًی:: بِعِقْبَانِ طَیْرٍ فِی الدِّمَاءِ نَوَاهِلُ:: اَقَامَتْ مَعَ الرَّایَاتِ حَتّٰی کَاَنَّهَا:: مِنَ الْجَیْشِ اِلَّا اَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلُ" (اور تحقیق سایہ ڈال دیا گیا ہے ممدوح کے عقاب نما جھنڈوں پر چاشت کے وقت، عقاب پرندوں کا، جو مقتولین کے خونوں میں سیراب ہونے والے ہیں، اقامت اختیار کر لی ان پرندوں نے جھنڈوں کے ساتھ یہاں تک کہ گویا وہ لشکر میں سے ہیں، مگر یہ کہ وہ لڑتے نہیں) جس میں" قَدْ ظُلِّلَتْ" کا مطلب یہ ہے کہ ڈال دیا گیا ان پر سایہ پس وہ سایہ والے ہو گئے۔ اور" نَوَاهِلُ" ماخوذ ہے" نَهَلَ" سے جب سیراب ہو جائے، نقیض ہے عطش کی۔ اور" اَقَامَتْ" کی ضمیر" عِقْبَانِ طَیْرٍ" کی طرف راجع ہے۔ اور" رَایَاتٌ" بمعنی جھنڈے۔ جھنڈوں کے ساتھ اقامت سے غرض یہ ہے کہ ان کو اعتماد ہے کہ انہیں مقتولین کے گوشت میں سے کھلایا جائے گا۔

تو ابو تمام نے افوہ کے قول کے تمام معانی کو نہیں لیا ہے، کیونکہ" رَایَ عَیْنٍ" کا معنی نہیں لیا ہے جو اس بات پر دال ہے کہ پرندے واقعی لشکر کے اتنے قریب ہیں کہ انہیں آنکھوں سے دیکھا جا سکتا ہے، محض ایک خیال نہیں ہے، اور یہ بات ممدوحین کی شجاعت اور ان کا دشمنوں کو قتل کرنے کی تاکید کر رہی ہے۔ اسی طرح ابو تمام نے افوہ کے قول" ثِقَةً اَنْ سَتُمَارُ" کے معنی کو بھی نہیں لیا ہے جو اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ پرندوں کو غذا ملنے کا اعتماد ہے کیونکہ وہ اس بات کے عادی ہیں کہ ممدوحین کے پیچھے جانے سے ان کو غذا ملتی ہے، اور اس بات سے بھی مقصود کی تائید ہوتی ہے یعنی یہ بات بھی ممدوحین کی شجاعت اور ان کا دشمنوں کو قتل کرنے پر دلالت کر رہی ہے۔

(۲) بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ابو تمام کا قول" ظُلِّلَتْ" المام ہے یعنی ابو تمام نے افوہ کے قول" رَایَ عَیْنٍ" کے معنی کا قصد کر لیا ہے کیونکہ پرندوں کے سایہ کا لشکر کے جھنڈوں پر پڑھنا اس بات کی خبر دے رہا ہے کہ پرندے لشکر کے قریب ہیں دیکھے جا سکتے ہیں، اور یہی معنی" رَایَ عَیْنٍ" کا بھی ہے؟ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان حضرات کی یہ رائے قابل اعتراض ہے، کیونکہ کبھی پرندے کا سایہ جھنڈے پر پڑھتا ہے حالانکہ وہ پرندہ آسمان کی فضاء میں اتنا دور ہوتا ہے کہ وہ بالکل دکھائی نہیں دیتا ہے، لہٰذا یہ کہنا کہ" ظُلِّلَتْ" پرندوں کے قریب ہونے پر دلالت کر رہا ہے درست نہیں۔ البتہ اگر یہ کہا جائے کہ ابو تمام کا قول" حَتّٰی کَاَنَّهَا مِنَ الْجَیْشِ" المام ہے یعنی اس میں افوہ کے قول" رَایَ عَیْنٍ" کے معنی کا قصد کر لیا ہے کیونکہ پرندے لشکر میں سے اسی وقت شمار ہوں گے جب وہ لشکر کے قریب ہوں اور لشکر کے ساتھ ملے جلے ہوں، تو یہ رائے درست ہونے سے بعید نہیں ہے یعنی یہ رائے صحیح ہے۔

(۳) لیکن ابو تمام نے افوہ کے قول پر تین زیادتیوں کا اضافہ کیا ہے جن سے اس معنی میں حسن پیدا ہوا ہے جو معنی ابو تمام نے افوہ سے لیا ہے یعنی" پرندوں کا ممدوحین کے پیچھے چلنا"۔ وہ تین زیادتیاں ابو تمام نے اپنے قول" اِلَّا اَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلُ" اور" فِی الدِّمَاءِ نَوَاهِلُ" اور" اَقَامَتْ مَعَ الرَّایَاتِ حَتّٰی کَاَنَّهَا مِنَ الْجَیْشِ" میں ذکر کی ہیں، اور یہ تین زیادتیاں افوہ کے قول میں نہیں ہیں۔

(۴) ماتنؒ کے قول "وَبِهَا اِتِّمُ حُسْنُ الْاَوَّلِ" کے شارحؒ نے دو مطلب بیان کیے ہیں، ایک یہ کہ ہاء ضمیر اس تیسری زیادتی یعنی "اِقَامَتُهَا مَعَ الرَّايَاتِ حَتّٰى كَاَنَّهَا مِنَ الْجَيْشِ" کی طرف راجع ہے، مطلب یہ ہے کہ اس تیسری زیادتی سے پہلی زیادتی یعنی "اِلَّا اَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلْ" کا حسن تام ہورہا ہے کیونکہ "اِلَّا اَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلْ" سے جو استدراک ہورہا ہے کہ وہ پرندے لڑنہیں رہے ہیں اس استدراک میں حسن اسی وقت پایا جائے گا کہ جب پرندوں کو جھنڈوں کے ساتھ مقیم قرار دیا جائے اور لشکر کی گنتی میں انہیں شمار کیا جائے حتیٰ کہ یہ گمان کیا جائے کہ وہ بھی لڑنے والوں میں سے ہیں، پھر "اِلَّا اَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلْ" سے یہ وہم دور کیا جائے کہ وہ لڑنے والوں میں سے نہیں ہیں، تو اب اس استدراک میں حسن پیدا ہوا اس کے بغیر اس استدراک میں حسن نہیں پایا جارہا ہے۔ یہ مطلب ماتنؒ کی ایضاح نامی کتاب سے مفہوم ہورہا ہے، اور معتمد بھی یہی ہے۔ اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ "بِهَا" کی ضمیر مذکورہ تین زیادتیوں کی طرف راجع ہے، مطلب یہ ہے کہ ابوتمام کے شعر میں مذکور تین زیادتیوں سے پہلے شعر یعنی افوہ کے شعر کا حسن تام ہوتا ہے ان کے بغیر افوہ کے شعر میں کامل حسن نہیں پایا جاتا ہے۔

(۵) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سرقہ غیر ظاہر کی مذکورہ انواع میں سے اکثر مقبول ہیں اسی طرح ان جیسی دیگر انواع بھی مقبول ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں کچھ نہ کچھ تصرف کیا جاتا ہے، بلکہ ان انواع میں سے بعض تو ایسی ہیں جن میں ایسا عمدہ تصرف کیا جاتا ہے جو تصرف ان کو غیر کے اتباع کے قبیل سے خارج کر کے نئے ایجاد میں شامل کر دیتا ہے یعنی گویا اس نے کسی کا اتباع نہیں کیا ہے بلکہ اپنی طرف سے نیا کلام ایجاد کیا ہے۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ غیر سے ماخوذ کلام میں جتنا خفاء زیادہ ہوگا کہ غور وفکر کے بغیر یہ معلوم ہی نہ ہو کہ یہ اول سے ماخوذ ہے اتنا یہ کلام قبولیت کے زیادہ قریب ہوگا کیونکہ ایسا کلام غیر کے اتباع سے زیادہ دور ہوگا اور نئے ایجاد میں داخل ہوگا، اس لیے ایسا کلام مقبول ہوگا۔

(۱) هٰذَا الَّذِىْ ذُكِرَ فِى الظَّاهِرِ وَغَيْرِهٖ مِنْ اِدِّعَاءِ سَبْقِ اَحَدِهِمَا وَاَخْذِ الثَّانِىْ مِنْهُ وَكَوْنِهٖ مَقْبُوْلًا اَوْ مَرْدُوْدًا وَتَسْمِيَةِ كُلٍّ بِالْاَسَامِى الْمَذْكُوْرَةِ كُلِّهٖ اِنَّمَا يَكُوْنُ اِذَا عُلِمَ اَنَّ الثَّانِىْ اَخَذَ مِنَ الْاَوَّلِ بِاَنْ يُعْلَمَ اَنَّهٗ كَانَ يَحْفَظُ قَوْلَ الْاَوَّلِ حِيْنَ نَظَمَ اَوْ بِاَنْ يُخْبِرَ هُوَ عَنْ نَفْسِهٖ اَنَّهٗ اَخَذَهٗ مِنْهُ وَاِلَّا فَلَا يُحْكَمُ بِشَىْءٍ مِنْ ذَالِكَ لِجَوَازِ اَنْ يَكُوْنَ الْاِتِّفَاقُ فِى اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا اَوْ فِى الْمَعْنٰى وَحْدَهٗ مِنْ قَبِيْلِ تَوَارُدِ الْخَوَاطِرِ اَىْ مَجِيْئِهٖ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِتِّفَاقِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ اِلَى الْاَخْذِ كَمَا يُحْكٰى عَنْ اِبْنِ مَيَّادَةَ اَنَّهٗ اَنْشَدَ لِنَفْسِهٖ شِعْرٌ مُفِيْلُوْ مِعْلَاقٌ اِذَا مَا اَتَيْتَهٗ: تَهَلَّلَ وَاهْتَزَّ اِهْتِزَازَ الْمُهَنَّدِ. فَقِيْلَ لَهٗ اَيْنَ يَذْهَبُ بِكَ هٰذَا لِلْحُطَيْئَةِ فَقَالَ الْاٰنَ عَلِمْتُ اَنِّىْ شَاعِرٌ اِذْ وَافَقْتُهٗ عَلٰى قَوْلِهٖ وَلَمْ اَسْمَعْهُ فَاِذَا لَمْ يُعْلَمْ اَنَّ الثَّانِىْ اَخَذَ مِنَ الْاَوَّلِ قِيْلَ قَالَ فُلَانٌ كَذَا وَقَدْ سَبَقَ اِلَيْهِ فُلَانٌ فَقَالَ كَذَا لِيُغْتَنَمَ بِذَالِكَ فَضِيْلَةُ الصِّدْقِ وَيَسْلَمَ مِنْ دَعْوٰى عِلْمِ الْغَيْبِ وَنِسْبَةِ النَّقْصِ اِلَى الْغَيْرِ.

ترجمہ:۔ اور یہ جو ذکر کیا گیا ظاہر وغیرہ میں ایک کا دعویٰ سبقت کا اور دوسرے کا اس سے اخذ کرنے کا اور اس کا مقبول

یا مردود ہونا اور موسوم کرنا سب کو مذکورہ ناموں سے یہ اس وقت ہوتا ہے جب معلوم ہو کہ ثانی نے اخذ کیا ہے اول سے بایں طور کہ جانتا ہو کہ اس کو یاد تھا اول کا قول نظم کے وقت اور یا وہ خود بتلا رہا ہو کہ میں نے اس سے اخذ کیا ہے ورنہ حکم نہیں کیا جا سکتا ہے کسی چیز کا ان میں سے، کیونکہ جائز ہے کہ ہو اتفاق لفظ اور معنی دونوں میں یا صرف معنی میں توارد خاطر ہو یعنی آنا (دونوں کے ذہن میں) اس کا علی سبیل الاتفاق بغیر قصد اخذ کے جیسا کہ منقول ہے ابن میادہ سے کہ انہوں نے اپنا ایک شعر پڑھا "مُفِيْدٌ وَمِتْلَافٌ اِذَا مَا اَتَيْتَهُ: تَهَلَّلَ وَاهْتَزَّ اِهْتِزَازَ الْمُهَنَّدِ" پس کہا گیا اس سے کہ کہاں لے جا رہا ہے تجھے یہ خیال یہ تو حطیئہ کا شعر ہے، تو اس نے کہا اب میں مجھے یقین ہو گیا کہ میں شاعر ہوں کیونکہ میں نے موافقت کی اس کے ساتھ اس کے شعر میں حالانکہ میں نے نہیں سنا ہے اس سے، پس جب یہ معلوم نہ ہو کہ ثانی نے اخذ کیا ہے اول سے تو کہا جائے گا کہ فلاں نے یہ کہا ہے اور سبقت کی ہے اس کی طرف فلاں نے پس اس نے اس طرح کہا تا کہ حاصل کرے اس سے صدق کی فضیلت، اور سالم رہے علم غیب کے دعویٰ سے اور نقص کی نسبت سے غیر کی طرف۔

تشریح:۔ (۱) مصنف فرماتے ہیں کہ یہ جو ماقبل میں سرقہ ظاہر اور غیر ظاہر کے بارے میں ذکر کیا گیا یعنی دو شاعروں میں سے ایک کی سبقت کا دعویٰ کرنا اور دوسرے کا اول سے اخذ کا دعویٰ کرنا اور اس کا مقبول یا مردود ہونا اور پھر ہر ایک کو مذکورہ نام دینا، یہ سب اس وقت ہے کہ ثانی نے اول سے اخذ کیا ہو، جس کی صورت یہ ہے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ دوسرا شاعر جس وقت شعر کہہ رہا تھا اس وقت اسے پہلے شاعر کا قول یاد تھا، یا دوسرا شاعر خود یہ خبر دے کہ میں نے یہ شعر دوسرے سے لے لیا ہے۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ ثانی نے اول سے اخذ کیا ہے تو مذکورہ باتوں میں سے کسی کا حکم نہیں لگایا جائے گا یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ ثانی نے اول سے اخذ کیا ہے اور یہ مقبول ہے یا مردود ہے، کیونکہ یہ جائز ہے کہ لفظ اور معنی دونوں میں یا صرف معنی میں جو دو شاعروں کا اتفاق ہو رہا ہے یہ توارد خواطر کے قبیل سے ہو یعنی علی سبیل الاتفاق ایک کو جو خیال آیا بعینہ وہی خیال دوسرے کو بھی آیا، اور دوسرے نے اول سے اخذ کرنے کا قصد نہ کیا ہو جیسا کہ مروی ہے کہ ابن میادہ شاعر نے یہ شعر پڑھا "مُفِيْدٌ وَمِتْلَافٌ اِذَا مَا اَتَيْتَهُ: تَهَلَّلَ وَاهْتَزَّ اِهْتِزَازَ الْمُهَنَّدِ" (وہ فائدہ پہنچانے والا ہے اور مال کو تلف کرنے والا ہے جب میں آتا ہوں اس کے پاس، تو اس کا چہرہ کھل اٹھتا ہے اور حرکت کرتا ہے ہندی تلوار کی طرح حرکت کرنا) تو ان سے کہا گیا کہ کہاں جا رہے ہو یہ تو حطیئہ نامی شاعر کا شعر ہے، تو ابن میادہ نے کہا کہ اب مجھے معلوم ہوا کہ میں شاعر ہوں کہ میرا قول حطیئہ کے قول کے موافق ہو گیا حالانکہ میں نے ان کا قول نہیں سنا ہے۔ لہذا جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ ثانی نے اول سے اخذ کیا ہے تو یوں کہا جائے گا کہ "فلاں آدمی نے یوں کہا ہے، حالانکہ اس سے اس کلام کی طرف فلاں نے سبقت کی ہے انہوں نے اس طرح کہا ہے" یہ اس لیے تا کہ حاصل کرے اس طرح کہنے سے صدق کی فضیلت اور محفوظ ہو جائے علم غیب کا دعویٰ کرنے سے کیونکہ اخذ کو جاننے کے بغیر کسی کی طرف اخذ کی نسبت کرنا علم غیب کا دعویٰ ہے، اور محفوظ ہو جائے غیر کی طرف نقص کی نسبت کرنے سے کہ فلاں نے یہ شعر فلاں سے اخذ کیا ہے یہ اس کا اپنا نہیں ہے، ظاہر ہے کہ یہ اس کی طرف عیب کی نسبت ہے۔

(۱) وَمِمَّا یَتَّصِلُ بِهٰذَا اَیْ بِالْقَوْلِ فِی السَّرِقَاتِ الشِّعْرِیَّةِ اَلْقَوْلُ فِی الْاِقْتِبَاسِ وَالتَّضْمِیْنِ وَالْعَقْدِ وَالْحَلِّ وَالتَّلْمِیْحِ بِتَقْدِیْمِ اللَّامِ عَلَی الْمِیْمِ مِنْ لَمَحَهُ اِذَا اَبْصَرَهُ وَذَالِکَ لِاَنَّ فِیْ کُلٍّ مِنْهَا اَخْذَ شَیْءٍ مِنَ الْاٰخَرِ (۲) اَمَّا الْاِقْتِبَاسُ فَهُوَ اَنْ یُضَمَّنَ الْکَلَامُ نَظْمًا کَانَ اَوْ نَثْرًا شَیْئًا مِنَ الْقُرْاٰنِ اَوِ الْحَدِیْثِ لَا عَلٰی اَنَّهُ مِنْهُ اَیْ لَا عَلٰی طَرِیْقَةِ اَنَّ ذَالِکَ الشَّیْءَ مِنَ الْقُرْاٰنِ وَالْحَدِیْثِ یَعْنِیْ عَلٰی وَجْهٍ لَا یَکُوْنُ فِیْهِ اِشْعَارٌ بِاَنَّهُ مِنْهُ کَمَا یُقَالُ فِیْ اَثْنَاءِ الْکَلَامِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی کَذَا وَقَالَ النَّبِیُّ ﷺ کَذَا وَنَحْوُ ذَالِکَ فَاِنَّهُ لَا یَکُوْنُ اِقْتِبَاسًا (۳) وَمَثَّلَ الْاِقْتِبَاسَ بِاَرْبَعَةِ اَمْثِلَةٍ لِاَنَّهُ اِمَّا مِنَ الْقُرْاٰنِ اَوِ الْحَدِیْثِ وَکُلٌّ مِنْهُمَا اِمَّا فِی النَّثْرِ اَوْ فِی النَّظْمِ فَالْاَوَّلُ کَقَوْلِ الْحَرِیْرِیِّ فَلَمْ یَکُنْ اِلَّا کَلَمْحِ الْبَصَرِ اَوْ هُوَ اَقْرَبُ حَتّٰی اَنْشَدَ وَاَغْرَبَ (۴) وَالثَّانِیْ مِثْلُ قَوْلِ الْاٰخَرِ شعر: اِنْ کُنْتِ اَزْمَعْتِ اَیْ عَزَمْتِ عَلٰی هَجْرِنَا:: مِنْ غَیْرِ مَا جُرْمٍ فَصَبْرٌ جَمِیْلٌ:: وَاِنْ تَبَدَّلْتِ بِنَا غَیْرَنَا:: فَحَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَکِیْلُ. (۵) وَالثَّالِثُ قَوْلُ الْحَرِیْرِیِّ قُلْنَا شَاهَتِ الْوُجُوْهُ اَیْ قَبُحَتْ وَهُوَ لَفْظُ الْحَدِیْثِ عَلٰی مَا رُوِیَ اَنَّهُ لَمَّا اشْتَدَّ الْحَرْبُ یَوْمَ حُنَیْنٍ اَخَذَ النَّبِیُّ ﷺ کَفًّا مِنَ الْحَصٰی فَرَمٰی بِهَا وُجُوْهَ الْمُشْرِکِیْنَ وَقَالَ ﷺ شَاهَتِ الْوُجُوْهُ وَقُبِحَ عَلَی الْمَبْنِیِّ لِلْمَفْعُوْلِ اَیْ لُعِنَ مِنْ قَبَحَهُ اللّٰهُ بِالْفَتْحِ اَیْ اَبْعَدَهُ مِنَ الْخَیْرِ اللُّکَعُ اَیِ اللَّئِیْمُ وَمَنْ یَرْجُوْهُ (۶) وَالرَّابِعُ مِثْلُ قَوْلِ ابْنِ عَبَّادٍ شعر: قَالَ اَیِ الْحَبِیْبُ لِیْ اِنَّ رَقِیْبِیْ: سَیِّئُ الْخُلْقِ فَدَارِهِ مِنَ الْمُدَارَاةِ وَهِیَ الْمُلَاطَفَةُ وَالْمُخَاتَلَةُ وَضَمِیْرُ الْمَفْعُوْلِ لِلرَّقِیْبِ قُلْتُ دَعْنِیْ وَجْهُکَ الْجَنَّةُ حُفَّتْ بِالْمَکَارِهِ اِقْتِبَاسًا مِنْ قَوْلِهٖ ﷺ حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَکَارِهِ وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ اَیْ اُحِیْطَتْ یَعْنِیْ لَا بُدَّ لِطَالِبِ جَنَّةِ وَجْهِکَ مِنْ تَحَمُّلِ مَکَارِهِ الرَّقِیْبِ کَمَا لَا بُدَّ لِطَالِبِ الْجَنَّةِ مِنْ مَشَاقِّ التَّکَالِیْفِ (۷) وَهُوَ اَیِ الْاِقْتِبَاسُ ضَرْبَانِ اَحَدُهُمَا مَا لَمْ یُنْقَلْ فِیْهِ الْمُقْتَبَسُ عَنْ مَعْنَاهُ الْاَصْلِیِّ کَمَا تَقَدَّمَ مِنَ الْاَمْثِلَةِ وَالثَّانِیْ خِلَافُهُ اَیْ مَا نُقِلَ فِیْهِ الْمُقْتَبَسُ عَنْ مَعْنَاهُ الْاَصْلِیِّ کَقَوْلِهٖ اَیْ قَوْلِ ابْنِ الرُّوْمِیِّ شعر: لَئِنْ اَخْطَأْتُ فِیْ مَدْحِکَ: مَا اَخْطَأْتَ فِیْ مَنْعِیْ لَقَدْ اَنْزَلْتُ حَاجَاتِیْ. بِوَادٍ غَیْرِ ذِیْ زَرْعٍ هٰذَا مُقْتَبَسٌ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی رَبَّنَا اِنِّیْ اَسْکَنْتُ مِنْ ذُرِّیَّتِیْ بِوَادٍ غَیْرِ ذِیْ زَرْعٍ عِنْدَ بَیْتِکَ الْمُحَرَّمِ لٰکِنْ مَعْنَاهُ فِی الْقُرْاٰنِ وَادٍ لَا مَاءَ فِیْهِ وَلَا نَبَاتَ وَقَدْ نَقَلَهُ ابْنُ الرُّوْمِیِّ عَنْ هٰذَا الْمَعْنٰی اِلٰی جَنَابٍ لَا خَیْرَ فِیْهِ وَلَا نَفْعَ. (۸) وَلَا بَاْسَ بِتَغْیِیْرٍ یَسِیْرٍ فِی اللَّفْظِ الْمُقْتَبَسِ لِلْوَزْنِ اَوْ غَیْرِهٖ کَقَوْلِهٖ شعر: قَدْ کَانَ اَیْ وَقَعَ مَا خِفْتُ اَنْ یَکُوْنَا. اِنَّا اِلَی اللّٰهِ رَاجِعُوْنَا وَفِی الْقُرْاٰنِ اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَیْهِ رَاجِعُوْنَ.

ترجمه: اور وہ جو متصل ہے اس کے ساتھ یعنی سرقات شعریہ کی گفتگو کے ساتھ گفتگو اقتباس، تضمین، عقد، حل اور تلمیح میں۔ تلمیح تقدیم لام کے ساتھ ہے میم پر، ماخوذ ہے "لمحہ" سے جب دیکھ لے اس کو، اور یہ اس وجہ سے کہ ہر ایک میں ان میں سے لینا ہے شی کو دوسرے سے، بہر حال اقتباس تو وہ یہ کہ ملا دیا جائے کلام کے ساتھ، خواہ نظم ہو یا نثر ہو کچھ حصہ قرآن کا یا حدیث کا نہ اس طرح کہ یہ اس میں سے ہے، یعنی نہ اس طریقہ پر کہ یہ شی قرآن کا حصہ ہے یا حدیث کا یعنی اس طور پر جس میں نہ ہو اشارہ کہ یہ اس میں سے ہے، جیسے کہا جائے

درمیان کلام میں '' قَالَ اللّٰهُ تَعَالیٰ کَذَا وَ قَالَ النَّبِیُّ ﷺ کَذَا وَ نَحْوُ ذَالِکَ '' پس یہ نہیں ہوگا اقتباس، اور مثالیں پیش کی ہیں مصنفؒ نے اقتباس کی چار مثالیں کیونکہ اقتباس یا تو قرآن سے ہوگا یا حدیث سے، اور ہر ایک ان میں سے یا نثر میں ہوگا یا نظم میں، پس اول جیسے حریری کا قول '' فَلَمْ یَکُنْ اِلَّا کَلَمْحِ الْبَصَرِ اَوْ هُوَ اَقْرَبُ حَتّٰی اَنْشَدَ وَاَغْرَبَ '' اور ثانی جیسے دوسرے کا قول، شعر '' اِنْ کُنْتَ اَزْمَعْتَ '' یعنی تو نے عزم کیا ہے '' عَلٰی هَجْرِنَا :: مِنْ غَیْرِ مَاجُرْمٍ فَصَبْرٌ جَمِیْلٌ :: وَاِنْ تَبَدَّلْتَ بِنَا غَیْرَنَا :: فَحَسْبُنَا اللّٰهُ وَ نِعْمَ الْوَکِیْلُ '' اور ثالث جیسے حریری کا قول '' قُلْنَا شَاهَتِ الْوُجُوْهُ '' یعنی برے ہوں، یہ حدیث مبارکہ کے الفاظ ہیں جیسا کہ مروی ہے کہ جب لڑائی شدید ہوگئی حنین کے دن تو نبی ﷺ نے ایک مٹھی سنگریزے لے کر مشرکین کے چہروں پر مار دئے اور فرمایا '' شَاهَتِ الْوُجُوْهُ '' اور لفظ '' قُبِحَ '' مبنی للمفعول ہے یعنی ملعون کردیا، ماخوذ ہے '' قَبَحَهُ اللّٰهُ '' سے فتحہ کے ساتھ یعنی دور کردیا اس کو خیر سے، '' اَللُّکَعُ '' یعنی کمینہ '' وَمَنْ یَرْجُوْهُ '' اور رابع جیسے عباد کا قول شعر '' قَالَ '' یعنی محبوب نے مجھے '' اِنَّ رَقِیْبِیْ :: سَیِّئُ الْخُلُقِ فَدَارِهِ '' ماخوذ ہے مدارات سے بمعنی نرمی کرنا اور فریب دینا، اور مفعول کی ضمیر رقیب کی طرف راجع ہے '' قُلْتُ دَعْنِیْ وَجْهُکَ. الْجَنَّةُ حُفَّتْ بِالْمَکَارِهِ '' یہ اقتباس ہے حضور ﷺ کے قول '' حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَکَارِهِ وَ حُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ '' یعنی گھیر دی گئی ہے، یعنی ضروری ہے تیرے چہرے کی جنت کے طالب کے لیے برداشت کرنا رقیب کی سختیاں جیسا کہ ضروری ہے طالب جنت کے لیے مشقتوں اور تکالیف کا برداشت کرنا۔ اور وہ یعنی اقتباس دو قسم پر ہے ایک یہ کہ منقول نہ ہو اس میں مقتبس اپنے اصل معنی سے جیسا کہ گذر چکیں مثالیں، اور ثانی اس کے خلاف ہے یعنی جس میں نقل کیا گیا ہو مقتبس اپنے اصلی معنی سے جیسے ابن الرومی کا قول، شعر '' لَئِنْ اَخْطَأْتُ فِیْ مَدْحِکَ :: مَا اَخْطَأْتَ فِیْ مَنْعِیْ لَقَدْ اَنْزَلْتُ حَاجَاتِیْ. بِوَادٍ غَیْرِ ذِیْ زَرْعٍ '' یہ اقتباس ہے باری تعالیٰ کے قول '' رَبَّنَا اِنِّیْ اَسْکَنْتُ مِنْ ذُرِّیَّتِیْ بِوَادٍ غَیْرِ ذِیْ زَرْعٍ عِنْدَ بَیْتِکَ الْمُحَرَّمِ '' سے، مگر اس کا معنی قرآن مجید میں ایسی وادی ہے جس میں اپنی اور گھاس نہ ہو اور نقل کیا ہے اس کو ابن رومی نے اس معنی سے ایسی فناء اور جناب کی طرف جس میں کوئی خیر اور نفع نہ ہو، اور کوئی حرج نہیں ہے لفظ مقتبس میں تھوڑی سی تغییر میں وزن وغیرہ کی وجہ سے جیسے شعر '' قَدْ کَانَ '' یعنی واقع ہوا '' مَا خِفْتُ اَنْ یَکُوْنَا. اِنَّا اِلَی اللّٰهِ رَاجِعُوْنَا '' اور قرآن میں '' اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَیْهِ رَاجِعُوْنَ '' ہے۔

تشریح:۔ (۱) مصنفؒ خاتمہ کی پہلی بحث یعنی سرقات شعریہ کے بیان سے فارغ ہوگئے، اب یہاں خاتمہ کی دوسری بحث میں ان امور کو ذکر فرماتے ہیں جو سرقات شعریہ کے متصل شمار ہوتے ہیں، اور وہ پانچ امور ہیں، اقتباس، تضمین، عقد، حل اور تلمیح۔ تلمیح میں لام مقدم ہے میم پر، اور ماخوذ ہے '' لَمَحَهٗ '' سے بمعنی اس نے اس کو کنارہ چشم سے دیکھا۔ اور مذکورہ پانچ امور اس وجہ سے سرقات شعریہ کے متصل شمار ہوتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک میں غیر کے کلام سے کچھ نہ کچھ لیا جاتا ہے۔

(۲) اقتباس یہ ہے کہ کوئی قائل اپنے کلام (خواہ نظم ہو یا نثر) میں قرآن پاک یا حدیث مبارکہ کا کوئی حصہ اس طرح شامل کردے کہ وہ بھی اس کلام کا جزء معلوم ہو، اور اس حصہ کا قرآن یا حدیث سے ہونا ظاہر نہ ہو، یعنی قرآن وحدیث کے اس حصہ کو اس طرح ذکر کیا جائے کہ اس میں یہ اشارہ نہ ہو کہ یہ قرآن مجید یا حدیث مبارکہ کا حصہ ہے، مثلاً درمیان کلام میں '' قَالَ اللّٰهُ کَذَا '' یا '' قَالَ

النبیؐ کذا" جیسے الفاظ کو ذکر نہ کرے کیونکہ ایسا کوئی لفظ ذکر کرنے کے بعد وہ اقتباس نہیں رہے گا۔

(۳) مصنفؒ نے اقتباس کی چار مثالیں ذکر کی ہیں، کیونکہ اقتباس کی چار صورتیں ہیں، یا تو قرآن مجید میں سے ہوگا، یا حدیث مبارکہ میں سے ہوگا، اور ہر ایک یا تو نظم میں ہوگا اور یا نثر میں ہوگا۔ نثر میں قرآن مجید سے اقتباس کی مثال حریری کا یہ قول ہے "فَلَمْ يَكُنْ اِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ اَوْهُوَ اَقْرَبُ حَتّٰى اَنْشَدَ وَاَغْرَبَ" (پس نہیں تھا مگر آنکھ جھپکنے کے بقدر یا اس سے بھی کم وقت میں یہاں تک کہ اس نے شعر کہا اور عجیب وغریب شعر کہا) جس میں یہ جملہ "اِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ اَوْهُوَ اَقْرَبُ" [سورۂ نحل: ۷۷] قرآن مجید سے لیا گیا ہے اور یہ اظہار نہیں کیا ہے کہ یہ قرآن مجید سے لیا گیا ہے۔

(٤) اور نظم میں قرآن مجید سے اقتباس کی مثال ابو القاسم ابن حسن کاتبی کا یہ شعر ہے "اِنْ كُنْتِ اَزْمَعْتِ عَلٰى هَجْرِنَا: مِنْ غَيْرِ مَاجُرْمٍ فَصَبْرٌ جَمِيْلٌ: وَاِنْ تَبَدَّلْتِ بِنَاغَيْرَنَا: فَحَسْبُنَااللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ" (اگر تو عزم کر چکی ہے ہماری جدائی پر، بغیر کسی ایسے گناہ کے جو کیا گیا ہو تو ہمارا کام صبر جمیل ہے، اور اگر تو تبدیل کر چکی ہے ہمارے بدلے غیر کو، تو کافی ہے ہمارے لیے اللہ اور وہ بہترین کارساز ہے) جس میں شاعر نے دو جملے قرآن مجید سے لیے ہیں، ایک "فَصَبْرٌ جَمِيْلٌ" [سورۂ یوسف: ۱۸] دوسرا "فَحَسْبُنَااللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ" [سورۂ آل عمران: ۱۷۳] ہے۔

(٥) اور حدیث مبارکہ سے نثر میں اقتباس کی مثال حریری کا قول ہے "قُلْنَاشَاهَتِ الْوُجُوْهُ وَقُبِحَ اللُّكَعُ وَمَنْ يَرْجُوْهُ" (ہم نے کہا بگڑ جائیں چہرے اور لعنت ہو کمینے پر اور اس پر جو امید رکھے کمینے سے) جس میں لفظ "قُبِحَ" مبنی للمفعول ہے، اور "قَبَحَهُ اللّٰهُ" سے ماخوذ ہے، لفظ "قَبَحَ" عین کے فتحہ کے ساتھ ہے یعنی دور کر دیا اس کو اللہ تعالیٰ نے خیر سے۔ اور "اَللُّكَعُ" بمعنی کمینہ۔ بہر حال حریری کے قول میں "شَاهَتِ الْوُجُوْهُ" حدیث مبارکہ کے الفاظ ہیں، جیسا کہ مروی ہے کہ غزوہ حنین کے دن جب لڑائی سخت ہوگئی تو حضورﷺ نے کنکریوں کی ایک مٹھی لی اور مشرکین کے چہروں پر پھینک دی اور فرمایا "شَاهَتِ الْوُجُوْهُ" یعنی بگڑ جائیں چہرے۔

(٦) اور حدیث مبارکہ سے نظم میں اقتباس کی مثال ابن عباد کا شعر ہے "قَالَ لِيْ اِنَّ رَقِيْبِيْ: سَيِّئُ الْخُلْقِ فَدَارِهِ: قُلْتُ دَعْنِيْ وَجْهُكَ الْجَنَّةُ حُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ" (محبوب نے مجھے کہا کہ میرا رقیب بد اخلاق ہے، پس نرمی کا معاملہ کر اس کے ساتھ، میں نے کہا چھوڑ دو مجھے، تیرا چہرہ ایسی جنت ہے جو گھیر دی گئی ہے ناگواریوں سے) جس میں "فَدَارِهِ" ماخوذ ہے "مُدَارَاة" سے جس کا معنی ہے نرمی کرنا اور دھوکہ دینا۔ اور "فَدَارِهِ" میں ہا ضمیر مفعول رقیب کی طرف راجع ہے۔ ابن عباد کے مذکورہ شعر میں "حُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ" اقتباس ہے نبیﷺ کے اس ارشاد سے "حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ" (گھیر لی گئی ہے جنت ناگواریوں سے اور گھیر لی گئی ہے جہنم شہوتوں سے)۔ "حُفَّتْ" بمعنی "اُحِيْطَتْ" یعنی گھیر لی گئی ہے۔ شعر کا مطلب یہ ہے کہ تیرے جنت جیسے چہرے کے طالب کے لیے رقیب کی ناگواریاں برداشت کرنا ضروری ہے جیسا کہ جنت کے طالب کے لیے مشقتیں اور تکالیف برداشت کرنا ضروری ہے۔

(۷) پھر اقتباس کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ مقتبس کو اپنے اصلی معنی سے منتقل نہ کیا جائے یعنی قرآن وحدیث سے لیا گیا حصہ اپنے اصلی معنی سے منتقل نہ کیا جائے جیسا کہ اس کی مثالیں گذر چکی، جن میں قرآن اور حدیث سے ماخوذ عبارت کو اپنے اصل معنی میں استعمال کیا ہے۔ دوسری قسم یہ ہے جو اس کے خلاف ہو یعنی جس میں قرآن وحدیث سے لیا گیا حصہ اپنے اصلی معنی سے منتقل کر دیا گیا ہو جیسے ابن رومی کا شعر ہے "لَئِنْ اَخْطَاْتُ فِیْ مَدْحِکَ:: مَا اَخْطَاْتَ فِیْ مَنْعِیْ:: لَقَدْ اَنْزَلْتُ حَاجَاتِیْ: بِوَادٍ غَیْرِ ذِیْ زَرْعٍ" (اگر میں نے غلطی کی ہے تیری مدح کرنے میں، تو تو نے غلطی نہیں کی ہے مجھ سے احسان روکنے میں، تحقیق اتارا ہے میں نے اپنی حاجتوں کو ایسی بارگاہ میں جس میں کوئی خیر نہیں) جس میں "بِوَادٍ غَیْرِ ذِیْ زَرْعٍ" اقتباس ہے باری تعالیٰ کے اس ارشاد ﴿رَبَّنَا اِنِّیْ اَسْکَنْتُ مِنْ ذُرِّیَّتِیْ بِوَادٍ غَیْرِ ذِیْ زَرْعٍ عِنْدَ بَیْتِکَ الْمُحَرَّمِ﴾ [سورۂ ابراہیم: ۳۷] (اے ہمارے پروردگار! میں نے اپنی کچھ اولاد کو آپ کے حرمت والے گھر کے پاس ایک ایسی وادی میں لا بسایا ہے جس میں کوئی کھیتی نہیں ہوتی) سے۔ لیکن قرآن مجید میں "بِوَادٍ غَیْرِ ذِیْ زَرْعٍ" کا معنی ہے ایسی وادی جس میں کوئی پانی اور گھاس نہ ہو، اور ابن رومی نے اسے ایک اور معنی کی طرف منتقل کر دیا ہے یعنی "بِوَادٍ غَیْرِ ذِیْ زَرْعٍ" کا معنی اس طرح کیا ہے کہ "ایسی بارگاہ جس میں کوئی خیر اور نفع نہ ہو"۔

(۸) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شعر کے وزن یا حرف روی وغیرہ کو برقرار رکھنے کے لیے قرآن اور حدیث سے اقتباس کئے ہوئے لفظ میں تھوڑی بہت تبدیلی کر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے جیسے اندلس کے کسی شاعر نے اپنے دوست کی موت پر کہا تھا "قَدْ کَانَ مَاخِفْتُ اَنْ یَکُوْنَا:: اِنَّا اِلَی اللّٰہِ رَاجِعُوْنَا" (تحقیق وہی بات واقع ہو گئی جس کے واقع ہونے سے میں ڈر رہا تھا، بے شک ہم اللہ ہی کی طرف لوٹنے والے ہیں) جس کا دوسرا مصرعہ اقتباس ہے باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ﴾ سے، شاعر نے شعر کے وزن کو درست رکھنے کے لیے باری تعالیٰ کے ارشاد میں لام کی جگہ "اِلیٰ" رکھا ہے اور "وَاِنَّا اِلَیْہِ" کو چھوڑ دیا ہے۔

(۱) وَاَمَّا التَّضْمِیْنُ فَهُوَ اَنْ یُّضَمَّنَ الشِّعْرُ شَیْئًا مِنْ شِعْرِ الْغَیْرِ بَیْتًا کَانَ اَوْ فَوْقَهٗ اَوْ مِصْرَاعًا اَوْ مَادُوْنَهٗ مَعَ التَّنْبِیْهِ عَلَیْهِ عَلٰی اَنَّهٗ مِنْ شِعْرِ الْغَیْرِ اِنْ لَّمْ یَکُنْ ذٰلِکَ مَشْهُوْرًا عِنْدَ الْبُلَغَاءِ وَبِهٰذَا یَتَمَیَّزُ عَنِ الْاَخْذِ وَالسَّرِقَةِ (۲) کَقَوْلِهٖ اَیْ قَوْلِ الْحَرِیْرِیِّ یَحْکِیْ مَاقَالَهُ الْغُلَامُ الَّذِیْ عَرَضَهٗ اَبُوْ زَیْدٍ لِلْبَیْعِ شِعْرٌ: عَلٰی اَنِّیْ سَاُنْشِدُ عِنْدَ بَیْعِیْ. اَضَاعُوْنِیْ وَاَیَّ فَتًی اَضَاعُوْا. اَلْمِصْرَاعُ الثَّانِیْ لِلْعَرْجِیْ وَتَمَامُهٗ: ع: لِیَوْمِ کَرِیْهَةٍ وَسِدَادِ ثَغْرٍ اللَّامُ فِیْ لِیَوْمٍ لَامُ التَّوْقِیْتِ وَالْکَرِیْهَةُ مِنْ اَسْمَاءِ الْحَرْبِ وَسِدَادُ الثَّغْرِ بِکَسْرِ السِّیْنِ سَدُّهٗ بِالْخَیْلِ وَالرِّجَالِ وَالثَّغْرُ مَوْضِعُ الْمَخَافَةِ مِنْ فُرُوْجِ الْبُلْدَانِ اَیْ اَضَاعُوْنِیْ فِیْ وَقْتِ الْحَرْبِ وَزَمَانِ سَدِّ الثَّغْرِ وَلَمْ یُرَاعُوْا حَقِّیْ اَحْوَجَ مَا کَانُوْا اِلَیَّ وَاَیَّ فَتًی اَیْ کَامِلًا مِنَ الْفِتْیَانِ اَضَاعُوْا وَفِیْهِ تَنْدِیْمٌ وَتَخْطِئَةٌ لَهُمْ (۳) وَتَضْمِیْنُ الْمِصْرَاعِ بِدُوْنِ التَّنْبِیْهِ لِشُهْرَتِهٖ کَقَوْلِ الشَّاعِرِ شِعْرٌ: قَدْ قُلْتُ لَمَّا اَطْلَعَتْ وَجَنَاتُهٗ حَوْلَ الشَّقِیْقِ الْغَضِّ رَوْضَةَ اٰسٍ اَعْذَارُهُ السَّارِیُ الْعَجُوْلُ تَوَقُّفًا: مَالِیْ وُقُوْفُکَ سَاعَةً مِنْ بَاْسٍ. اَلْمِصْرَاعُ الْاَخِیْرُ لِاَبِیْ تَمَّامٍ.

ترجمہ:۔ اور بہر حال تضمین تو وہ یہ ہے کہ ملا لیا جائے اپنے شعر میں دوسرے کے شعر کا کچھ حصہ، خواہ شعر ہو یا اس سے کچھ زیادہ یا مصرعہ

ہویا اس سے کم ہو، ساتھ ساتھ تنبیہ کردینے کے اس پر یعنی اس پر کہ یہ غیر کے شعر سے ہے اگر نہ ہو وہ مشہور بلغاء کے ہاں، اور اس قید کے ذریعہ تضمین ممتاز ہوگی اخذ اور سرقہ سے جیسے اس کا قول یعنی حریری کا قول حکایت کرتا ہے اس کا جو کہا اس غلام نے جس کو پیش کیا ابوزید نے بیع کے لیے، شعر "عَلٰی اَنِّیْ سَاُنْشِدُ عِنْدَ بَیْعِیْ. اَضَاعُوْنِیْ وَاَیَّ فَتًی اَضَاعُوْا" دوسرا مصرعہ عرجی شاعر کا ہے اور پورا شعر اس طرح ہے "لِیَوْمِ کَرِیْهَةٍ وَسِدَادِ ثَغْرٍ" "لام لِیَوْمِ" میں توقیت کے لیے ہے اور "اَلْکَرِیْهَةِ" جنگ کے ناموں میں سے ہے، اور "سِدَادِ الثَّغْرِ" کسرہ سین کے ساتھ ہے بمعنی بندھ کردینا سرحد کو گھوڑوں اور مردوں کے ذریعہ، اور "الثغر" خطرہ کی جگہ شہروں کے آنے جانے کے راستوں میں سے، یعنی انہوں نے مجھے ضائع کردیا عین جنگ کے وقت اور سرحد کو بندھ کردینے کے وقت، اور نہیں رعایت کی انہوں نے میرے حق کی وہ انتہائی محتاج تھے مجھ کو، "وَاَیَّ فَتًی" یعنی کامل جوانوں میں "اَضَاعُوْا" اور اس میں ان کو ندامت دلا رہا ہے اور ان کی غلطی کا اظہار ہے، اور مصرعہ کی تضمین بغیر تنبیہ کے اس کی شہرت کی وجہ سے جیسے شاعر کا قول، شعر "قَدْ قُلْتُ لَمَّا اَطْلَعَتْ وَجَنَاتُہٗ حَوْلَ الشَّقِیْقِ الْغَضِّ رَوْضَةَ اٰسٍ اَعْذَارُہٗ السَّارِیْ الْعَجُوْلُ تَوَقَّفًا: مَافِیْ وُقُوْفِکَ سَاعَةً مِنْ بَاْسٍ" آخری مصرعہ ابوتمام کا ہے۔

تشریح :۔ (۱) سرقات شعریہ کے ساتھ متصل امور میں سے دوسرا امر تضمین ہے۔ تضمین کا لغوی معنی ہے کسی چیز کو بغل میں لینا، اور اصطلاح میں تضمین یہ ہے کہ اپنے شعر میں غیر کے شعر کا کچھ حصہ ملا دیا جائے، اور اس بات پر تنبیہ بھی کی جائے کہ یہ حصہ غیر کے شعر کا ہے اگر اس شعر کی نسبت غیر کی طرف بلغاء کے ہاں مشہور نہ ہو اور اگر اس کی نسبت غیر کی طرف بلغاء کے ہاں مشہور ہو تو پھر تنبیہ کی ضرورت نہیں ہے۔ پھر عام ہے کہ غیر کے شعر کا جو حصہ لیا گیا ہو وہ ایک شعر ہو یا اس سے بھی زیادہ ہو اور یا شعر کا ایک مصرعہ ہو یا اس سے بھی کم ہو۔ پس تضمین اور سرقہ میں فرق یہ ہوا کہ تضمین میں اس بات پر تنبیہ یا قائم مقام تنبیہ (شہرت) پائی جاتی ہے کہ یہ حصہ غیر کے شعر سے لیا گیا ہے جبکہ سرقہ میں تنبیہ یا قائم مقام تنبیہ نہیں پائی جاتی ہے۔

(۲) تضمین کی مثال علامہ حریری کا قول ہے جس میں اس غلام کے قول کی حکایت کی ہے جو غلام (مراد سروجی کا بیٹا ہے) ابوزید سروجی نے فروخت کے لیے پیش کیا تھا۔ شعر "عَلٰی اَنِّیْ سَاُنْشِدُ عِنْدَ بَیْعِیْ: اَضَاعُوْنِیْ وَاَیَّ فَتًی اَضَاعُوْا" (علاوہ ازیں میں عنقریب پڑھوں گا اپنی بیع کے وقت، کہ انہوں نے ضائع کردیا مجھے اور کس قدر کامل نوجوان کو ضائع کردیا انہوں نے) جس میں دوسرا مصرعہ یعنی "اَضَاعُوْنِیْ وَاَیَّ فَتًی اَضَاعُوْا" عرجی شاعر (عبداللہ بن عبداللہ بن عمرو بن عثمان) کا ہے۔ اور سروجی کے غلام نے لفظ "سَاُنْشِدُ" (میں عنقریب پڑھوں گا) سے اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ اگلا مصرعہ میں نے غیر کا لیا ہے اسی تنبیہ ہی کی وجہ سے یہ تضمین کی مثال ہے۔

عرجی شاعر کے مذکورہ مصرعہ کا اگلا حصہ یہ ہے "لِیَوْمِ کَرِیْهَةٍ وَسِدَادِ ثَغْرٍ" (یعنی کس قدر کامل نوجوان کو انہوں نے ضائع کردیا، لڑائی کے دن کے وقت اور سرحدوں کی حفاظت کے وقت) جس میں "لِیَوْمِ" کا لام برائے توقیت ہے، اور "کَرِیْهَةٍ" لڑائی کے ناموں میں سے ایک نام ہے، اور "سِدَادِ ثَغْرٍ" کا معنی ہے سرحد کی حفاظت کرنا گھوڑوں اور مردوں کے ذریعہ، اور میں لفظ

"سِدَاد" سین کے کسرہ کے ساتھ ہے، اور "ثَغْر" شہروں کے آنے جانے کے راستوں میں سے خطرہ کی جگہ کو کہتے ہیں جہاں سے دشمن کے حملہ کرنے کا خطرہ ہو۔ عرجی نے کسی شخص کو قتل کردیا تھا جس کی سزاء میں اسے قید کردیا تھا تو انہوں نے مذکورہ بالا شعر پڑھا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ان لوگوں نے مجھے لڑائی کے اور سرحدوں کی حفاظت کے وقت ضائع کردیا اور میرے حق کی رعایت انہوں نے نہیں کی حالانکہ ان کو میری طرف شدید حاجت تھی، اور "اَیَّ فَتًی" کا معنی ہے کامل نوجوان کو انہوں نے ضائع کردیا، عرجی اپنے اس شعر میں اپنی قید پر ان کو ندامت دلا رہا ہے اور ان کی خطاء کو ظاہر کر رہا ہے کہ تم نے مجھ جیسے کامل نوجوان کو ضرورت کے وقت میں قید کرکے غلطی کی ہے۔

(۳) اور وہ مثال جس میں غیر کا شعر اپنے شعر میں ملا دیا ہو اور اس غیر کی طرف اس شعر کی نسبت کی شہرت کی وجہ سے اس بات پر تنبیہ نہ کی گئی ہو کہ یہ غیر کا شعر ہے، شاعر کا یہ شعر ہے "قَدْ قُلْتُ لَمَّا اَطْلَعَتْ وَجَنَاتُهٗ:: حَوْلَ الشَّقِیْقِ الْغَضِّ رَوْضَةَ اٰسٍ:: اَعْذَارُهٗ السَّارِیْ اَلْعَجُوْلُ تَوَقُّفًا:: مَا فِیْ وُقُوْفِکَ سَاعَةً مِنْ بَاسٍ" (میں نے اس وقت کہا جب ظاہر کیا اس کے رخساروں نے سرخ تر و تازہ پھول کے ارد گرد ریحان کے باغ کو، کہ اے محبوب کے سیاہی مائل جلد باز رخسار ٹھہر جاؤ، کچھ دیر ٹھہرنے میں کوئی حرج نہیں ہے) جس کا آخری مصرعہ ابوتمام کا ہے چونکہ ابوتمام کی طرف اس مصرعہ کی نسبت مشہور ہے اس لیے شاعر نے یہ تنبیہ نہیں کی ہے کہ یہ مصرعہ غیر کا ہے۔

(۱) وَاَحْسَنُهٗ اَیْ اَحْسَنُ التَّضْمِیْنِ مَازَادَ عَلَی الْاَصْلِ اَیْ شِعْرِ الشَّاعِرِ الْاَوَّلِ بِنُکْتَةٍ لَا تُوْجَدُ فِیْهِ کَالتَّوْرِیَةِ اَیْ الْاِیْهَامِ وَالتَّشْبِیْهِ فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ اِذَا الْوَهْمُ اَبْدٰی اَیْ اَظْهَرَ لِیْ لَمَاهَا. اَیْ سُمْرَةَ شَفَتَیْهَا وَثَغْرَهَا تَذَکَّرْتُ مَا بَیْنَ الْعُذَیْبِ وَبَارِقٍ: وَیُذَکِّرُنِیْ مِنَ الْاِذْکَارِ مِنْ قَدِّهَا وَمَدَامِعِیْ مَجَرَّ عَوَالِیْنَا وَمَجْرَی السَّوَابِقِ. اِنْتَصَبَ مَجَرَّ عَلٰی اَنَّهٗ مَفْعُوْلٌ ثَانٍ لِیُذَکِّرُنِیْ وَفَاعِلُهٗ ضَمِیْرٌ یَعُوْدُ اِلَی الْوَهْمِ (۲) وَقَوْلُهٗ تَذَکَّرْتُ مَا بَیْنَ الْعُذَیْبِ وَبَارِقٍ. مَجَرَّ عَوَالِیْنَا وَمَجْرَی السَّوَابِقِ. مَطْلَعُ قَصِیْدَةٍ لِاَبِی الطَّیِّبِ وَالْعُذَیْبُ وَالْبَارِقُ مَوْضِعَانِ وَمَا بَیْنَ ظَرْفٌ لِلتَّذَکُّرِ اَوْ لِلْمَجَرِّ وَالْمَجْرٰی اِتِّسَاعًا فِیْ تَقْدِیْمِ الظَّرْفِ عَلٰی عَامِلِهِ الْمَصْدَرِ اَوْ یَکُوْنُ مَا بَیْنَ مَفْعُوْلُ تَذَکَّرْتُ وَمَجَرَّ بَدَلًا مِنْهُ وَالْمَعْنٰی اَنَّهُمْ کَانُوْا نُزُوْلًا بَیْنَ هٰذَیْنِ الْمَوْضِعَیْنِ وَکَانُوْا یَجُرُّوْنَ الرِّمَاحَ عِنْدَ مُطَارَدَةِ الْفُرْسَانِ وَیُسَابِقُوْنَ عَلَی الْخَیْلِ وَالشَّاعِرُ الثَّانِیْ اَرَادَ بِالْعُذَیْبِ تَصْغِیْرَ الْعَذْبِ یَعْنِیْ شَفَةَ الْحَبِیْبِ وَبِبَارِقٍ ثَغْرَهَا الشَّبِیْهَ بِالْبَرْقِ وَبِمَا بَیْنَهُمَا رِیْقَهَا وَهٰذَا تَوْرِیَةٌ وَشَبَّهَ تَبَخْتُرَ قَدِّهَا بِتَمَایُلِ الرُّمْحِ وَتَتَابُعَ دُمُوْعِهٖ بِجَرَیَانِ الْخَیْلِ السَّوَابِقِ. (۳) وَلَا یَضُرُّ فِی التَّضْمِیْنِ التَّغْیِیْرُ الْیَسِیْرُ لِمَا قُصِدَ تَضْمِیْنُهٗ لِیَدْخُلَ فِیْ مَعْنَی الْکَلَامِ کَقَوْلِ الشَّاعِرِ فِیْ یَهُوْدِیٍّ بِهٖ دَاءُ الثَّعْلَبِ شِعْرٌ: اَقُوْلُ لِمَعْشَرٍ غَلَطُوْا وَغَضُّوْا: مِنَ الشَّیْخِ الرَّشِیْدِ وَاَنْکَرُوْهُ. هُوَ ابْنُ جَلَاءٍ وَطَلَّاعُ الثَّنَایَا. مَتٰی یَضَعُ الْعِمَامَةَ تَعْرِفُوْهُ اَلْبَیْتُ لِسُحَیْمِ بْنِ وَثِیْلٍ وَهُوَ اَنَا ابْنُ جَلَاءٍ عَلٰی طَرِیْقَةِ التَّکَلُّمِ فَغَیَّرَهٗ اِلٰی طَرِیْقَةِ الْغَیْبَةِ لِیَدْخُلَ فِی الْمَقْصُوْدِ. (٤) وَرُبَّمَا یُسَمّٰی تَضْمِیْنُ الْبَیْتِ فَمَا زَادَ عَلَی الْبَیْتِ اِسْتِعَانَةً وَتَضْمِیْنُ الْمِصْرَاعِ فَمَا دُوْنَهٗ اِیْدَاعًا کَاَنَّهٗ اَوْدَعَ شِعْرَهٗ شَیْئًا قَلِیْلًا مِنْ شِعْرِ الْغَیْرِ وَرَفْوًا کَاَنَّهٗ رَفَا خَرْقَ شِعْرِهٖ بِشَیْئٍ مِنْ شِعْرِ غَیْرِهٖ

ترجمہ:۔ اور سب سے بہتر اس کی یعنی اچھی صورت تضمین کی وہ ہے جو زائد ہو اصل سے یعنی شاعرِ اول کے شعر پر کسی نکتہ کے ساتھ جو اس میں نہ پایا جاتا ہو جیسے توریہ یعنی ایہام اور تشبیہ اس کے قول میں، شعر "اِذَا الْوَهْمُ اَبْدٰی لِیْ" یعنی ظاہر کر لی میرے لیے "لَمَاهَا" یعنی سرخی محبوبہ کے ہونٹوں کی اور چمک اس کے دانتوں کی "تَذَكَّرْتُ مَابَيْنَ الْعُذَيْبِ وَبَارِقِ. وَيُذْكِرُنِیْ" ماخوذ ہے اذکار سے "مِنْ قَدِّهَا وَمَدَامِعِیْ مَجَرُّ عَوَالِيْنَا وَمَجْرَى السَّوَابِقِ" منصوب ہے "مَجَرّ" بایں وجہ کہ مفعول ثانی ہے "يُذْكِرُنِیْ" کا اور اس کا فاعل ضمیر ہے جو راجع ہے وہم کی طرف، اور اس کا قول "تَذَكَّرْتُ مَابَيْنَ الْعُذَيْبِ وَبَارِقِ. مَجَرُّ عَوَالِيْنَا وَمَجْرَى السَّوَابِقِ" مطلع ہے ابوالطیب کے قصدہ کا، اور عذیب وبارق دو جگہیں ہیں اور "مَابَيْنَ" ظرف ہے تذکر کا یا مجر کا یا مجری کا اس وسعت کی بناء پر جو تقدیم ظرف کو حاصل ہے اپنے عامل مصدر پر، یا "مَابَيْنَ" مفعول ہے "تَذَكَّرْتُ" کا اور "مَجَرّ" بدل ہے اس سے، اور معنی یہ ہے کہ وہ اترتے تھے ان دو جگہوں کے درمیان اور وہ نیزہ کشی کرتے تھے سواروں کے باہمی مدافعت کے وقت اور سبقت کرتے تھے گھڑ دوڑ میں، اور دوسرے شاعر نے ارادہ کیا ہے عذیب سے، تصغیر ہے عذب کی یعنی محبوب کے ہونٹ، اور بارق سے اس کے دانتوں جو مشابہ ہیں بجلی کے ساتھ (چمک میں) اور "مَابَيْنَهُمَا" اس کے لعاب کا ارادہ کیا ہے، اور یہ توریہ ہے اور تشبیہ دی ہے اس نے قد کی نزاکت کی نیزہ کی حرکت کے ساتھ، اور پے درپے آنسو بہنے کو سبقت کرنے والے گھوڑوں کی رفتار کے ساتھ، اور مضر نہیں ہے تضمین میں تھوڑی سی تغییر جس کی تضمین کا قصد کیا گیا ہو تا کہ داخل ہو معنی کلام میں جیسے شاعر کا قول ایک یہودی کے بارے میں جو کو داء الثعلب کی بیماری لگی تھی، شعر "اَقُوْلُ لِمَعْشَرٍ غَلَطُوْا وَغَضُّوْا. مِنَ الشَّيْخِ الرَّشِيْدِ وَاَنْكَرُوْهُ. هُوَ ابْنُ جَلَاءٍ وَطَلَّاعُ الثَّنَايَا. مَتٰى يَضَعُ الْعِمَامَةَ تَعْرِفُوْهُ" اصل شعر سحیم بن وثیل کا ہے اور وہ "اَنَا ابْنُ جَلَاءٍ" ہے بطریق تکلم پس اس نے بدل دیا غائب کی طرف تا کہ داخل ہو مقصود میں، اور کبھی نام رکھا جاتا ہے شعر یا اس سے زائد کی تضمین کا استعانت اور مصرعہ اور اس سے کم کی تضمین کا ایداع، گویا کہ شاعر نے ودیعت رکھا ہے اپنے شعر میں تھوڑا حصہ دوسرے کے شعر کا، اور رفو، گویا شاعر نے پیوند کاری کی اپنے شعر کی پھٹن کی دوسرے کے شعر کے کچھ حصہ سے۔

تشریح:۔(۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تضمین کی سب سے بہتر قسم یہ ہے کہ اصل سے بڑھ کر ہو یعنی تضمین میں کوئی ایسا نکتہ پایا جائے جو پہلے شاعر کے شعر میں نہ پایا جاتا ہو مثلاً تضمین میں توریہ اور تشبیہ پائی جائے جو اول شاعر کے شعر میں نہ ہو جیسے عبدالعظیم بن عبدالواحد کا شعر ہے "اِذَا الْوَهْمُ اَبْدٰى لِیْ لَمَاهَا وَثَغْرَهَا:: تَذَكَّرْتُ مَابَيْنَ الْعُذَيْبِ وَبَارِقِ. وَيُذْكِرُنِیْ مِنْ قَدِّهَا وَمَدَامِعِیْ:: مَجَرُّ عَوَالِيْنَا وَمَجْرَى السَّوَابِقِ" (جب وہم نے ظاہر کر دیا میرے لیے محبوبہ کے ہونٹوں کی سرخی کو اور اس کے دانتوں کو، تو مجھے یاد آ گئی وہ تھوک جو محبوبہ کے ہونٹوں اور دانتوں کے درمیان تھی، اور یاد دلاتا ہے مجھے وہم محبوبہ کے قد سے اور میرے آنسوؤں سے ہمارے نیزوں کی حرکت اور چال سبقت کرنے والے گھوڑوں کی) جس میں "اَبْدٰى لِیْ" بمعنی ظاہر کر دیا میرے لیے، اور "لَمَاهَا" بمعنی اس کے ہونٹوں کی سرخی، اور "يُذْكِرُنِیْ" ماخوذ ہے "اَذْكَار" سے بمعنی یاد دلانا، اور "مَجَرّ" اس بناء پر منصوب ہے کہ

"یُذَکِّرُنِیْ" کا مفعول ثانی ہے اوراس کا فاعل اس میں وہ ضمیر ہے جو"اَلْوَھْمُ" کی طرف راجع ہے۔

(۲) مذکورہ شعر میں "تَذَکَّرْتُ مَابَیْنَ الْعُذَیْبِ وَبَارِقٍ:: مَجَرُّ عَوَالِیْنَا وَمَجْرٰی السَّوَابِقِ" ابوطیب کے ایک قصیدے کا اول حصہ ہے، جس میں "عُذَیْبِ" اور "بَارِقٍ" دو جگہوں کے نام ہیں۔ اور لفظ "مَابَیْنَ" یا تو "تَذَکَّرْتُ" کے لیے ظرف ہے، مطلب یہ کہ مقام عذیب اور مقام بارق کے درمیان مجھے یہ بات یاد آئی۔ اور یا لفظ "مَجَرّ" کے لیے ظرف ہے، اور یا "مَجْرٰی" کے لیے ظرف ہے۔ مگر ان آخری دو صورتوں پر یہ اشکال ہے کہ "مَجَرّ" اور "مَجْرٰی" دونوں مصدر ہیں اور مصدر عامل ضعیف ہے اپنے مابعد میں تو عمل کرسکتا ہے، مگر اپنے ماقبل میں عمل نہیں کرسکتا ہے؟ شارحؒ نے "اِتِّسَاعًا فِیْ تَقْدِیْمِ الظَّرْفِ" سے اس کا جواب دیا ہے کہ ظرف میں وسعت ہوتی ہے لہذا اسے اپنے مصدر عامل سے مقدم کرنا جائز ہے۔

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ "مَابَیْنَ" مفعول ہو "تَذَکَّرْتُ" کا اور "مَجَرّ" اور "مَجْرٰی" اس سے بدل ہوں۔ اس صورت میں معنی ہوگا کہ وہ عذیب اور بارق مقام کے درمیان اترے ہوئے تھے اور اپنے نیزوں کو حرکت دے رہے تھے، سواروں کے باہمی مدافعت کے وقت اور گھوڑوں پر باہمی مسابقت کے وقت۔

بہر حال، دوسرے شاعر نے "عُذَیْب" اور "بَارِق" کے قریبی معنی (جو دو جگہیں ہیں) کو چھوڑ کر بعیدی معنی مراد لیا ہے کہ "عُذَیْب" تصغیر ہے "عَذْبٌ" کی، مراد محبوبہ کے ہونٹ ہیں، اور "بَارِق" سے محبوبہ کے دانت مراد ہیں جو بجلی کے مشابہ ہیں اور ان دونوں کے مابین سے محبوبہ کی تھوک مراد لی ہے، تو یہ توریہ ہے، اور دوسرے شاعر نے محبوبہ کے قد کی حرکت کو نیزوں کی حرکت کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور اپنے آنسوؤں کے پے در پے جاری ہونے کو سبقت کرنے والے گھوڑوں کی چال کے ساتھ تشبیہ دی ہے، اس لیے یہ تضمین کی بہترین قسم ہے۔

(۳) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تضمین میں معمولی تبدیلی مضر نہیں یعنی غیر کے شعر کے جس حصے کو اپنے شعر میں ملانے کا قصد ہو اس میں معمولی تبدیلی کردے تاکہ غیر کے شعر کا مذکورہ حصہ اس کے کلام میں اچھی طرح سے مل جائے جیسے شاعر کا شعر ہے ایک ایسے یہودی کے بارے میں جس پر ثعلب کی بیماری (یہ وہ بیماری ہے جس میں آدمی گنجا ہو جاتا ہے) لگی ہوئی تھی، شعر "اَقُوْلُ لِمَعْشَرٍ غَلَطُوْا وَغَضُّوْا:: مِنَ الشَّیْخِ الرَّشِیْدِ وَاَنْکَرُوْہُ:: ھُوَابْنُ جَلَاءٍ وَطَلَّاعُ الثَّنَایَا:: مَتٰی یَضَعُ الْعِمَامَۃَ تَعْرِفُوْہُ" (میں کہتا ہوں یہودیوں کی جماعت سے جنہوں نے غلطی کی، اور اپنے ہدایت یافتہ شیخ کا احترام نہیں کیا اور اس کی ناقدری کی، کہ وہ ایسے آدمی کا بیٹا ہے جس کا معاملہ واضح ہے اور وہ گھاٹیوں پر چڑھنے والا ہے، جب وہ اپنی پگڑی کو اتار دے گا تو تم اس کو پہچان لوگے) شاعر نے یہودیوں کے اس مقتداء کا مذاق اڑایا ہے کہ تمہارا یہ مقتداء گنجا ہے مشکل بیماری میں مبتلا ہے جب وہ پگڑی اتار دے گا تو تم اس کو پہچان لوگے۔ اور اس میں دوسرا شعر (ھُوَابْنُ جَلَاءٍ وَطَلَّاعُ الخ) سحیم بن وثیل کا ہے جو اصل میں "اَنَا ابْنُ جَلَاءٍ وَطَلَّاعُ الخ" تھا دوسرے شاعر نے اسے صیغہ متکلم سے غائب کی طرف منتقل کر دیا تاکہ دوسرے شاعر کے مقصود کے موافق ہو کر اس کے

کلام میں اچھی طرح داخل ہو سکے۔

(۴) مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ دوسرا شاعر کسی کا مکمل شعر یا اس سے بھی زیادہ کو اپنے شعر میں ملا دیتا ہے، اس طرح کی تضمین کو استعانت کہتے ہیں۔ اور کبھی غیر کے شعر کا ایک مصرعہ یا اس سے کم کو اپنے شعر میں ملا دیتا ہے اس طرح کی تضمین کو ایداع اور رفو کہتے ہیں، اسے ایداع اس لیے کہتے ہیں کہ گویا دوسرے شاعر نے غیر کے شعر کا کچھ حصہ اپنے شعر میں ودیعت رکھ دیا، اور رفو اس لیے کہتے ہیں کہ رفو کا معنی ہے اصلاح کرنا تو گویا دوسرے شاعر نے غیر کے شعر کے کچھ حصے کے ذریعہ اپنے شعر کی خامی کو دور کر کے اس کی اصلاح کر دی۔

(۱) وَاَمَّا الْعَقْدُ فَهُوَ اَنْ يُّنْظَمَ نَثْرٌ قُرْاٰنًا كَانَ اَوْ حَدِيْثًا اَوْ مَثَلًا اَوْ غَيْرَ ذَالِكَ لَا عَلٰى طَرِيْقِ الْاِقْتِبَاسِ يَعْنِيْ اِنْ كَانَ النَّثْرُ قُرْاٰنًا اَوْ حَدِيْثًا فَنَظْمُهٗ اِنَّمَا يَكُوْنُ عَقْدًا اِذَا غُيِّرَ تَغْيِيْرًا كَثِيْرًا اَوْ اُشِيْرَ اِلٰى اَنَّهٗ مِنَ الْقُرْاٰنِ اَوِ الْحَدِيْثِ وَاِنْ كَانَ غَيْرَ الْقُرْاٰنِ وَالْحَدِيْثِ فَنَظْمُهٗ عَقْدٌ كَيْفَ مَا كَانَ اِذْ لَا دَخْلَ فِيْهِ لِلْاِقْتِبَاسِ (۲) كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: مَابَالُ مَنْ اَوَّلُهٗ نُطْفَةٌ: وَجِيْفَةٌ اٰخِرُهٗ يَفْخَرُ اَلْجُمْلَةُ حَالٌ اَيْ مَابَالُهٗ مُفْتَخِرًا عَقَدَ قَوْلَ عَلِيٍّ مَالِاِبْنِ اٰدَمَ وَالْفَخْرُ وَاِنَّمَا اَوَّلُهٗ نُطْفَةٌ وَاٰخِرُهٗ جِيْفَةٌ

ترجمہ:۔ اور بہر حال عقد تو وہ نظم کرنا ہے نثر کو خواہ قرآن ہو یا حدیث ہو یا مثل ہو یا ان کے علاوہ بطریق اقتباس نہ ہو یعنی اگر ہو نثر قرآن یا حدیث تو اس کو نظم کرنا اس وقت عقد ہوگا جب اس کو بدل دے، بہت زیادہ یا اشارہ کر دیا جائے کہ وہ قرآن یا حدیث سے ہے، اور اگر قرآن وحدیث نہ ہو تو اس کو نظم کرنا عقد ہے جیسا بھی ہو کیونکہ اس میں دخل نہیں ہے اقتباس کا جیسے شعر "مَابَالُ مَنْ اَوَّلُهٗ نُطْفَةٌ: وَجِيْفَةٌ اٰخِرُهٗ يَفْخَرُ"۔ یہ جملہ حال ہے "اَيْ مَابَالُهٗ مُفْتَخِرًا" شاعر نے عقد کیا ہے حضرت علیؓ کے قول "مَالِاِبْنِ اٰدَمَ وَالْفَخْرُ وَاِنَّمَا اَوَّلُهٗ نُطْفَةٌ وَاٰخِرُهٗ جِيْفَةٌ" کا۔

تشریح:۔ (۱) سرقات شعریہ کے متصل امور میں سے تیسرا امر عقد ہے، عقد کا لغوی معنی ہے گرہ لگانا۔ اصطلاح میں عقد یہ ہے کہ کسی کے نثر کلام کو نظم میں تبدیل کر دیا جائے، خواہ وہ نثر کلام قرآن ہو یا حدیث ہو یا ضرب المثل وغیرہ ہو، مگر شرط یہ ہے کہ نثر کو نظم میں تبدیل کرنا اقتباس کے طریقے پر نہ ہو، یعنی اگر وہ نثر کلام قرآن یا حدیث ہو تو اس کو نظم میں تبدیل کرنے کو اسی وقت عقد کہا جائے گا جب اس میں یا تو بہت زیادہ تبدیلی کر دی جائے اور یا اس بات کی طرف اشارہ کر دیا جائے کہ یہ حصہ قرآن میں سے ہے یا حدیث میں سے ہے۔ لیکن اگر وہ نثر کلام قرآن وحدیث کا غیر ہو تو اس کو نظم بنانا بہر حال عقد ہوگا جیسا بھی ہو یعنی خواہ اس میں تھوڑی تبدیلی کی جائے یا زیادہ کی جائے، اور خواہ اس بات کی طرف اشارہ ہو کہ یہ غیر کا کلام ہے یا اشارہ نہ ہو کیونکہ اس میں اقتباس کا کوئی دخل نہیں ہے، اس لیے کہ اقتباس تو یہ ہے کہ قرآن یا حدیث کا ایک حصہ اپنے کلام میں شامل کر دیا جائے، ان کے علاوہ کسی غیر کا کلام اپنے کلام میں شامل کرنے کو اقتباس نہیں کہتے ہیں۔

(۲) عقد کی مثال ابو العتاہیہ کا شعر ہے "مَابَالُ مَنْ اَوَّلُهٗ نُطْفَةٌ: وَجِيْفَةٌ اٰخِرُهٗ يَفْخَرُ" (کیا حال ہے اس شخص کا جس کی ابتداء نطفہ ہے اور آخر اس کا مردہ ہونا ہے، کہ وہ فخر کرتا ہے) جس میں "يَفْخَرُ" حال ہے یعنی کیا حال ہے اس کا اس حال میں کہ وہ فخر کرتا ہے۔ شاعر نے حضرت علیؓ کے قول کا عقد بنایا ہے، حضرت علیؓ نے فرمایا تھا "مَالِاِبْنِ اٰدَمَ وَالْفَخْرُ وَاِنَّمَا اَوَّلُهٗ نُطْفَةٌ وَاٰخِرُهٗ

جِيفَةٌ "(ابن آدم کو فخر سے کیا تعلق ہے اس کا اول تو نطفہ ہے اور اس کا آخر مردہ ہوتا ہے) ظاہر ہے کہ حضرت علیؓ کا قول نہ قرآن ہے اور نہ حدیث ہے شاعر نے اس کا شعر بنا دیا ہے اس لیے یہ عقد ہے۔

(۱) اَمَّا الْحَلُّ فَهُوَ اَنْ يُنْثَرَ نَظْمٌ وَاِنَّمَا يَكُوْنُ مَقْبُوْلًا اِذَا كَانَ سَبْكُهُ مُخْتَارًا لَا يَتَقَاصَرُ عَنْ سَبْكِ النَّظْمِ وَاَنْ يَكُوْنَ حَسَنَ الْمَوْقِعِ مُسْتَقِرًّا فِيْ مَحَلِّهِ غَيْرَ قَلِقٍ كَقَوْلِ بَعْضِ الْمَغَارِبَةِ فَاِنَّهُ لَمَّا قَبُحَتْ فِعْلَاتُهُ وَحَنْظَلَتْ نَخَلَاتُهُ اَيْ صَارَتْ ثِمَارُ نَخَلَاتِهِ كَالْحَنْظَلِ فِي الْمَرَارَةِ لَمْ يَزَلْ سُوْءُ الظَّنِّ يَقْتَادُهُ اَيْ يَقُوْدُهُ اِلَى تَخَيُّلَاتٍ فَاسِدَةٍ وَتَوَهُّمَاتٍ بَاطِلَةٍ وَيُصَدِّقُ هُوَ تَوَهُّمَهُ الَّذِيْ يَعْتَادُهُ مِنَ الْاِعْتِيَادِ حَلَّ قَوْلَ اَبِي الطَّيِّبِ شِعْرٌ: اِذَا سَاءَ فِعْلُ الْمَرْءِ سَاءَتْ ظُنُوْنُهُ. وَصَدَّقَ مَا يَعْتَادُهُ مِنْ تَوَهُّمٍ يَشْكُوْ سَيْفَ الدَّوْلَةِ وَاسْتِمَاعَهُ لِقَوْلِ اَعْدَائِهِ. (۲) وَاَمَّا التَّلْمِيْحُ صَحَّ بِتَقْدِيْمِ اللَّامِ عَلَى الْمِيْمِ مِنْ لَمَحَهُ اِذَا اَبْصَرَهُ وَنَظَرَ اِلَيْهِ وَكَثِيْرًا مَا تَسْمَعُهُمْ يَقُوْلُوْنَ لَمَّحَ فُلَانٌ هٰذَا الْبَيْتَ فَقَالَ كَذَا وَفِيْ هٰذَا الْبَيْتِ تَلْمِيْحٌ اِلَى قَوْلِ فُلَانٍ وَاَمَّا التَّمْلِيْحُ بِتَقْدِيْمِ الْمِيْمِ عَلَى اللَّامِ بِمَعْنَى الْاِتْيَانِ بِالشَّيْءِ الْمَلِيْحِ كَمَا فِي التَّشْبِيْهِ وَالْاِسْتِعَارَةِ فَهُوَ هٰهُنَا غَلَطٌ مَحْضٌ وَاِنْ اُخِذَ مَأْخَذَهَا (۳) فَهُوَ اَنْ يُشَارَ فِيْ فَحْوَى الْكَلَامِ اِلَى قِصَّةٍ اَوْ شِعْرٍ اَوْ مَثَلٍ سَائِرٍ مِنْ غَيْرِ ذِكْرِهِ اَيْ ذِكْرِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِصَّةِ اَوِ الشِّعْرِ اَوِ الْمَثَلِ فَالتَّلْمِيْحُ اِمَّا فِي النَّظْمِ اَوْ فِي النَّثْرِ وَالْمُشَارُ اِلَيْهِ فِيْ كُلٍّ مِنْهُمَا اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ قِصَّةً اَوْ شِعْرًا اَوْ مَثَلًا يَصِيْرُ سِتَّةَ اَقْسَامٍ وَالْمَذْكُوْرُ فِي الْكِتَابِ مِثَالُ التَّلْمِيْحِ فِي النَّظْمِ اِلَى الْقِصَّةِ وَالشِّعْرِ (۴) كَقَوْلِهِ شِعْرٌ: فَوَاللّٰهِ مَا اَدْرِيْ اَ اَحْلَامُ نَائِمٍ: اَلَمَّتْ بِنَا اَمْ كَانَ فِي الرَّكْبِ يُوْشَعُ وَصَفَ لُحُوْقَهُ بِالْاَحِبَّةِ الْمُرْتَحِلِيْنَ وَطُلُوْعَ شَمْسِ وَجْهِ الْحَبِيْبِ مِنْ جَانِبِ الْخِدْرِ فِيْ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ ثُمَّ اسْتَعْظَمَ ذٰلِكَ وَاسْتَغْرَبَ وَتَجَاهَلَ تَحَيُّرًا وَتَدَلُّهًا وَقَالَ اَهٰذَا حُلْمٌ اَرَاهُ فِي النَّوْمِ اَمْ كَانَ فِيْمَا بَيْنَ الرَّكْبِ يُوْشَعُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلٰى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ فَرَدَّ الشَّمْسَ بِدُعَائِهِ اَشَارَ اِلَى قِصَّةِ يُوْشَعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاسْتِيْقَافِهِ الشَّمْسَ عَلَى مَا رُوِيَ اَنَّهُ قَاتَلَ الْجَبَّارِيْنَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَلَمَّا اَدْبَرَتِ الشَّمْسُ خَافَ اَنْ تَغِيْبَ قَبْلَ اَنْ يَفْرُغَ مِنْهُمْ وَيَدْخُلَ السَّبْتُ فَلَا يَحِلُّ لَهُ قِتَالُهُمْ فِيْهِ فَدَعَا اللّٰهَ تَعَالٰى فَرَدَّ لَهُ الشَّمْسَ حَتّٰى فَرَغَ مِنْ قِتَالِهِمْ (۵) وَكَقَوْلِهِ شِعْرٌ: لَعَمْرٌو وَاللَّامُ لِلْاِبْتِدَاءِ وَهُوَ مُبْتَدَأٌ مَعَ الرَّمْضَاءِ اَيِ الْاَرْضِ الْحَارَّةِ الَّتِيْ تَرْمَضُ فِيْهَا الْقَدَمُ اَيْ تَحْتَرِقُ حَالٌ مِنَ الضَّمِيْرِ فِيْ اَرَقُّ وَالنَّارُ مَرْفُوْعٌ مَعْطُوْفٌ عَلَى عَمْرٍو اَوْ مَجْرُوْرٌ مَعْطُوْفٌ عَلَى الرَّمْضَاءِ تَلْتَظِيْ حَالٌ مِنْهَا وَمَا قِيْلَ اِنَّهَا صِفَةٌ عَلَى حَذْفِ الْمَوْصُوْلِ اَيِ النَّارِ الَّتِيْ تَلْتَظِيْ تَعَسُّفٌ لَا حَاجَةَ اِلَيْهِ اَرَقُّ خَبَرُ الْمُبْتَدَأِ مِنْ رَقَّ لَهُ اِذَا رَحِمَهُ وَاَحْفٰى مِنْ حَفِيَ عَلَيْهِ تَلَطَّفَ وَتَشَفَّقَ مِنْكَ فِيْ سَاعَةِ الْكَرْبِ. اَشَارَ اِلَى الْبَيْتِ الْمَشْهُوْرِ وَهُوَ قَوْلُهُ شِعْرٌ: اَلْمُسْتَجِيْرُ اَيِ الْمُسْتَغِيْثُ بِعَمْرٍو عِنْدَ كُرْبَتِهِ الضَّمِيْرُ لِلْمَوْصُوْلِ اَيِ الَّذِيْ يَسْتَغِيْثُ عِنْدَ كُرْبَتِهِ بِعَمْرٍو كَالْمُسْتَجِيْرِ مِنَ الرَّمْضَاءِ بِالنَّارِ وَعَمْرٌو هُوَ جَسَّاسُ ابْنُ مُرَّةَ وَذٰلِكَ اَنَّهُ لَمَّا رَمٰى كُلَيْبًا وَوَقَفَ فَوْقَ رَأْسِهِ قَالَ لَهُ كُلَيْبٌ يَا عَمْرُو اَغِثْنِيْ بِشَرْبَةِ مَاءٍ فَاَجْهَزَ عَلَيْهِ فَقِيْلَ اَلْمُسْتَجِيْرُ بِعَمْرٍو اَلْبَيْتَ.

ترجمہ:۔ اور بہر حال حل تو وہ نثر کرنا ہے نظم کو اور یہ ہوگا مقبول جب اس کی ترتیب مقبول پسندیدہ ہو کم نہ ہو ترتیب نظم سے اور یہ کہ عمدہ واقع ہو اور مقتضی الحال کے مطابق ہو اور موجب اضطراب نہ ہو جیسے بعض مغربیوں کا قول "فَاِنَّه لَمَّاقَبُحَتْ فِعْلَاتُهٗ وَحَنْظَلَتْ نَخْلَاتُهٗ" یعنی اس کی کھجوروں کے پھل اندرائن کی طرح ہو گئے کڑوے ہونے میں "لَمْ یَزَلْ سُوْءُ الظَّنِّ یَقْتَادُهٗ" یعنی کھینچ رہا تھا اس کو فاسد خیالات کی طرف اور باطل توہمات کی طرف "وَیُصَدِّقُ هُوَتَوَهُّمَهُ الَّذِیْ یَعْتَادُهٗ" اعتیاد سے ہے، حل کیا ہے ابوطیب کے قول کو، شعر "اِذَاسَاءَ فِعْلُ الْمَرْءِ سَاءَتْ ظُنُوْنُهٗ: وَصَدَّقَ مَایَعْتَادُهٗ مِنْ تَوَهُّمٖ" شکایت کرتا ہے سیف الدولہ کی اور اس کا دشمنوں کی باتوں کو سننے کی، اور بہر حال تلمیح صحیح ہے تقدیم لام کے ساتھ میم پر، ماخوذ ہے "لَمَحَهٗ" سے جب وہ اس کو دیکھ لے اور اس کی طرف نظر کر لے، اور بکثرت سے تو اس کو سنے گا کہتے ہیں "لَمَحَ فُلَانٌ هٰذَا الْبَیْتَ فَقَالَ کَذَاوَفِیْ هٰذَا الْبَیْتِ تَلْمِیْحٌ اِلٰی قَوْلِ فُلَانٍ" اور بہر حال تملیح تقدیم میم کے ساتھ لام پر بمعنی کلام میں نمکین چیز لانا جیسا کہ تشبیہ اور استعارہ میں ہوتا ہے اور وہ یہاں بالکل غلط ہے اگرچہ بنا لیا گیا ہے اس کو مذہب، اور وہ یہ کہ اشارہ کرے فحوی کلام میں کسی قصہ یا شعر یا کہاوت کی طرف اس کو ذکر کیے بغیر یعنی قصہ، شعر یا کہاوت کو ذکر کیے بغیر، پس تلمیح یا تو نظم میں ہوگی یا نثر میں اور مشار الیہ ان میں سے ہر ایک میں یا تو قصہ ہوگا یا شعر یا کہاوت، اس طرح ہو جاتی ہیں چھ قسمیں، اور مذکور کتاب میں مثال اس تلمیح کی ہے جو نظم میں ہو اشارہ قصہ یا شعر کی طرف ہو جیسے شعر "فَوَاللّٰهِ مَاأَدْرِیْ أَأَحْلَامُ نَائِمٍ: اَلَمَّتْ بِنَا اَمْ کَانَ فِی الرَّکْبِ یُوْشَعُ" بیان کیا ہے اپنے لحوق کو دوستوں کے ساتھ جو کوچ کر رہے تھے اور محبوب کے سورج جیسے چہرے کے طلوع ہونے کو رات کی تاریکی میں پردے کی جانب سے، پھر اس کو عظیم اور غریب سمجھا اور تجاہلاً حیرت اور تدلہ اختیار کرتے ہوئے کہا کہ یہ کوئی خواب ہے جو میں دیکھ رہا ہوں یا قافلہ کے درمیان حضرت یوشع علیہ السلام ہیں پس رد کر دیا گیا سورج کو اس کی دعاء سے، اشارہ کیا ہے یوشع علیہ السلام اور اس کے لیے وقوف شمس کے قصہ کی طرف، جیسا کہ مروی ہے کہ آپ جہاد کر رہے تھے جبارین کے ساتھ جمعہ کے دن پس جب آفتاب پھر گیا تو ان کو خوف ہو سورج غروب ہونے کا پہلے اس سے کہ فارغ ہوں ان سے اور داخل ہو ہفتہ کا دن پس جائز نہ ہوگا ان کے لیے ان کے ساتھ جہاد اس میں تو انہوں نے دعاء کی اللہ تعالیٰ سے پس رد کر دیا اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے سورج یہاں تک کہ وہ فارغ ہو گئے ان کے قتال سے۔ اور جیسے شعر "لعمرو" اور لام ابتداء کے لیے اور عمرو مبتدأ ہے "مَعَ الرَّمْضَاءِ" گرم زمین جس میں جلتے ہیں قدم یہ حال "اَرَقّ" کی ضمیر سے، اور "اَلنَّار" مرفوع ہے معطوف ہے عمرو پر یا مجرور ہے معطوف ہے "اَلرَّمْضَاء" پر "تَلْتَظِیْ" حال ہے اس سے، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ یہ صفت بحذف موصول "اَیِ النَّارُ الَّتِیْ تَلْتَظِیْ" محض تعسف ہے جس کی ضرورت نہیں ہے "ارق" خبر ہے مبتدأ کی ماخوذ ہے "رق" سے جب رحم کرلے "وَاَحْفٰی" ماخوذ ہے "حَفِیَ عَلَیْهِ" بمعنی مہربانی اور شفقت کی، "وَتَشْفُقُ مِنْکَ فِیْ سَاعَةِ الْکَرْبِ" اشارہ ہے مشہور شعر کی طرف اور وہ یہ شعر ہے "اَلْمُسْتَجِیْر" پناہ لینے والا ہے عمرو کی "عِنْدَ کُرْبَتِهٖ" ضمیر موصول کی طرف راجع ہے یعنی وہ شخص جو پناہ لیتا ہے مصیبت کے وقت عمرو کی "کَالْمُسْتَجِیْرِ مِنَ الرَّمْضَاءِ بِالنَّارِ" اور عمرو وہ جساس بن مرہ ہے اور قصہ یہ ہے کہ اس نے جب مارا تیر کلیب کو اور کھڑا ہوا

اس کے سر پر، کہا اس سے کلیب نے "یَاعَمْرُو اَغِثْنِیْ بِشُرْبَةِ مَاءٍ" اس نے قتل کر ڈالا اس کو، پس
کہا گیا کہ "اَلْمُسْتَجِیْرُ بِعَمْرٍو وَالْبَیْتَ آخِرَ الْبَیْتِ"۔

تشـــریح :۔(۱) سرقات شعریہ کے متصل امور میں سے چوتھا امر حل ہے۔ حل کا لغوی معنی ہے کھولنا، اور اصطلاح میں حل یہ ہے کہ نظم کو نثر بنا دیا جائے۔ شارح فرماتے ہیں کہ حل کے مقبول ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ نظم سے بنائے گئے نثر کا اسلوب عمدہ ہو نظم کے اسلوب سے کمتر نہ ہو، دوسری شرط یہ ہے کہ اچھی طرح واقع ہو اپنے محل وموقع میں قرار پکڑا ہو یعنی مقتضاء حال کے مطابق ہو، مضطرب نہ ہو جیسا کہ بعض مغربیوں کا قول ہے "فَاِنَّهُ لَمَّا قَبُحَتْ فِعْلَاتُهُ وَحَنْظَلَتْ نَخْلَاتُهُ لَمْ یَزَلْ سُوْءُ الظَّنِّ یَقْتَادُهُ وَیُصَدِّقُ تَوَهُّمَهُ الَّذِیْ یَعْتَادُهُ" (پس جب آدمی کے افعال قبیح ہو جائیں اور اس کے افکار کے نتائج کڑوے ہو جائیں تو ہمیشہ بدگمانی اس کو لے چلتا ہے اور تصدیق کرتا ہے وہ اپنے اس باطل وہم کی جس کا وہ عادی ہوتا ہے)۔ "حَنْظَلَتْ نَخْلَاتُهُ" کا معنی ہے اس کی کھجوروں کے پھل کڑوے ہونے میں اندرائن درخت کی طرح ہو گئے ہیں۔ اور "لَمْ یَزَلْ سُوْءُ الظَّنِّ یَقْتَادُ" یعنی بدگمانی مسلسل اس کو فاسد خیالات اور باطل توہمات کی طرف کھینچتا رہتا ہے۔ اور "یَعْتَادُ" ماخوذ ہے "اِعْتِیَاد" بمعنی عادت سے۔ بعض مغربیوں کا مذکورہ بالا قول ابوطیب کے اس شعر کا حل ہے، شعر "اِذَا سَاءَ فِعْلُ الْمَرْءِ سَاءَتْ ظُنُوْنُهُ:: وَصَدَّقَ مَا یَعْتَادُهُ مِنْ تَوَهُّمٖ" (جب آدمی کا فعل برا ہو جائے تو برے ہو جاتے ہیں اس کے خیالات، اور وہ تصدیق کرتا ہے اس وہم کی جس کا وہ عادی ہوتا ہے)۔ ابوطیب اپنے اس شعر میں سیف الدولہ سے شکایت کر رہا ہے کہ وہ دشمنوں کی باتوں کو سن کر ان سے متاثر ہو رہا ہے۔

(۲) سرقات شعریہ کے متصل امور میں سے پانچواں امر تلمیح ہے۔ اس لفظ میں لام کو میم سے پہلے پڑھنا صحیح ہے، ماخوذ ہے "لَمْحَه" سے بمعنی اس نے اس کو دیکھ لیا اور اس کی طرف نظر کر لی۔ آگے شارح نے اس بات کی تائید کے لیے محاورات کو ذکر کیا ہے کہ تلمیح میں لام مقدم ہے میم سے، فرماتے ہیں کہ بکثرت آپ عربوں کو اس طرح کہتے ہوئے سنیں گے کہ "لَمَحَ فُلَانٌ هٰذَا الْبَیْتَ فَقَالَ کَذَا" (فلاں آدمی نے اس بیت کو دیکھا تو یوں کہا)۔ اور "فِیْ هٰذَا الْبَیْتِ تَلْمِیْحٌ اِلٰی قَوْلِ فُلَانٍ" (اس بیت میں اشارہ ہے فلاں آدمی کے قول کی طرف)۔ باقی لفظ "تَمْلِیْح" جس میں میم لام سے مقدم ہے تو اس کا معنی ہے نمکین شی کو لانا جیسا کہ تشبیہ اور استعارہ میں ہوتا ہے، یہ لفظ (تَمْلِیْح) یہاں بالکل غلط ہے۔ بہر حال "تَلْمِیْح" اور "تَمْلِیْح" میں بڑا فرق ہے، صرف علامہ شیرازی نے ان دونوں کو ایک قرار دیا ہے جو ان کی غلطی ہے ان کو دیکھ کر لوگوں نے ان کی پیروی کی ہے اور اسے مذہب بنایا گیا ہے۔

(۳) پس تلمیح یہ ہے کہ اثناء شعر میں کسی قصہ، شعر یا مثل مشہور کی طرف اشارہ کر دیا جائے ان میں سے کسی ایک کو ذکر کیے بغیر۔ شارح فرماتے ہیں کہ تلمیح یا تو نظم میں ہوگی یا نثر میں، اور دونوں میں مشار الیہ یا تو قصہ ہوگا یا شعر ہوگا اور یا مثل مشہور ہوگی، اس طرح تلمیح کی چھ قسمیں بنتی ہیں، ماتن نے صرف تلمیح فی النظم کی دو مثالیں ذکر کی ہیں ایک وہ جس میں قصہ کی طرف اشارہ ہے دوسری وہ جس میں شعر کی طرف اشارہ ہے۔

(۴) تلمیح کی وہ مثال جس میں قصہ کی طرف اشارہ ہے ابو تمام کا یہ شعر ہے "فَوَاللّٰہِ مَا اَدْرِیْ اَاَحْلَامُ نَائِمٍ :: اَلَمَّتْ بِنَا اَمْ کَانَ فِی الرَّکْبِ یُوْشَعُ" (اللہ کی قسم مجھے نہیں معلوم کہ یہ سونے والے کے خواب ہیں، جو ہم پر اتر آئے ہیں یا قافلے میں یوشع بن نون علیہ السلام ہیں) اس شعر میں شاعر نے یہ ذکر کیا ہے کہ وہ اپنے دوستوں کے پاس گیا جو کہ کوچ کر رہے تھے، اسی قافلے میں اس کی محبوبہ کے سورج جیسے چہرے کو رات کی تاریکی میں پردے کی جانب سے ظاہر ہوتے ہوئے پایا تو شاعر نے اسے بہت عظیم عجیب سمجھا اور حیرت وتدلّہ (دونوں مترادف الفاظ ہیں) کی وجہ سے خود کو بتکلف بے خبر بنا دیا اور کہا کہ یہ جو سورج (محبوبہ کا سورج جیسا چہرہ مراد ہے) دیکھ رہا ہوں یہ کوئی خواب ہے جسے میں نیند کی حالت میں دیکھ رہا ہوں یا قافلے والوں کے درمیان یوشع علیہ السلام ہیں کہ جن کی دعاء سے سورج کو لوٹا دیا گیا ہے۔ شاعر نے اپنے اس شعر میں یوشع علیہ السلام اور ان کا اللہ تعالیٰ سے سورج کے ٹھہرانے کی درخواست کے قصہ کی طرف اشارہ کیا ہے جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت یوشع علیہ السلام نے جبارین (کافر قوم) سے جمعہ کے دن قتال کیا جب سورج غروب ہونے کے قریب ہوا تو حضرت یوشع علیہ السلام کو یہ خوف ہوا کہ جبارین کے ساتھ قتال سے فارغ ہونے سے پہلے ہی سورج غروب ہو جائے گا اور ہفتہ کی رات داخل ہو جائے گی جس میں ان کے مذہب میں کفار کے ساتھ قتال کرنا جائز نہیں تھا تو حضرت یوشع علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے دعاء کی کہ یا اللہ سورج تھوڑی دیر کے لیے غروب ہونے سے رُکا رہے تاکہ میں ہفتہ کی رات آنے سے پہلے ان کے قتال سے فارغ ہو جاؤں تو اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے سورج کو غروب ہونے سے روک لیا حتیٰ کہ وہ جبارین کے ساتھ قتال کرنے سے فارغ ہو گئے۔

(۵) نظم میں تلمیح کی دوسری مثال جس میں شعر کی طرف اشارہ ہے ابو تمام کا یہ شعر ہے "لَعَمْرٌو مَعَ الرَّمْضَاءِ وَالنَّارِ تَلْتَظِیْ :: اَرَقُّ وَاَحْفٰی مِنْکَ فِیْ سَاعَۃِ الْکُرَبِ" (عمرو انتہائی گرم زمین کے ساتھ اور بھڑکتی ہوئی آگ کے ساتھ، زیادہ نرم ہے اور زیادہ مہربان ہے تجھ سے مصیبت کی گھڑی میں) جس میں "لَعَمْرٌو" کا لام برائے ابتداء ہے اور "عَمْرٌو" مبتدأ ہے۔ اور "رَمْضَاءِ" اس گرم زمین کو کہتے ہیں جس میں قدم جلتے ہوں، اور "مَعَ الرَّمْضَاءِ" حال ہے "اَرَقُّ" کی ضمیر سے۔ اور "اَلنَّار" مرفوع ہے معطوف ہے "عَمْرٌو" پر، معطوف با معطوف علیہ مبتدأ ہے اور "اَرَقُّ" اس سے خبر ہے، اور یا "اَلنَّار" مجرور ہے معطوف ہے "اَلرَّمْضَاء" پر، معطوف با معطوف علیہ ملکر "مع" کے لیے مضاف الیہ ہے، مضاف با مضاف الیہ ملکر صفت ہے "عَمْرٌو" کے لیے۔ اور "تَلْتَظِیْ" حال ہے "اَلنَّار" سے۔ اور یہ جو کہا گیا ہے کہ "تَلْتَظِیْ" موصول کے لیے صلہ ہے موصول با صلہ ملکر "اَلنَّار" کے لیے صفت ہے تقدیری عبارت ہے "اَلنَّارِ الَّتِیْ تَلْتَظِیْ" شارحؒ فرماتے ہیں یہ تعسّف اور بے راہ روی ہے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس سے اقرب الی الصواب ترکیب ہم بتا چکے ہیں یعنی کہ "تَلْتَظِیْ" حال ہے "اَلنَّار" کے لیے، نیز تقدیر سے عدم تقدیر اولیٰ ہے۔ اور "اَرَقُّ" مبتدأ کے لیے خبر ہے، ماخوذ ہے "رَقَّ لَہٗ" سے، یہ اس وقت کہتے ہیں جب کوئی کسی پر رحم کرلے۔ اور "اَحْفٰی" ماخوذ ہے "حَفِیَ عَلَیْہِ" سے بمعنی اس نے مہربانی اور شفقت کرلی۔

ابو تمام نے مذکورہ بالا شعر میں ایک مشہور شعر کی طرف اشارہ کیا ہے وہ مشہور شعر یہ ہے ''اَلْمُسْتَجِيْرُ بِعَمْرٍو عِنْدَ كُرْبَتِهٖ:: كَالْمُسْتَجِيْرِ مِنَ الرَّمْضَاءِ بِالنَّارِ '' (عمرو کی پناہ لینے والا مصیبت کے وقت، ایسا ہے جیسا کہ گرم زمین سے بھاگ کر آگ کی پناہ لینے والا) جس میں ''اَلْمُسْتَجِيْرُ'' بمعنی پناہ طلب کرنے والا، اور ''كُرْبَتِهٖ'' کی ضمیر موصول کی طرف راجع ہے یعنی وہ شخص جو اپنی مصیبت کے وقت عمرو کی پناہ لیتا ہے۔

ف:۔اس شعر کا پس منظر یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں بسوس نامی ایک عورت اپنے پڑوسی کا اونٹ لے کر اپنی بہن ہبیلہ کے پاس چلی گئی جس کا بیٹا عمرو بن الحارث تھا، اور وہاں پر کلیب نامی ایک آدمی قبیلہ تغلب کا سردار تھا اس کی ایک چراگاہ تھی جس میں صرف اس کے اونٹ چرتے تھے، اور عمرو بن الحارث کے ساتھ رشتہ داری کی وجہ سے عمرو بن الحارث کے اونٹ بھی چرتے تھے ایک دن صبح کو عمرو کے اونٹوں کے ساتھ بسوس کی اونٹنی بھی چرنے کے لیے چراگاہ میں چلی گئی، کلیب نے جب یہ دیکھا کہ عمرو کے اونٹوں کے ساتھ ایک اجنبی اونٹنی بھی آئی ہے تو اس نے اسے تیر مارا جس سے اونٹنی زخمی ہو کر واپس عمرو کے گھر آ کر بیٹھ گئی جب بسوس نے اپنی اونٹنی کو زخمی حالت میں دیکھا تو اس نے رونا شروع کر دیا کہ ہائے میں کمزور ہوں، ہائے میں مسافر ہوں اس لیے میری اونٹنی کے ساتھ یہ ظلم ہوا، عمرو نے سن کر خالہ کو تسلی دی کہ غم نہ کر میں ضرور تیری اونٹنی کا بدلہ لوں گا چنانچہ وہ موقعہ کے انتظار میں تھا، کہ ایک بار کلیب اپنے گاؤں سے باہر کسی جنگل میں چلا گیا تو عمرو نے پیچھے جا کر اس کی پیٹھ میں ایک نیزہ مارا اور اس کے سر کے اوپر کھڑا ہو گیا، کلیب نے اس سے کہا کہ مجھے ایک گھونٹ پانی پلا دو، عمرو نے اس پیاسے کو پانی پلانے کے بجائے جلدی سے تلوار نکال کر اس کو قتل کر دیا جب لوگوں کو اس کا علم ہوا تو ان میں سے کسی نے یہ شعر کہا، کہ مصیبت کی گھڑی میں عمرو سے فریاد کرنے والا ایسا ہے جیسا کہ گرم زمین سے بھاگ کر آگ کی پناہ لینے والا۔ شارح کا یہ کہنا کہ عمرو جساس بن مرہ ہے، یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ عمرو سے مراد عمرو بن الحارث ہے جو جساس بن مرہ کا غیر ہے۔

(۱) فصل. مِنَ الخَاتِمَةِ فِیْ حُسْنِ الْاِبْتِدَاءِ وَالتَّخَلُّصِ وَالْاِنْتِهَاءِ (۲) یَنْبَغِیْ لِلْمُتَکَلِّمِ شَاعِرًا کَانَ اَوْ کَاتِبًا اَنْ
یَتَأَنَّقَ اَیْ یَتَتَبَّعَ الْاَنَقَ اَیِ الْاَحْسَنَ یُقَالُ تَأَنَّقَ فِی الرَّوْضَةِ اِذَا وَقَعَ فِیْهَا مُتَتَبِّعًا لِمَا یُؤْنِقُهُ اَیْ یُعْجِبُهُ فِیْ ثَلَاثَةِ مَوَاضِعَ مِنْ
کَلَامِهِ حَتّٰی تَکُوْنَ تِلْکَ الْمَوَاضِعُ الثَّلَاثَةُ اَعْذَبَ لَفْظًا بِاَنْ یَکُوْنَ فِیْ غَایَةِ الْبُعْدِ عَنِ التَّنَافُرِ وَالثِّقَلِ وَاَحْسَنَ
سَبْکًا بِاَنْ یَکُوْنَ فِیْ غَایَةِ الْبُعْدِ مِنَ التَّعْقِیْدِ وَالتَّقْدِیْمِ وَالتَّاخِیْرِ الْمُلْبِسِ وَاَنْ یَکُوْنَ الْاَلْفَاظُ مُتَقَارِبَةً فِی الْجَزَالَةِ
وَالْمَتَانَةِ وَالرِّقَّةِ وَالسَّلَاسَةِ وَیَکُوْنَ الْمَعَانِیْ مُنَاسِبَةً لِاَلْفَاظِهَا مِنْ غَیْرِ اَنْ یَکْتَسِیَ اللَّفْظُ الشَّرِیْفُ الْمَعْنَی السَّخِیْفَ
اَوْ عَلَی الْعَکْسِ بَلْ یُصَاغَانِ صِیَاغَةَ تَنَاسُبٍ وَتَلَاؤُمٍ وَاَصَحَّ مَعْنًی بِاَنْ یَسْلَمَ مِنَ التَّنَاقُضِ وَالْاِمْتِنَاعِ وَالْاِبْتِذَالِ
وَمُخَالَفَةِ الْعُرْفِ وَنَحْوِ ذٰلِکَ. (۳) اَحَدُهَا الْاِبْتِدَاءُ لِاَنَّهُ اَوَّلُ مَا یَقْرَعُ السَّمْعَ فَاِنْ کَانَ عَذْبًا حَسَنَ السَّبْکِ صَحِیْحَ
الْمَعْنٰی اَقْبَلَ السَّامِعُ عَلَی الْکَلَامِ فَوَعٰی جَمِیْعَهُ وَاِلَّا اَعْرَضَ عَنْهُ وَاِنْ کَانَ الْبَاقِیْ فِیْ غَایَةِ الْحُسْنِ (۴) فَالْاِبْتِدَاءُ
الْحَسَنُ فِیْ تَذْکَارِ الْاَحِبَّةِ وَالْمَنَازِلِ کَقَوْلِهِ شعر: قِفَا نَبْکِ مِنْ ذِکْرٰی حَبِیْبٍ وَمَنْزِلِ : بِسِقْطِ اللِّوٰی بَیْنَ الدَّخُوْلِ
فَحَوْمَلِ السِّقْطُ مُنْقَطِعُ الرَّمْلِ حَیْثُ یَدِقُّ وَاللِّوٰی رَمْلٌ مُعْوَجٌّ یَلْتَوِیْ وَالدَّخُوْلُ وَحَوْمَلُ مَوْضِعَانِ وَالْمَعْنٰی بَیْنَ
اَجْزَاءِ الدَّخُوْلِ وَحَوْمَلِ (۵) وَفِیْ وَصْفِ الدَّارِ کَقَوْلِهِ شعر: قَصْرٌ عَلَیْهِ تَحِیَّةٌ وَسَلَامٌ: خَلَعَتْ عَلَیْهِ جَمَالَهَا الْاَیَّامُ خَلَعَ
عَلَیْهِ اَیْ نَزَعَ ثَوْبَهُ وَطَرَحَهُ عَلَیْهِ (۶) وَیَنْبَغِیْ اَنْ یُجْتَنَبَ فِی الْمَدْحِ مِمَّا یُتَطَیَّرُ بِهِ اَیْ یُتَشَاءَمُ کَقَوْلِهِ
ع: مَوْعِدُ اَحْبَابِکَ بِالْفُرْقَةِ غَدٌ مَطْلَعُ قَصِیْدَةٍ لِابْنِ مُقَاتِلٍ الضَّرِیْرِ اَنْشَدَهَا لِلدَّاعِی الْعَلَوِیِّ فَقَالَ لَهُ الدَّاعِیْ
هُوَ مَوْعِدُ اَحْبَابِکَ یَا اَعْمٰی وَلَکَ الْمَثَلُ السَّوْءُ.

ترجمہ:- یہ فصل ہے خاتمہ کی حسن ابتداء، تخلص اور انتہاء کے بیان میں، چاہیے متکلم کو خواہ شاعر ہو یا کاتب یہ کہ تانق کرے یعنی
اختیار کرے اچھا طریقہ، کہا جاتا ہے "تَأَنَّقَ فِی الرَّوْضَةِ" جب واقع ہو جائے اس میں طلب کرتے ہوئے وہ شئی جو مرغوب ہو یعنی اسے
اچھا لگے، تین موقعوں میں اپنے کلام کے یہاں تک کہ ہوں یہ تین جگہیں شیریں الفاظ کے لحاظ سے یوں کہ انتہائی دور ہوں تنافر اور ثقل
سے، اور بہتر ہوں نظم کے اعتبار سے یوں کہ بہت دور ہوں تعقید، تقدیم اور تاخیر سے اور یہ کہ الفاظ متقارب ہوں عمدگی، متانت، رقت
اور سلاست میں اور معانی متناسب ہوں اپنے الفاظ کے ساتھ بغیر اس کے کہ پہنایا جائے عمدہ الفاظ کا جامہ ناقص معانی کو یا اس کے
برعکس، بلکہ ڈھالا جائے ڈھلنا تناسب کے ساتھ، اور صحیح تر معنی کے اعتبار سے بایں طور کہ سالم ہو تناقض، امتناع، ابتذال اور مخالفت عرف
وغیرہ سے، پہلا موقعہ ابتداء ہے کیونکہ کھٹکھٹاتی ہے کان کو پس اگر ہو شیریں، بہتر انداز، صحیح المعنی تو متوجہ ہوگا سامع کلام پر پس وہ سب
کو محفوظ کرلے گا ورنہ اعراض کرے گا اس سے اگرچہ ہو باقی انتہائی بہتر، پس حسن ابتداء احباب اور منازل کے تذکرہ میں ہے جیسے
شعر "قِفَا نَبْکِ مِنْ ذِکْرٰی حَبِیْبٍ وَمَنْزِلِ: بِسِقْطِ اللِّوٰی بَیْنَ الدَّخُوْلِ فَحَوْمَلِ" سقط ریت کے ٹیلے کا منتہی جہاں وہ باریک
ہو، اور "اللِّوٰی" ریت کا موڑ جس کا بعض بعض سے لپٹ رہا ہو اور دخول وحومل دو جگہیں ہیں اور مطلب یہ ہے کہ دخول اور حومل کے اجزاء

کے درمیان میں واقع ہے۔ اور وصف منازل میں جیسے شعر "قصر علیہ تحیۃ وسلام: خلعت علیہ جمالھا الایام"۔ "خلع علیہ" بمعنی اتار دیا کپڑا اور ڈال دیا اس پر، یعنی چاہیے کہ احتراز کیا جائے مدح میں ان چیزوں سے جن سے بدفالی لی جاتی ہو یعنی نحوست لی جاتی ہو جیسے شعر "موعد احبابک بالفرقۃ غد" یہ مطلع ہے ابن مقاتل ضریر کے قصیدہ کا پڑھا اس کو داعی علوی کے سامنے تو کہا اس سے داعی نے یہ وعدہ تیرے ہی دوستوں کا ہوگا اے اندھے اور تیرا برا حال ہو۔

تشریح:۔(۱) خاتمہ کی ابتداء میں ہم نے کہا تھا کہ مصنفؒ نے خاتمہ میں تین قسم کی بحثیں ذکر کی ہیں، ایک بحث تو اس بات کے ساتھ مربوط تھی کہ کوئی شاعر دوسرے شاعروں کے اشعار میں سے کس طرح چوری کرتا ہے؟۔ دوسری بحث سرقات شعریہ کے ساتھ متصل امور کے بیان میں تھی جو کہ پانچ امور ہیں، اقتباس، تضمین، عقد، حل، تلمیح کما مر۔ اور خاتمہ کی تیسری بحث ان دو کے علاوہ ان امور کے بیان میں ہے جن کی رعایت ہر متکلم کے لیے مناسب ہے اور وہ تین امور ہیں، ابتداء، تخلص اور انتہاء۔ یہاں تک مصنفؒ پہلی دو قسم کی بحثوں سے فارغ ہو گئے، اب یہاں سے فصل کے عنوان کے تحت تیسری قسم کی بحث کو شروع فرماتے ہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ فصل خاتمہ کا حصہ ہے اس میں حسن ابتداء، تخلص اور انتہاء کا بیان ہے۔

(۲) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ متکلم خواہ شاعر ہو یا نثر نگار ہو اسے چاہیے کہ اپنے کلام میں تین موقعوں پر اچھا سے اچھا کلام پیش کردے، اور کلام تین اعتبار سے اچھا سے اچھا ہوتا ہے (۱) کہ وہ تین موقعے الفاظ کے اعتبار سے میٹھے ہوں یعنی الفاظ تنافر اور ثقل سے بہت دور ہوں (۲) کہ تینوں موقعے اسلوب کے اعتبار سے عمدہ ہوں یعنی کہ وہ تعقید اور ایسی تقدیم و تاخیر سے بہت دور ہوں جو سامع پر معنی کو خلط ملط کر دیتی ہے، اور یہ کہ الفاظ عمدگی، سنجیدگی، باریکی اور سہولت میں متشابہ ہوں، اور معانی الفاظ کے مناسب ہوں، ایسا نہ ہو کہ ناقص معنی کو عمدہ الفاظ پہنا دیئے جائیں، یا اس کے برعکس ہو کہ معانی عمدہ ہوں اور الفاظ ناقص ہوں، بلکہ لفظ اور معنی دونوں کو مناسبت کے ساتھ ڈھالا جائے۔ (۳) کہ تینوں موقعے معنی کے اعتبار سے صحیح ہوں یعنی کہ وہ تناقض سے محفوظ ہوں بلکہ ایہام تناقض سے محفوظ ہوں یعنی ایسا نہ ہو کہ پہلے ایک بات کہی ہو آگے جا کر اس کے خلاف کہا ہو، اور یہ کہ معانی بطلان سے محفوظ ہوں یعنی معانی باطل نہ ہوں، اور یہ کہ ابتذال سے محفوظ ہوں یعنی بہت زیادہ ظاہر نہ ہوں جن کو ہر کوئی جانتا ہو، اور یہ کہ معانی عرف وغیرہ کی مخالفت سے محفوظ ہوں۔ "یتأنق" کا معنی ہے عمدہ سے عمدہ کلام تلاش کرنا "تأنق فی الروضۃ" اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ باغ میں داخل ہو کر اس شی کو تلاش کرے جو اس کو پسند ہو۔ "تناسب" اور "تلاؤم" کا ایک معنی ہے۔

(۳) اور ان تین موقعوں میں سے اول ابتداء ہے یعنی متکلم کو چاہیے کہ اپنے کلام کی ابتداء میں اچھا سے اچھا کلام پیش کر دے، کیونکہ مبتدأ بہ کلام سب سے اول وہ چیز ہے جو سامع کے کانوں کو کھٹکھٹاتا ہے، تو اگر مبتدأ بہ کلام میٹھا ہو، اور اس کا اسلوب عمدہ ہو اور اس کا معنی صحیح ہو تو سامع اس کلام کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے اور اس سارے کلام کو محفوظ کر لیتا ہے، اور اگر مبتدأ بہ کلام عمدہ نہ ہو تو سامع اس سے اعراض کرے گا اگرچہ بقیہ کلام انتہائی حسین کیوں نہ ہو۔

(٤) حسن ابتداء کے مذکورہ بالا تین شرائط تو ایسے ہیں جو ابتداء، تخلص اور انتہاء تینوں میں مشترک ہیں، ان کے علاوہ خاص کر ابتداء کی ایک اور شرط بھی ہے، وہ یہ کہ یا تو دوستوں اور منازل کی یاد پر مشتمل ہو، اور یا گھروں کے وصف پر مشتمل ہو۔ اول کی مثال امراء القیس کا شعر ہے "قِفَا نَبْکِ مِنْ ذِکْرٰی حَبِیْبٍ وَمَنْزِلٖ:: بِسِقْطِ اللِّوٰی بَیْنَ الدَّخُوْلِ فَحَوْمَلٖ" (اے میرے دوستو! تم دونوں ٹھہر جاؤ، کہ ہم روئیں محبوب کی یاد میں اور اس گھر کی یاد میں جو خم دار ریت کے کنارے پر واقع ہے مقام دخول اور مقام حومل کے درمیان) جس میں "سِقْط" ریت کے کنارے کو کہتے ہیں جہاں ریت باریک ہو جاتی ہے، اور "لِوٰی" خم دار ریت کو کہتے ہیں جس کا بعض بعض سے لپٹ رہا ہو، اور دخول وحومل دو جگہوں کے نام ہیں۔ مذکورہ شعر دوستوں اور منازل کی یاد پر مشتمل ہے اس لیے یہ حسن ابتداء کی مثال ہے۔

سوال یہ ہے کہ لفظ "بَیْنَ" متعدد اشیاء کی طرف مضاف ہوتا ہے، جبکہ یہاں دخول کی طرف مضاف ہے جو کہ متعدد نہیں ہے؟ شارحؒ نے "وَالْمَعْنٰی بَیْنَ اَجْزَاءِ الدَّخُوْلِ فَحَوْمَلٖ" اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں مضاف مقدر ہے، جو کہ لفظ "اَجْزَاء" ہے اور "اَجْزَاء" متعدد ہیں اس لیے لفظ "بَیْنَ" کی اضافت اس کی طرف صحیح ہے۔

(٥) اور گھروں کے وصف پر مشتمل حسن ابتداء کی مثال اشجع سلمی کا یہ شعر ہے "قَصْرٌ عَلَیْهِ تَحِیَّةٌ وَسَلَامٌ:: خَلَعَتْ عَلَیْهِ جَمَالَهَا الْاَیَّامُ" (محل ہے جس پر تحفہ اور سلام ہو، ڈال دیا ہے اس پر زمانے نے اپنا جمال)۔ "خَلَعَ عَلَیْهِ" کا معنی ہے اس نے اپنا کپڑا اتار کر دوسرے پر ڈال دیا۔ مذکورہ شعر گھر کے وصف پر مشتمل ہے اس لیے یہ حسن ابتداء کی مثال ہے۔

(٦) مصنفؒ نے حسن ابتداء کی ایک اور شرط ذکر کی ہے وہ یہ کہ ابتداء کو مدح سے شروع کرنے میں ان چیزوں سے بچنا ضروری ہے جن سے بدفالی پکڑی جاتی ہو جیسے ابن مقاتل نابینا کے قصیدے کے شروع کے شعر میں لفظ "اَلْفُرْقَةُ" ہے، شعر "مَوْعِدُ اَحْبَابِکَ بِالْفُرْقَةِ غَدٌ" (تیرے دوستوں کے ملنے کی جگہ کل کو مقام فرقہ ہے) ابن مقاتل نے یہ شعر داعی علوی کے سامنے پڑھا، جس میں لفظ "فُرْقَة" جدائی کے معنی ہے، جس کو سن کر داعی علوی ناراض ہو کر کہنے لگا: اے اندھے! یہ تیرے دوستوں کا وعدہ ہے، اور تیرے لیے برا حال ہو۔

(١) وَاَحْسَنُهُ اَیْ اَحْسَنُ الْاِبْتِدَاءِ مَا نَاسَبَ الْمَقْصُوْدَ بِاَنْ یَشْتَمِلَ عَلٰی اِشَارَةٍ اِلٰی مَا سِیْقَ الْکَلَامُ لِاَجْلِهٖ وَیُسَمّٰی کَوْنُ الْاِبْتِدَاءِ مُنَاسِبًا لِلْمَقْصُوْدِ بَرَاعَةَ الْاِسْتِهْلَالِ مِنْ بَرَعَ الرَّجُلُ اِذَا فَاقَ اَصْحَابَهٗ فِی الْعِلْمِ وَغَیْرِهٖ کَقَوْلِهٖ فِی التَّهْنِئَةِ شِعْرٌ. بُشْرٰی فَقَدْ اَنْجَزَ الْاِقْبَالُ مَا وَعَدَا :وَکَوْکَبُ الْمَجْدِ فِیْ اُفُقِ الْعُلٰی صَعِدَا. مَطْلَعُ قَصِیْدَةٍ لِاَبِیْ مُحَمَّدِ الْخَازِنِ یُهَنِّئُ الصَّاحِبَ بِوَلَدٍ لِاِبْنَتِهٖ (٢) وَقَوْلِهٖ فِی الْمَرْثِیَةِ شِعْرٌ: هِیَ الدُّنْیَا تَقُوْلُ بِمِلْءِ فِیْهَا حَذَارِ حَذَارِ اَیْ اِحْذَرْ مِنْ بَطْشِیْ اَیْ اَخْذِیَ الشَّدِیْدِ وَفَتْکِیْ اَیْ قَتْلِیْ بَغْتَةً فَاِنَّهٗ مَطْلَعُ قَصِیْدَةٍ لِاَبِیْ فَرَجٍ السَّاوِیْ یَرْثِیْ فَخْرَ الدَّوْلَةِ.

ترجمہ: اور بہتر اس کا یعنی بہترین ابتداء وہ ہے جو مناسب ہو مقصود کے بایں طور کہ مشتمل ہو اس چیز کی طرف اشارہ پر اس چیز کی

طرف جس کے لیے لایا گیا ہو کلام، اور نام رکھا جاتا ہے، ابتداء کا مناسب ہونا مقصود کا، براعتِ استہلال، ماخوذ ہے "برع الرجل" جب بڑھ جائے اپنے ہمسروں سے علم وغیرہ میں جیسے اس کا قول مبارک بادی میں، شعر "بُشْرىٰ فَقَدْ اَنْجَزَ الْاِقْبَالُ مَاوَعَدَا: وَكَوْكَبُ الْمَجْدِفِيْ اُفُقِ الْعُلٰى صَعِدَا" یہ مطلع ہے ابو محمد الخازن کے قصیدہ کا مبارک بادی دے رہا ہے صاحب کو اس کے نواسے کی، اور جیسے اس کا قول مرثیہ میں، شعر "هِيَ الدُّنْيَا تَقُوْلُ بِمَلْاءِ فِيْهَا حَذَارِ حَذَارِ" یعنی بچو میری سخت پکڑ سے "وَفَتْكِيْ" یعنی میرے اچانک قتل کرنے سے، یہ مطلع ہے ابو الفرج الساوی کے قصیدہ کا جو فخر الدولہ کے مرثیہ میں ہے۔

تشریح :۔(۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سب سے اچھی ابتداء وہ ہے جو مقصود کے ساتھ مناسبت رکھتی ہو یعنی وہ ایسی چیز پر مشتمل ہو جس سے اشارہ ہو اس مقصود کی طرف جس کے لیے کلام لایا گیا ہو، اور ابتداء کا مقصود کے مناسب ہونے کو براعتِ استہلال کہتے ہیں۔ "براعة استهلال" ماخوذ ہے "بَرَعَ الرَّجُلُ" سے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی فوقیت حاصل کرلے اپنے دوستوں پر علم وغیرہ میں۔ براعتِ استہلال کی مثال یہ شعر ہے "بُشْرىٰ فَقَدْ اَنْجَزَ الْاِقْبَالُ مَاوَعَدَا: وَكَوْكَبُ الْمَجْدِفِيْ اُفُقِ الْعُلٰى صَعِدَا" (خوشخبری ہو کہ نیک بختی نے پورا کر دیا وہ جس کا اس نے وعدہ کیا تھا، اور بزرگی کا ستارہ بلندی کے آسمان میں بلند ہوا) یہ ابو محمد خازن کے قصیدہ کے شروع کا شعر ہے جس میں وہ صاحب بن عباد کو نواسے کی مبارک بادی دے رہا ہے، جس کے لفظ "بُشْرىٰ" سے اشارہ ہے کہ آگے ایسے امر کا بیان ہے جو قابلِ مبارک باد ہے، اس لیے یہ بہترین ابتداء ہے۔

(۲) اور مرثیہ میں براعتِ استہلال کی مثال ابو الفرج کا یہ شعر ہے "هِيَ الدُّنْيَا تَقُوْلُ بِمَلْاِفِيْهَا: حَذَارِ حَذَارِ مِنْ بَطْشِيْ وَفَتْكِيْ" (یہ دنیا ہے جو منہ بھر کر کہہ رہی ہے، بچو بچو میری سخت پکڑ سے اور میرے اچانک قتل کرنے سے) جس میں "حَذَارِ حَذَارِ" بمعنیٰ "اُحْذُرْ" (بچو) ہے، اور "بَطْشِيْ" بمعنیٰ سخت پکڑ، اور "فَتْكِيْ" بمعنیٰ میرا اچانک قتل کرنا۔ مذکورہ شعر ابو الفرج کے اس قصیدے کے شروع کا شعر ہے جو قصیدہ اس نے فخر الدولہ کے مرثیہ میں پڑھا تھا، جس کے اس اول شعر میں موت اور دنیا سے چلے جانے کی طرف اشارہ ہے۔

(۱) وَثَانِیهَا اَیْ ثَانِی الْمَوْضِعِ الَّتِیْ یَنْبَغِیْ لِلْمُتَکَلِّمِ اَنْ یَتَأَنَّقَ فِیْهَا التَّخَلُّصُ اَیِ الْخُرُوْجُ مِمَّا شُبِّبَ الْکَلَامُ بِهٖ ☆ اَیْ اُبْتُدِأَ وَافْتُتِحَ قَالَ الْاِمَامُ الْوَاحِدِیُّ مَعْنَی التَّشْبِیْبِ ذِکْرُ اَیَّامِ الشَّبَابِ وَاللَّهْوِ وَالْغَزَلِ وَذَالِکَ یَکُوْنُ فِیْ اِبْتِدَاءِ قَصَائِدِ الشِّعْرِ فَسُمِّیَ اِبْتِدَاءُ کُلِّ اَمْرٍ تَشْبِیْبًا وَاِنْ لَمْ یَکُنْ فِیْ ذِکْرِ الشَّبَابِ مِنْ تَشْبِیْبٍ اَیْ وَصْفٍ لِلْجَمَالِ اَوْغَیْرِهٖ کَالْاَدَبِ وَالْاِفْتِخَارِ وَالشِّکَایَةِ وَغَیْرِ ذَالِکَ اِلَی الْمَقْصُوْدِ مَعَ رِعَایَةِ الْمُلَائِمَةِ بَیْنَهُمَا اَیْ بَیْنَ مَاشُبِّبَ بِهِ الْکَلَامُ وَبَیْنَ الْمَقْصُوْدِ. ☆ وَاحْتَرَزَ بِهٰذَا عَنِ الْاِقْتِضَابِ وَاَرَادَ بِقَوْلِهِ التَّخَلُّصَ مَعْنَاهُ اللُّغَوِیَّ وَاِلَّا فَالتَّخَلُّصُ فِی الْعُرْفِ هُوَ الْاِنْتِقَالُ مِمَّا افْتُتِحَ بِهِ الْکَلَامُ اِلَی الْمَقْصُوْدِ مَعَ رِعَایَةِ الْمُنَاسَبَةِ ☆ وَاِنَّمَا یَنْبَغِیْ اَنْ یَتَأَنَّقَ فِی التَّخَلُّصِ لِاَنَّ السَّامِعَ یَکُوْنُ مُتَرَقِّبًا لِلْاِنْتِقَالِ مِنَ الْاِفْتِتَاحِ اِلَی الْمَقْصُوْدِ کَیْفَ یَکُوْنُ فَاِنْ جَاءَ اَحْسَنًا مُتَلَائِمَ الطَّرَفَیْنِ حَرَّکَ مِنْ نَشَاطِهٖ اَعَانَ عَلٰی اِصْغَاءِ مَابَعْدَهٗ وَاِلَّا فَبِالْعَکْسِ فَالتَّخَلُّصُ الْحَسَنُ کَقَوْلِهٖ اَیْ اَبِیْ تَمَّامٍ شِعْرٌ: یَقُوْلُ فِیْ قُوْمَسٍ اِسْمُ مَوْضِعٍ یُقَالُ لَهٗ دَامْغَانُ قَوْمِیْ وَقَدْ اَخَذَتْ: مِنَّا السُّرٰی اَیْ اَثَّرَ فِیْنَا السَّیْرُ بِاللَّیْلِ وَنَقَصَ مِنْ قُوَانَا وَخُطَی الْمَهْرِیَّةِ عَطْفٌ عَلَی السُّرٰی لَا عَلَی الْمَجْرُوْرِ فِیْ مِنَّا کَمَا سَبَقَ اِلٰی بَعْضِ الْاَوْهَامِ وَهِیَ جَمْعُ خُطْوَةٍ وَاَرَادَ بِالْمَهْرِیَّةِ الْاِبِلَ الْمَنْسُوْبَةَ اِلٰی مُهْرَةَ بْنِ حِیْدَانَ اَبِیْ قَبِیْلَةٍ اَلْقُوْدِ الطَّوِیْلَةِ الظُّهُوْرِ وَالْاَعْنَاقِ جَمْعُ اَقْوَدَ اَیْ اَثَّرَ فِیْنَا مُزَاوَلَةُ السُّرٰی وَمُسَایَرَةُ الْمَطَایَا بِالْخُطٰی وَمَفْعُوْلُ یَقُوْلُ هُوَ قَوْلُهٗ اَمَطْلَعَ الشَّمْسِ تَبْغِیْ اَیْ تَطْلُبُ اَنْ تَؤُمَّ اَیْ تَقْصُدَ بِنَا. فَقُلْتُ کَلَّا رَدْعٌ لِلْقَوْمِ وَتَنْبِیْهٌ وَلٰکِنْ مَطْلَعَ الْجُوْدِ.

ترجمہ: اور دوسرا موقع جہاں چاہیے متکلم کے لیے اچھا طریقہ اختیار کرنا تخلص ہے یعنی نکلنا ہے اس چیز سے جس سے شروع کیا گیا ہے کلام کو یعنی ابتدا و افتتاح کیا گیا ہے، امام واحدی نے کہا ہے کہ تشبیب کا معنی ذکر کرنا ہے ایام جوانی اور لہو وغزل کا اور یہ ہوتا ہے قصائد کے ابتدائی اشعار میں پس نام رکھا گیا ہر چیز کی ابتداء کا تشبیب اگر چہ نہ ہو جوانی کے ذکر میں، تشبیب یعنی وصف جمال وغیرہ سے جیسے ادب افتخار اور شکایت وغیرہ مقصود کی طرف دونوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کے ساتھ یعنی جس سے کلام کو شروع کیا گیا ہے اور مقصود کے درمیان۔ اور احتراز کیا اس قید کے ذریعہ اقتضاب سے اور ارادہ کیا ہے اپنے قول "اَلتَّخَلُّصُ" سے اس کا لغوی معنی، ورنہ تخلص عرف میں انتقال ہے اس سے جس سے کلام کو شروع کیا گیا ہے مقصود کی طرف رعایت مناسبت کے ساتھ، اور بہر حال چاہیے کہ اچھا طریقہ اختیار کرے تخلص میں کیونکہ سامع ہوتا ہے منتظر انتقال کا افتتاح سے مقصود کی طرف کہ وہ کس طرح ہوتا ہے پس اگر آیا وہ بہتر اور طرفین (ابتداء اور مقصود) میں مناسبت ہو تو وہ حرکت دے گا اس کی نشاط کو اور معین ہوگا مابعد کی طرف کان لگانے میں ورنہ تو برعکس ہوگا، پس تخلص حسن جیسے اس کا قول یعنی ابوتمام کا شعر جو کہا قومس میں یہ ایک جگہ کا نام ہے کہا جاتا ہے اس کو دامغان "قَوْمِیْ" وَقَدْ اَخَذَتْ: مِنَّا السُّرٰی "یعنی اثر کیا ہم میں رات کے چلنے نے اور کمزور کر دیا ہماری قوتوں کو "وَخُطَی الْمَهْرِیَّةِ" معطوف ہے

"اَلسُّریٰ" پر نہ کہ "مِنَّا" کے مجرور پر جیسا کہ سبقت کیا ہے بعض اوہام کو اور وہ جمع ہے "خطوۃ" کی اور ارادہ کیا ہے "اَلْمَهْرِيَة" سے وہ اونٹ جو منسوب ہیں مہرہ بن حیدان قبیلہ کے باپ کی طرف "اَلْقُوْد" لمبی پشت اور گردنوں والے، جمع ہے "اَقْوَد" کی یعنی اثر کیا تھا ہم میں رات کے مسلسل چلنے نے اور سواریوں کی تیز رفتاری نے، اور مفعول "یَقُوْلُ" کا وہ ان کا قول "اَمَطْلَعَ الشَّمْسِ تَبْغِیْ" ہے یعنی تو طلب کرتا ہے "اَنْ تَؤُمَّ" یعنی قصد کرلے "بِنَا: فَقُلْتُ کَلَّا" ڈانٹ ہے قوم کے لیے اور تنبیہ ہے "وَلٰکِنْ مَطْلَعَ الْجُوْدِ"۔

تشـــریـــح :۔(۱) دوسرا موقع جس میں متکلم کو چاہیے کہ اچھا سے اچھا کلام لائے تخلص ہے۔ تخلص کا لغوی معنی ہے نکلنا، اور اصطلاح میں تخلص یہ ہے کہ جس چیز سے کلام کو شروع کیا ہے اس سے مقصود کی طرف اس طرح نکل جائے کہ مبتدأ بہ اور مقصود میں مناسبت بھی پائی جاتی ہو مثلاً اوصاف جمال، اداب، افتخار اور شکایت وغیرہ سے مقصود کی طرف اس طرح نکل جائے کہ مذکورہ اوصاف اور مقصود میں مناسبت پائی جاتی ہو جیسے عبداللہ بن طاہر کی مدح میں ابو تمام کا شعر ہے "یَقُوْلُ فِیْ قُوْمَسٍ قَوْمِیْ وَقَدْ اَخَذَتْ :: مِنَّا السُّریٰ وَخُطَی الْمَهْرِيَةِ الْقُوْدِ :: اَمَطْلَعَ الشَّمْسِ تَبْغِیْ اَنْ تَؤُمَّ بِنَا :: فَقُلْتُ کَلَّا وَلٰکِنْ مَطْلَعَ الْجُوْدِ" (کہہ رہی تھی سرزمین قومس میں میری قوم اس حال میں کہ رات کا چلنا ہم میں اثر کر چکا تھا اور لمبی پشت اور لمبی گردنوں والی مہرہ نامی شخص کی طرف منسوب اونٹنیوں کے قدم ہم میں اثر کر چکے تھے، کیا سورج کے طلوع ہونے کی جگہ کا ارادہ کرنا چاہتا ہے ہمارے ساتھ؟ میں نے کہا ہرگز نہیں بلکہ سخاوت کے طلوع ہونے کی جگہ کا ارادہ کرتا ہوں) جس میں "قُوْمَس" ایک جگہ کا نام ہے جس کو دامغان کہتے ہیں، اور "اَخَذَتْ مِنَّا السُّریٰ" کا معنی ہے رات کے چلنے نے ہم میں اثر کر کے ہماری قوتوں کو کمزور کر دیا۔ اور "خُطَی الْمَهْرِيَةِ" معطوف ہے "اَلسُّریٰ" پر، بعض حضرات کا خیال ہے کہ "مِنَّا" کی ضمیر مجرور پر معطوف ہے، مگر ان کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کیونکہ ضمیر مجرور پر معطوف قرار دینے کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی "وَقَدْ نَقَصَتْ مِنَّا السُّریٰ وَنَقَصَتِ السُّریٰ اَیْضًا مِنْ خُطَا الْمَهْرِيَةِ" ظاہر ہے کہ اس کا کوئی معنی نہیں۔ اور "خُطَی" جمع ہے "خُطْوَۃ" کی، اور "مَهْرِيَّة" سے مراد وہ اونٹ ہیں جو مہرہ بن حیدان کی طرف منسوب ہیں، اور مہرہ بن حیدان یمن کے ایک قبیلے کے باپ کا نام ہے۔ اور "اَلْقُوْد" جمع ہے "اَقْوَد" کی بمعنی وہ اونٹ جن کی پشت اور گردنیں لمبی ہوں، مطلب یہ ہے کہ رات کے مسلسل چلنے اور سواریوں کی چال ہم میں اثر کر چکی تھی۔ اور "تَبْغِیْ" بمعنی تو طلب کرتا ہے، اور "تَؤُمَّ" بمعنی قصد کرتا ہے۔ اور "کَلَّا" سے شاعر قوم کو ڈانٹ پلا رہا ہے اور تنبیہ کر رہا ہے کہ جانب مشرق کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ مطلع جود کا ارادہ ہے۔

مذکورہ شعر میں شاعر نے بڑی مہارت سے حسن ابتداء سے تخلص انجام دیا ہے یعنی بڑی مہارت سے مقصود کی طرف انتقال کیا ہے کیونکہ ابتداء میں قوم کی تعریف کی کہ سرزمین قومس میں رات کے وقت مسلسل مہری اونٹوں کے ساتھ چلنے سے قوم تھک گئی، پھر قوم نے گویا شاعر سے سوال کیا کہ کیا تو نے طلوع شمس کی جانب ہمیں لے چلنے کا قصد کیا ہے؟ شاعر نے جواب دیا کہ ہرگز نہیں، بلکہ میں نے ایک سخی اور کریم شخص عبداللہ بن طاہر کا قصد کیا ہے جہاں سے سخاوت طلوع ہوتی ہے، یوں شاعر نے بڑی مہارت سے حسن ابتداء

سے مقصود کی طرف انتقال کیا۔

☆ درمیان میں شارحؒ نے "شُبِّبَ" کا معنی بیان کیا ہے "شُبِّبَ الْکَلَامُ بِهِ" کا معنی ہے وہ شئی جس سے کلام کی ابتداء کی گئی ہو، امام لغت علی بن احمد الواحدی فرماتے ہیں کہ تشبیب کا معنی ہے جوانی اور لہو ولعب کے دنوں کا ذکر کرنا اور غزل یعنی عورتوں کا ذکر کرنا، اور چونکہ ان چیزوں کا ذکر اشعار کے قصیدوں کی ابتداء میں ہوتا ہے اس لیے بعد میں ہر شئی کی ابتداء کو تشبیب کا نام دیدیا گیا اگر چہ وہ ابتداء جوانی کے دنوں کے ذکر میں نہ ہو۔ اور متن میں "مِنْ تَشْبِیْبٍ" بیان ہے "مِمَّا" کے "مَا" کا یعنی شروع میں جمال کے اوصاف وغیرہ کو بیان کرنے سے مقصود کی طرف انتقال کرنا۔ وغیرہ سے مراد ادبی اوصاف، افتخار، شکایت اور مدح وذم سے مقصود کی طرف انتقال کرنا۔

☆ مصنفؒ نے "مَعَ الْمُلَائِمَةِ بَیْنَهُمَا" کے ذریعہ احتراز کیا ہے اقتضاب سے کیونکہ اقتضاب یہ ہے کہ ابتداء اور مقصود کے درمیان مناسبت کی رعایت نہ کی جائے۔ اور متن میں "تَخَلُّص" سے مراد اس کا لغوی معنی یعنی خروج ہے عرفی معنی مراد نہیں ہے کیونکہ عرف میں تخلص یہ ہے کہ جس چیز کے ذریعے کلام کی ابتداء کی گئی ہے اس سے مقصود کی طرف انتقال ان دونوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کے ساتھ ہو۔

☆ باقی تخلص میں اچھا سے اچھا کلام لانا اس لیے مناسب ہے کہ سامع ابتداء سے مقصود کی طرف انتقال کا منتظر رہتا ہے کہ کس طرح ہوگا تو اگر اس نے اس موقع پر اچھا سے اچھا کلام پیش کیا اور طرفین (ابتداء اور مقصود) کے درمیان مناسبت ہو تو یہ انتقال سامع کے نشاط اور خوشی میں حرکت پیدا کر دیتا ہے اور مابعد کلام کی طرف کان لگانے پر معاون بنے گا، ورنہ تو اس کا عکس ہوگا۔

(۱) وَقَدْ یُنْتَقَلُ مِنْهُ اَیْ مِمَّا یُشَبَّبُ بِهِ الْکَلَامُ اِلٰی مَا یُلَائِمُهُ وَیُسَمّٰی ذٰلِکَ الْاِنْتِقَالُ الْاِقْتِضَابَ وَهُوَ فِی اللُّغَةِ الْاِقْتِطَاعُ وَالْاِرْتِجَالُ وَهُوَ اَیِ الْاِقْتِضَابُ مَذْهَبُ الْعَرَبِ الْجَاهِلِیَّةِ وَمَنْ یَلِیْهِمْ مِنَ الْمُخَضْرَمِیْنَ بِالْخَاءِ وَالضَّادِ الْمُعْجَمَتَیْنِ اَیِ الَّذِیْنَ اَدْرَکُوا الْجَاهِلِیَّةَ وَالْاِسْلَامَ مِثْلُ لَبِیْدٍ قَالَ فِی الْاَسَاسِ نَاقَةٌ مُخَضْرَمَةٌ جُدِعَ نِصْفُ اُذُنِهَا وَمِنْهُ الْمُخَضْرَمُ الَّذِیْ اَدْرَکَ الْجَاهِلِیَّةَ وَالْاِسْلَامَ کَاَنَّمَا قُطِعَ نِصْفُهُ حَیْثُ کَانَ فِی الْجَاهِلِیَّةِ (۲) کَقَوْلِهِ شِعْرٌ: لَوْ رَاَی اللّٰهُ اَنَّ فِی الشَّیْبِ خَیْرًا:: لَجَاوَرَتْهُ الْاَبْرَارُ فِی الْخُلْدِ شِیْبًا جَمْعُ اَشْیَبَ وَهُوَ حَالٌ مِنَ الْاَبْرَارِ ثُمَّ انْتَقَلَ مِنْ هٰذَا الْکَلَامِ اِلٰی مَا لَا یُلَائِمُهُ فَقَالَ

کُلَّ یَوْمٍ تُبْدِیْ اَیْ تُظْهِرُ صُرُوْفُ اللَّیَالِیْ. خُلُقًا مِنْ اَبِیْ سَعِیْدٍ غَرِیْبًا (۳) ثُمَّ کَوْنُ الْاِقْتِضَابِ مَذْهَبَ الْعَرَبِ وَالْمُخَضْرَمِیْنَ اَیْ دَاْبَهُمْ وَطَرِیْقَتَهُمْ لَا یُنَافِیْ اَنْ یَسْلُکَهُ الْاِسْلَامِیُّوْنَ وَیَتْبَعُوْنَهُمْ فِیْ ذٰلِکَ فَاِنَّ الْبَیْتَیْنِ الْمَذْکُوْرَیْنِ لِاَبِیْ تَمَّامٍ وَهُوَ مِنَ الشُّعَرَاءِ الْاِسْلَامِیَّةِ فِی الدَّوْلَةِ الْعَبَّاسِیَّةِ وَهٰذَا الْمَعْنٰی مَعَ وُضُوْحِهِ قَدْ خَفِیَ عَلٰی بَعْضِهِمْ حَتّٰی اِعْتَرَضَ عَلَی الْمُصَنِّفِ بِاَنَّ اَبَا تَمَّامٍ لَمْ یَکُنْ فِی الْجَاهِلِیَّةِ فَکَیْفَ یَکُوْنُ مِنَ الْمُخَضْرَمِیْنَ.

ترجمہ:۔اور کبھی انتقال کیا جاتا ہے اس سے یعنی اس سے جس سے کلام کو شروع کیا جاتا ہے اس شئی کی طرف جو اس کے مناسب ہو اور نام رکھا جاتا ہے اس انتقال کا اقتضاب، اور وہ لغت میں بمعنی کاٹنا اور فی البدیہ کہنا، اور وہ یعنی اقتضاب مذہب ہے عرب جاہلیت اور ان کے متصل مخضر مین شعراء کا، مخضر مین خاء اور ضاد کے ساتھ ہے یعنی وہ لوگ جنہوں نے پایا ہے جاہلیت اور اسلام دونوں کا زمانہ جیسے لبید، کہا ہے اساس میں "نَاقَةٌ مُخَضْرَمَةٌ" جس کا کاٹ دیا گیا ہو نصف کان، اسی سے مخضرم بمعنی وہ شخص نے پایا ہو جاہلیت اور اسلام کا زمانہ، گویا اس نے نصف زمانہ کاٹ دیا ہے جب وہ جاہلیت میں تھا، جیسے شعر "لَوْرَأَى اللّٰهُ اَنَّ فِي الشَّيْبِ خَيْراً:: لَجَاوَرَتْهُ الْاَبْرَارُ فِي الْخُلْدِ شَيْبًا" جمع ہے "اَشْيَب" کی اور وہ حال ہے "اَلْاَبْرَار" سے، پھر منتقل ہوا شاعر اس کلام سے اس کی طرف جو اس کا مناسب نہیں، پس کہا "كُلَّ يَوْمٍ تُبْدِيْ" یعنی ظاہر کرتی ہے "صُرُوْفُ اللَّيَالِي. خُلُقًا مِنْ اَبِيْ سَعِيْدٍ غَرِيْبًا" پھر ہونا اقتضاب کا جاہلیت اور مخضر مین کا مذہب یعنی ان کی عادت اور ان کا طریقہ منافی نہیں ہے کہ چلے اس پر اسلامی شعراء اور اتباع کرے ان کا اس میں، کیونکہ مذکورہ ہر دو شعر ابو تمام کے ہیں اور وہ شعراء اسلام میں سے ہے دولتِ عباسیہ میں، اور یہ معنی باوجود واضح ہونے کے بعض پر مخفی رہا کہ اعتراض کیا ہے مصنفؒ پر کہ ابو تمام تو نہیں تھا شعراء جاہلیت میں پھر کیسا ہو سکتا ہے مخضر مین سے۔

تشریح:۔(۱) بعض اوقات کلام کی ابتداء سے مقصود کی طرف اس طرح انتقال کیا جاتا ہے کہ ابتداء اور مقصود میں مناسبت نہیں پائی جاتی ہے تو اسے اقتضاب اور ارتجال کہتے ہیں۔ اقتضاب لغت میں بمعنی کاٹنا اور تیاری کے بغیر انتقال کرنا، اقتضاب جاہلیت کے عربوں اور ان کے متصل مخضر مین کا مذہب ہے۔ لفظ "مُخَضْرَمِيْن" نکتے والے خاء اور ضاد کے ساتھ ہے، یعنی وہ لوگ جنہوں نے جاہلیت اور اسلام دونوں کا زمانہ پایا ہو جیسے لبید نامی شاعر۔ اساس نامی لغت کی کتاب میں ہے کہ "نَاقَةٌ مُخَضْرَمَةٌ" اس اونٹنی کو کہتے ہیں جس کا نصف کان کاٹ دیا گیا ہو، اسی سے "مُخَضْرَم" ہے اس شخص کو کہتے ہیں جس نے جاہلیت اور اسلام دونوں کا زمانہ پایا ہو، گویا اس کی نصف عمر کاٹ دی گئی ہے کیونکہ وہ جاہلیت میں گذری ہے۔

(۲) اقتضاب کی مثال ابو تمام کا یہ شعر ہے "لَوْرَأَى اللّٰهُ اَنَّ فِي الشَّيْبِ خَيْراً:: لَجَاوَرَتْهُ الْاَبْرَارُ فِي الْخُلْدِ شَيْبًا" (اگر اللہ تعالیٰ دیکھتے کہ بڑھاپے میں خیر ہے، تو ان کے پڑوسی نیک لوگ جنت میں بڑھاپے کی حالت میں ہوتے) جس میں "شَيْبًا" جمع ہے "اَشْيَب" کی، اور یہ حال ہے "اَلْاَبْرَار" سے۔ ابو تمام نے مذکورہ شعر پڑھنے کے بعد بغیر کسی مناسبت کے مقصود کی طرف انتقال کیا ہے اور وہ مقصود ان کا یہ شعر ہے "كُلُّ يَوْمٍ تُبْدِيْ صُرُوْفُ اللَّيَالِي:: خُلُقًا مِنْ اَبِيْ سَعِيْدٍ غَرِيْبًا" (ہر دن ظاہر کرتا ہے راتوں کا گذرنا، ابو سعید کی عجیب اچھی طبیعت کو)۔ ظاہر ہے کہ پہلے شعر میں بڑھاپے کی برائی بیان کی ہے اور دوسرے شعر میں ابو سعید کی تعریف ہے، لہٰذا دونوں کلاموں میں کوئی مناسبت نہیں پائی جا رہی ہے، اس لیے یہ اقتضاب کی مثال ہے۔

(۳) سوال یہ ہے کہ مصنفؒ کے کلام میں منافات ہے کیونکہ انہوں نے اقتضاب شعراءِ جاہلیت اور مخضر مین کا مذہب قرار دیا پھر اقتضاب کی مثال کے طور پر ابو تمام کا شعر پیش کیا، حالانکہ ابو تمام اسلامی دور کے شعراء میں سے ہیں شعراءِ جاہلیت اور مخضر مین

میں سے نہیں ہیں؟ شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ اقتضاب بے شک شعراء جاہلیت اور مخضر مین کا مذہب اور ان کا طرز و طریقہ ہے، مگر یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ اسلامی شعراء اس طرز پر اشعار پڑھیں اور اس میں ان کا اتباع کریں مثلاً ابوتمام واقعی اسلامی دور کے شعراء میں سے ہیں کیونکہ وہ معتصم باللہ کے دور میں گذرے ہیں جو عباسی دور کے بادشاہوں میں سے ہیں، مگر اشعار انہوں نے دور جاہلیت اور مخضر مین شعراء کے طرز پر پڑھے ہیں، لہذا ابوتمام کا اسلامی دور کے شاعر ہونے اور اقتضاب اختیار کرنے میں کوئی منافات نہیں، اور یہ بالکل واضح بات ہے مگر پھر بھی بعض لوگوں پر مخفی رہی اس لیے انہوں نے اعتراض کیا ہے کہ مصنفؒ نے اقتضاب کی مثال کے طور پر ابوتمام کا شعر کیسے پیش کیا ہے ابوتمام تو دورِ جاہلیت میں نہیں تھے پھر وہ مخضر مین میں سے کیسے ہوں گے؟۔

(۱) وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْاِقْتِضَابِ مَا يَقْرُبُ مِنَ التَّخَلُّصِ فِیْ اَنَّهُ يَشُوْبُهُ شَیْءٌ مِنَ الْمُنَاسَبَةِ كَقَوْلِكَ بَعْدَ حَمْدِ اللّٰهِ تَعَالٰی اَمَّا بَعْدُ فَاِنَّهُ كَانَ كَذَا وَكَذَا فَهُوَ اقْتِضَابٌ مِنْ جِهَةِ الْاِنْتِقَالِ مِنَ الْحَمْدِ وَالثَّنَاءِ اِلٰی كَلَامٍ اٰخَرَ مِنْ غَيْرِ مُلَائَمَةٍ لٰكِنَّهُ يُشْبِهُ التَّخَلُّصَ حَيْثُ لَمْ يُؤْتَ بِالْكَلَامِ الْاٰخَرِ فَجْاَةً مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ اِلٰی اِرْتِبَاطٍ وَتَعَلُّقٍ بِمَا قَبْلَهُ بَلْ قُصِدَ نَوْعٌ مِنَ الرَّبْطِ عَلٰی مَعْنٰی مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَیْءٍ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالثَّنَاءِ فَاِنَّهُ كَانَ كَذَا وَكَذَا (۲) وَقِيْلَ هُوَ اَیْ قَوْلُهُمْ بَعْدَ حَمْدِ اللّٰهِ اَمَّا بَعْدُ فَصْلُ الْخِطَابِ قَالَ اِبْنُ الْاَثِيْرِ وَالَّذِیْ اَجْمَعَ عَلَيْهِ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنْ عُلَمَاءِ الْبَيَانِ اَنَّ فَصْلَ الْخِطَابِ هُوَ اَمَّا بَعْدُ لِاَنَّ الْمُصَنِّفَ يَفْتَتِحُ كَلَامَهُ فِیْ كُلِّ اَمْرٍ ذِیْ شَانٍ بِذِكْرِ اللّٰهِ وَتَحْمِيْدِهٖ فَاِذَا اَرَادَ اَنْ يَخْرُجَ مِنْهُ اِلَى الْغَرَضِ الْمَسُوْقِ لَهُ الْكَلَامُ فَصَلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ ذِكْرِ اللّٰهِ بِقَوْلِهٖ اَمَّا بَعْدُ وَقِيْلَ فَصْلُ الْخِطَابِ مَعْنَاهُ الْفَاصِلُ مِنَ الْخِطَابِ اَیِ الَّذِیْ يَفْصِلُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ عَلٰی اَنَّ الْمَصْدَرَ بِمَعْنٰی فَاعِلٍ وَقِيْلَ الْمَفْصُوْلُ مِنَ الْخِطَابِ الَّذِیْ يَتَبَيَّنُهُ مَنْ يُخَاطَبُ بِهٖ اَیْ يَعْلَمُهُ بَيِّنًا لَا يَلْتَبِسُ عَلَيْهِ فَهُوَ بِمَعْنَى الْمَفْعُوْلِ (۳) وَكَقَوْلِهٖ تَعَالٰی عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ كَقَوْلِكَ بَعْدَ حَمْدِ اللّٰهِ يَعْنِیْ مِنَ الْاِقْتِضَابِ الْقَرِيْبِ مِنَ التَّخَلُّصِ مَا يَكُوْنُ بِلَفْظِ هٰذَا كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی بَعْدَ ذِكْرِ اَهْلِ الْجَنَّةِ هٰذَا وَاِنَّ لِلطَّاغِيْنَ لَشَرَّ مَاٰبٍ فَهُوَ اقْتِضَابٌ فِيْهِ نَوْعُ اِرْتِبَاطٍ لِاَنَّ الْوَاوَ لِلْحَالِ وَلَفْظُ هٰذَا اِمَّا خَبَرُ مُبْتَدَاٍ مَحْذُوْفٍ اَیِ الْاَمْرُ هٰذَا اَوِ الْحَالُ كَذَا اَوْ مُبْتَدَاٌ مَحْذُوْفُ الْخَبَرِ اَیْ هٰذَا كَمَا ذُكِرَ (٤) وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی بَعْدَ مَا ذَكَرَ جَمْعًا مِنَ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَاَرَادَ اَنْ يَذْكُرَ بَعْدَ ذِكْرِهِمُ الْجَنَّةَ وَاَهْلَهَا هٰذَا ذِكْرٌ وَاِنَّ لِلْمُتَّقِيْنَ لَحُسْنَ مَاٰبٍ بِاِثْبَاتِ الْخَبَرِ اَعْنِیْ قَوْلَهٗ ذِكْرٌ وَهٰذَا مُشْعِرٌ بِاَنَّهٗ فِیْ مِثْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی هٰذَا وَاِنَّ لِلطَّاغِيْنَ مُبْتَدَاٌ مَحْذُوْفُ الْخَبَرِ قَالَ اِبْنُ الْاَثِيْرِ لَفْظُ هٰذَا فِیْ مِثْلِ هٰذَا الْمَقَامِ مِنَ الْفَصْلِ الَّذِیْ هُوَ اَحْسَنُ مِنَ الْوَصْلِ وَهِیَ عَلَاقَةٌ وَكِيْدَةٌ بَيْنَ الْخُرُوْجِ مِنْ كَلَامٍ اِلٰی كَلَامٍ اٰخَرَ. (۵) وَمِنْهُ اَیْ وَمِنَ الْاِقْتِضَابِ الْقَرِيْبِ مِنَ التَّخَلُّصِ قَوْلُ الْكَاتِبِ هُوَ مُقَابِلُ الشَّاعِرِ عِنْدَ الْاِنْتِقَالِ مِنْ حَدِيْثٍ اِلٰی حَدِيْثٍ اٰخَرَ هٰذَا بَابٌ فَاِنَّ فِيْهِ نَوْعَ اِرْتِبَاطٍ حَيْثُ لَمْ يُبْتَدَاْ بِالْحَدِيْثِ الْاٰخَرِ بَغْتَةً.

ترجمہ:۔ اور اقتضاب میں سے وہ ہے جو قریب ہے تخلص سے اس بات میں کہ پائی جاتی ہے اس میں اس قسم مناسبت جیسے تیرا قول اللہ

تعالیٰ کی حمد کے بعد "اَمَّا بَعْدُ فَاِنَّهٗ کَانَ کَذَا وَ کَذَا" تو وہ اقتضاب ہے حمد اور ثناء سے انتقال کی حیثیت سے دوسرے کلام کی طرف بغیر مناسبت کے لیکن یہ مشابہ ہے تخلص کا کیونکہ نہیں لایا گیا ہے دوسرا کلام اچانک بغیر قصدِ ارتباط کے اور ماقبل کے ساتھ تعلق کے بلکہ قصد کیا گیا ہے ایک گونہ ربط کا کیونکہ اس کا معنیٰ "مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالثَّنَاءِ فَاِنَّهٗ کَانَ کَذَا وَ کَذَا" کہا گیا ہے کہ وہ یعنی ان کا قول اللہ تعالیٰ کی حمد کے بعد "اَمَّا بَعْدُ" فصل خطاب ہے، کہا ہے ابن الاثیر نے کہ وہ جس پر محققین علماء جمع ہے علم بیان کے، کہ فصل خطاب وہ "اَمَّا بَعْدُ" ہے کیونکہ مصنف شروع کرتا ہے اپنے کلام ہر ذی شان امر میں اللہ کے ذکر اور اس کی حمد سے پس جب وہ ارادہ کر لیتا ہے کہ نکل جائے اس سے اس غرض کی طرف جس کے لیے کلام لایا گیا ہے تو فصل کر دیتا ہے اس کے اور اللہ کے ذکر کے درمیان اپنے قول "اَمَّا بَعْدُ" سے، اور کہا گیا ہے کہ فصل الخطاب بمعنی فیصلہ کن خطاب یعنی وہ جو فصل کرتا ہے حق اور باطل کے درمیان، اس بناء پر کہ مصدر بمعنی فاعل ہے، اور کہا گیا ہے کہ بمعنی المفصول من الخطاب ہے جو واضح پائے اس کو وہ جس کو اس کا مخاطب بنایا جائے یعنی وہ پایا تا ہے اس کو واضح، ملتبس نہ ہو اس پر، پس وہ بمعنی مفعول ہے، اور جیسے باری تعالیٰ کا قول، یہ عطف ہے اس کے قول "کَقَوْلِكَ بَعْدَ حَمْدِ اللّٰهِ" یعنی اقتضاب قریب از تخلص میں سے وہ ہے جو لفظ "هٰذَا" کے ذریعہ ہو جیسے باری تعالیٰ کے قول میں اہل جنت کے ذکر کے بعد "وَاِنَّ لِلطَّاغِيْنَ لَشَرَّ مَاٰبٍ" پس یہ اقتضاب ہے جس میں ایک گونہ ارتباط ہے کیونکہ واؤ برائے حال ہے، اور لفظ "هٰذَا" یا خبر ہے مبتدأ محذوف کی یعنی "اَلْاَمْرُ هٰذَا وَالْحَالُ کَذَا"، یا مبتدأ ہے جس کی خبر محذوف ہے یعنی "هٰذَا کَمَا ذُکِرَ"، اور جیسے باری تعالیٰ کا قول بعد اس کے کہ ذکر کیا انبیاء علیہم السلام کی ایک جماعت کا اور ارادہ کیا کہ ذکر کرے ان کے ذکر کے بعد جنت اور اہل جنت کو "هٰذَا ذِکْرٌ وَاِنَّ لِلْمُتَّقِيْنَ لَحُسْنَ مَاٰبٍ" اثبات خبر کے ساتھ یعنی ان کا قول "ذکر" اور یہ بتلا رہا ہے کہ قول باری تعالیٰ "هٰذَا وَاِنَّ لِلطَّاغِيْنَ" مبتدأ محذوف الخبر ہے، کہا ہے ابن الاثیر نے کہ لفظ "هٰذَا" اس طرح موقع پر اس فصل کے قبیل سے ہے جو بہتر ہے وصل سے، اور یہ علاقہ ہے موکد ایک کلام سے دوسرے کلام کی طرف نکلنے کے لیے، اور اس اقتضاب میں سے جو قریب تخلص ہے قول ہے کاتب کا، کاتب مقابل ہے شاعر کا، بوقتِ انتقال ایک بات سے دوسری بات کی طرف "هٰذَا بَابٌ" کیونکہ اس میں ایک گونہ ارتباط ہے بایں وجہ کہ شروع نہیں کی گئی دوسری بات اچانک۔

تشریح:۔(۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اقتضاب کی ایک قسم وہ ہے جو اس بات میں تخلص کے قریب ہے کہ اس کے اندر بھی ظاہری طور پر ابتداء اور مقصود میں کچھ نہ کچھ مناسبت پائی جاتی ہے اور یہ مناسبت تین الفاظ میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہوگی، یا تو "اَمَّا بَعْدُ" کے ذریعہ ہوگی، یا لفظ "هٰذَا" کے ذریعہ، اور یا "هٰذَا بَابٌ" کے ذریعہ۔ اول کی مثال جیسے باری تعالیٰ کی حمد و ثناء کے بعد یوں کہا جائے "اَمَّا بَعْدُ فَاِنَّهٗ کَذَا وَ کَذَا" تو یہ اس اعتبار سے تو اقتضاب ہے کہ باری تعالیٰ کی حمد و ثناء سے دوسرے کلام کی طرف بغیر کسی مناسبت کے انتقال ہوا ہے، مگر اس اعتبار سے پھر یہ تخلص کے مشابہ ہے کہ دوسرے کلام کو ماقبل کے ساتھ ربط و تعلق کے بغیر اچانک شروع نہیں کیا ہے بلکہ ایک قسم کے ربط و تعلق کا قصد کیا گیا ہے کیونکہ اس کا معنیٰ یہ ہے کہ "مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالثَّنَاءِ فَاِنَّهٗ کَانَ

کَذَا وَ کَذَا ''(حمد وثناء کے بعد اگر کوئی چیز ہے تو یہ اور یہ بات یہ بھی ہے) یوں حمد وثناء کے ساتھ اس کلام کا کچھ نہ کچھ ربط پیدا ہو گیا اس لیے یہ باوجود اقتضاب ہونے کے تخلص کے بھی قریب ہے۔

(۲) بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حمد کے بعد ''اَمَّا بَعْدُ'' فصل خطاب ہے، یعنی فصل خطاب کے ساتھ جو چیز موسوم ہے وہ ''اَمَّا بَعْدُ'' ہے، اور یہ قول صحیح بھی ہے کیونکہ علامہ ابن الاثیر نے کہا ہے کہ بیانیین میں سے محققین نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ فصل خطاب ''اَمَّا بَعْدُ'' ہی ہے کیونکہ مصنف ہر ذی شان امر میں اپنے کلام کی ابتداء اللہ تعالیٰ کے ذکر اور اس کی حمد کے ساتھ کرتا ہے پھر جب اللہ تعالیٰ کی حمد سے اس غرض کی طرف نکلنا چاہتا ہے جس کے لیے کلام لایا گیا ہو تو اس غرض اور اللہ تعالیٰ کے ذکر کے درمیان اپنے قول ''اَمَّا بَعْدُ'' کے ذریعے فاصلہ کرتا ہے۔ شارحؒ نے علامہ ابن الاثیر کے قول کو نقل کرنے سے مصنفؒ پر تعریض کی ہے کہ یہ قول محققین کا ہے اسے صیغہ تمریض یعنی لفظ ''قِیْلَ'' سے ذکر کرنا درست نہیں۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ ''فَصْلُ الْخِطَابِ'' میں لفظ فصل مبنی للفاعل ہے یعنی وہ خطاب جو حق اور باطل کے درمیان تمیز کرنے والا ہے، اس صورت میں مصدر (فصل) فاعل کے معنی میں ہوگا۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ ''فَصْلُ الْخِطَابِ'' کا معنی ہے ''اَلْمَفْصُوْلُ مِنَ الْخِطَابِ'' یعنی وہ خطاب جس کو مخاطب واضح پائے اور اس پر ملتبس نہ ہو، اس صورت میں مصدر (فصل) مفعول کے معنی میں ہوگا۔

(۳) اقتضاب قریب من التخلص کی دوسری قسم یہ ہے کہ دو غیر متناسب کلاموں کے درمیان لفظ ''هٰذَا'' کے ذریعہ تھوڑی سی مناسبت پیدا کی جائے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿هٰذَا وَاِنَّ لِلطّٰغِيْنَ لَشَرَّ مَاٰبٍ﴾ [سورہ ص: ۵۵] (ایک طرف تو یہ ہے، اور دوسری طرف جن لوگوں نے سرکشی اختیار کی ہے، یقین جانو، اُن کا آخری ٹھکانا بہت بُرا ہوگا) جس میں اہل جنت کی حالت کو ذکر کرنے کے بعد اہل جہنم کے ذکر کی طرف انتقال کیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ اہل جنت اور اہل جہنم کی حالت میں کوئی مناسبت نہیں ہے مگر لفظ ''هٰذَا'' اور واؤ حالیہ کے ذریعہ تھوڑی سی مناسبت پیدا کر دی گئی ہے کیونکہ واؤ حالیہ اپنے ماقبل و مابعد میں مصاحبت اور ربط کو برقرار رکھتا ہے۔ ''کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی'' عطف ہے ''کَقَوْلِکَ'' پر۔ اور آیت مبارکہ میں لفظ ''هٰذَا'' یا تو خبر ہے مبتدأ محذوف ہے تقدیری عبارت ہے ''اَلْاَمْرُ هٰذَا وَالْحَالُ کَذَا'' (معاملہ یہ ہے اور حال اس طرح ہے)۔ اور یا مبتدأ ہے خبر اس کی محذوف ہے تقدیری عبارت ہے ''هٰذَا کَمَا ذُکِرَ'' (یہ ایسا ہے جیسا کہ ذکر کر دیا گیا)

(۴) اسی طرح ایک اور موقع پر باری تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کی ایک جماعت کا ذکر کرنے کے بعد جب جنت اور اہل جنت کا ذکر کرنا چاہا تو اس طرح فرمایا ہے ﴿هٰذَا ذِکْرٌ وَاِنَّ لِلْمُتَّقِيْنَ لَحُسْنَ مَاٰبٍ﴾ [سورہ ص: ۴۹] (یہ سب کچھ ایک نصیحت کا پیغام ہے، اور یقین جانو کہ جو لوگ تقویٰ اختیار کرتے ہیں، آخری ٹھکانے کی بہتری اُنہی کے حصے میں آئے گی) جس میں لفظ ''هٰذَا'' کے ذریعہ تھوڑی سی مناسبت پیدا کر دی گئی ہے اس لیے اس میں بھی اقتضاب قریب من التخلص پایا جاتا ہے۔ اور باری تعالیٰ کے اس ارشاد میں

''هٰذَا'' مبتدأ اور اس کی خبر ''ذِکْرٌ'' ہے۔ اور اس ارشاد میں ''هٰذَا'' کی خبر کو ذکر کر دینے سے اس بات کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿هٰذَا وَاِنَّ لِلطَّاغِیْنَ لَشَرَّ مَاٰبٍ﴾ میں بھی ''هٰذَا'' مبتدأ ہے اور اس کی خبر محذوف ہے۔ علامہ ابن الاثیر فرماتے ہیں کہ لفظ ''هٰذَا'' میں اس جیسے مقام میں ایسی فصل ہے جو وصل اور تخلص سے بہت بہتر ہے، اور لفظ ''هٰذَا'' ایک کلام سے دوسرے کلام کی طرف نکلنے کے درمیان مظبوط علاقہ پیدا کر دیتا ہے۔

(۵) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اقتضاب قریب من التخلص کی تیسری قسم یہ ہے کہ ناثر (نثر نگار، مقابل ہے شاعر کا) ایک بات سے دوسری بات کی طرف منتقل ہونے کے موقع پر ''هٰذَا بَابٌ'' کہہ دے، اپنی اصل کے اعتبار سے اس کے ماقبل اور مابعد کے درمیان مناسبت نہیں پائی جاتی ہے، اس لفظ سے دونوں میں ایک گنا مناسبت پیدا ہو جاتی ہے کیونکہ ناثر دوسری بات میں اچانک شروع نہیں ہوتا ہے، اس لیے یہ بھی ایک طرح کی مناسبت ہے۔

(۱) وَثَالِثُهَا اَیْ ثَالِثُ الْمَوَاضِعِ الَّتِیْ یَنْبَغِیْ لِلْمُتَکَلِّمِ اَنْ یَتَاَنَّقَ فِیْهَا الْاِنْتِهَاءُ لِاَنَّهٗ اٰخِرُ مَا یَعِیْهِ السَّمْعُ وَیَرْتَسِمُ فِی النَّفْسِ فَاِنْ کَانَ حَسَنًا مُخْتَارًا تَلَقَّاهُ السَّمْعُ وَاسْتَلَذَّهٗ حَتّٰی جَبَرَ مَا وَقَعَ فِیْمَا سَبَقَهٗ مِنَ التَّقْصِیْرِ وَاِلَّا کَانَ عَلَی الْعَکْسِ حَتّٰی رُبَّمَا اَنْسَاهُ الْمَحَاسِنَ الْمَوْرُوْدَةَ فِیْمَا سَبَقَ فَالْاِنْتِهَاءُ الْحَسَنُ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: وَاِنِّیْ جَدِیْرٌ اَیْ خَلِیْقٌ اِذْ بَلَغْتُکَ بِالْمُنٰی اَیْ جَدِیْرٌ بِالْفَوْزِ بِالْاَمَانِیْ وَاَنْتَ بِمَا اَمَّلْتُ مِنْکَ جَدِیْرٌ: فَاِنْ تُوْلِنِیْ اَیْ تُعْطِنِیْ مِنْکَ الْجَمِیْلَ فَاَهْلُهٗ اَیْ فَاَنْتَ اَهْلٌ لِاِعْطَاءِ ذٰلِکَ الْجَمِیْلِ وَاِلَّا فَاِنِّیْ عَاذِرٌ اِیَّاکَ وَشَکُوْرٌ لِمَا صَدَرَ عَنْکَ مِنَ الْاِصْغَاءِ اِلَی الْمَدِیْحِ اَوْ مِنَ الْعَطَایَا السَّابِقَةِ (۲) وَاَحْسَنُهٗ اَیْ اَحْسَنُ الْاِنْتِهَاءِ مَا اٰذَنَ بِانْتِهَاءِ الْکَلَامِ حَتّٰی لَا یَبْقٰی لِلنَّفْسِ تَشَوُّقٌ اِلٰی مَا وَرَاءَهٗ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ: بَقِیْتَ بَقَاءَ الدَّهْرِ یَا کَهْفَ اَهْلِهٖ: وَهٰذَا دُعَاءٌ لِلْبَرِیَّةِ شَامِلٌ لِاَنَّ بَقَاءَکَ سَبَبٌ لِنِظَامِ اَمْرِهِمْ وَصَلَاحِ حَالِهِمْ وَهٰذِهِ الْمَوَاضِعُ الثَّلَاثَةُ یُبَالِغُ الْمُتَاَخِّرُوْنَ فِی التَّاَنُّقِ فِیْهَا وَاَمَّا الْمُتَقَدِّمُوْنَ فَقَدْ قَلَّتْ عِنَایَتُهُمْ بِذٰلِکَ۔

ترجمہ:۔ اور تیسرا یعنی تیسرا وہ موقع جس میں متکلم کو چاہیے کہ اختیار کرے بہتر طریقہ انتہاء ہے کیونکہ یہ وہ آخری موقع ہے، جس کو محفوظ کرتا ہے کان، اور نقش ہو جاتا ہے نفس میں، پس اگر ہو وہ حسن اور مختار تو قبول کرتا ہے اس کو کان اور لذیذ پائے گا یہاں تک کہ جبیرہ واقع ہوتا ہے اس کوتاہی کی جو واقع ہوئی ہے ماقبل میں، ورنہ تو ہوگا برعکس یہاں تک کہ کبھی فراموش کرا دیتا ہے وہ محاسن جو لائے گئے ہیں ماقبل میں، پس انتہاء حسن جیسے شعر ''وَاِنِّیْ جَدِیْرٌ'' یعنی لائق ہوں ''اِذْ بَلَغْتُکَ بِالْمُنٰی'' یعنی لائق ہوں آرزوؤں میں کامیابی کا ''وَاَنْتَ بِمَا اَمَّلْتُ مِنْکَ جَدِیْرٌ: فَاِنْ تُوْلِنِیْ'' یعنی عطاء کر دے مجھے ''مِنْکَ الْجَمِیْلُ فَاَهْلُهٗ'' یعنی تو اہل ہے اس جمیل کا ''وَاِلَّا فَاِنِّیْ عَاذِرٌ'' تجھے ''وَشَکُوْرٌ'' اس کا جو صادر ہوا ہے تجھ سے کان لگانا میرے مدح کرنے کی طرف، یا عطایا سابقہ سے۔ اور بہتر اس کی یعنی بہتر انتہاء وہ ہے جو بتلا دے انتہاء کلام یہاں تک کہ باقی نہ رہے نفس کے لیے شوق اس کے مابعد کی طرف جیسے شعر ''بَقِیْتَ بَقَاءَ الدَّهْرِ یَا کَهْفَ اَهْلِهٖ: وَهٰذَا دُعَاءٌ لِلْبَرِیَّةِ شَامِلٌ'' کیونکہ تیری بقاء سبب ہے اہل زمانہ کے معاملہ کی نظم اور ان کے حال کی اصلاح

کا، اور یہ تین مواقع مبالغہ کرتے ہیں متاخرین اس کی بہتری میں، اور بہر حال متقدمین تو کم رہی ہے ان کی توجہ ان کی طرف۔

تشریح:۔(۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تیسرا موقع جس میں متکلم کو اچھا سے اچھا کلام لانا چاہیے انتہاء ہے، کیونکہ کسی کلام کا آخری موقع انتہاء ہے جس کو سامع کے کان محفوظ کر لیتے ہیں اور سامع کے نفس میں نقش ہو کر محفوظ ہو جاتا ہے، پس اگر وہ حسن اور پسندیدہ ہو تو سامع کے کان اسے قبول کر لیتے ہیں اور سامع اس کو لذیذ پائے گا حتی کہ اگر ماقبل میں کچھ کمی واقع ہوئی ہو تو ایک اچھی انتہاء اس کے لیے جبیرہ کا کام دے گی، اور اگر انتہاء اچھی نہ ہو تو معاملہ برعکس ہو گا حتی کہ بعض اوقات متکلم ابتداء اور مقصود میں اچھا سے اچھا کلام لاتا ہے مگر گھٹیا انتہاء ان تمام خوبیوں کو سامع سے بھلا دیتی ہے۔ اچھی انتہاء کی مثال ابونواس کا شعر ہے "وَاِنِّیْ جَدِیْرٌ اِذْ بَلَغْتُکَ بِالْمُنٰی:: وَاَنْتَ بِمَا اَمَّلْتُ مِنْکَ جَدِیْرٌ:: فَاِنْ تُوْلِنِیْ مِنْکَ الْجَمِیْلَ فَاَهْلُهٗ:: وَاِلَّا فَاِنِّیْ عَاذِرٌ وَشَکُوْرٌ" (اور میں لائق ہوں امیدوں کا جب میں تیرے پاس پہنچوں، اور تو اس چیز کا لائق ہے جس کا میں نے تجھ سے امید باندھی ہے، پس اگر عطاء کر دے تو مجھے اپنی طرف سے احسان، تو تُو اس کا اہل ہے، ورنہ میں تجھ سے معذرت کرنے والا اور شکر گذار ہوں) جس میں "جَدِیْرٌ" بمعنی حقدار و لائق ہے، اور "بِالْمُنٰی" متعلق ہے "جَدِیْرٌ" کے ساتھ یعنی میں امیدوں میں کامیاب ہونے کا حقدار ہوں، اور "فَاِنْ تُوْلِنِیْ" کا معنی ہے اگر تو مجھے عطاء کر دے، اور "فَاَهْلُهٗ" مبتدأ محذوف (اَنْتَ) کے لیے خبر ہے یعنی تو اہل ہے اس احسان کے عطاء کرنے کا۔ شارحؒ نے ممدوح کی شکر گذاری کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ تو نے میرے مدح کرنے کی طرف کان لگائے، اور یا اس سے پہلے جو احسانات کر چکے ہیں میں ان کا شکر گذار ہوں۔ بہر حال مذکورہ شعر میں لفظ "عَاذِرٌ وَشَکُوْرٌ" حسن انتہاء ہے کیونکہ اس سے کلام کے اختتام کی طرف اشارہ ہے۔

(۲) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بہترین انتہاء یہ ہے کہ جس میں کلام کے ختم ہونے کی ایسی اطلاع ہو کہ اس کے بعد سامع کے نفس کو اس کے مابعد کا انتظار نہ رہے جیسے ابوالعطاء المعری کا شعر ہے "بَقِیْتَ بَقَاءَ الدَّهْرِ یَا کَهْفَ اَهْلِهٖ:: وَهٰذَا دُعَاءٌ لِلْبَرِیَّةِ شَامِلٌ" (تو باقی رہے زمانے کی بقاء تک، اے زمانے والوں کی جائے پناہ، اور یہ میری دعاء تمام مخلوق کو شامل ہے) کیونکہ تیری بقاء زمانے والوں کے معاملے کے نظام کا سبب ہے اور ان کی حالت کی اصلاح کا سبب ہے۔ تو مذکورہ شعر کے دوسرے مصرعہ میں حسن انتہاء ہے کیونکہ اس سے کلام کے اختتام کی طرف اشارہ ہے کیونکہ عرف یہ ہے کہ دعاء کلام کے آخر میں لائی جاتی ہے۔

بہر حال مذکورہ تین مقامات (ابتداء، تخلص اور انتہاء) میں اچھا سے اچھا کلام لانے میں متاخرین مبالغہ کرتے ہیں باقی متقدمین کی توجہ ان مقامات کی طرف سہولت اور عدم تکلف کی غرض سے کم ہوتی ہے۔

(۱) وَجَمِیعُ فَوَاتِحِ السُّوَرِ وَخَوَاتِمِهَا وَارِدَةٌ عَلٰی اَحْسَنِ الْوُجُوْهِ وَاَکْمَلِهَا مِنَ الْبَلَاغَةِ لِمَا فِیْهَا مِنَ التَّفَنُّنِ وَاَنْوَاعِ الْاِشَارَةِ وَکَوْنِهَا بَیْنَ اَدْعِیَةٍ وَوَصَایَا وَمَوَاعِظَ وَتَحْمِیْدَاتٍ وَغَیْرِ ذٰلِکَ مِمَّا وَقَعَ مَوْقِعَهٗ وَاَصَابَ مَحَزَّهٗ بِحَیْثُ تَقْصُرُ عَنْ کُنْهِ وَصْفِهِ الْعِبَارَةُ وَکَیْفَ لَا وَکَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰی وَسُبْحَانَهٗ فِی الرُّتْبَةِ الْعُلْیَا مِنَ الْبَلَاغَةِ وَالْغَایَةِ الْقُصْوٰی مِنَ الْفَصَاحَةِ وَقَدْ اَعْجَزَ مَصَاقِعَ الْبُلَغَاءِ وَاَخْرَسَ شَقَاشِقَ الْفُصَحَاءِ (۲) وَلَمَّا کَانَ هٰذَا الْمَعْنٰی مِمَّا قَدْ خَفِیَ عَلٰی بَعْضِ الْاَذْهَانِ لِمَا فِیْ بَعْضِ الْخَوَاتِمِ وَالْفَوَاتِحِ مِنْ ذِکْرِ الْاَهْوَالِ وَالْاَفْزَاعِ وَاَحْوَالِ الْکُفَّارِ وَاَمْثَالِ ذٰلِکَ اَشَارَ اِلٰی اِزَالَةِ هٰذَا الْخِفَاءِ بِقَوْلِهٖ یَظْهَرُ ذٰلِکَ بِالتَّاَمُّلِ مَعَ التَّذَکُّرِ لِمَا تَقَدَّمَ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ وَاَحْکَمُ مِنَ الْاُصُوْلِ وَالْقَوَاعِدِ الْمَذْکُوْرَةِ فِی الْفُنُوْنِ الثَّلَاثَةِ الَّتِیْ لَا یُمْکِنُ الْاِطِّلَاعُ عَلٰی تَفَارِیْعِهَا وَتَفَاصِیْلِهَا اِلَّا لِعَلَّامِ الْغُیُوْبِ فَاِنَّهٗ یَظْهَرُ بِتَذَکُّرِهَا اَنَّ کُلًّا مِنْ ذٰلِکَ وَقَعَ مَوْقِعَهٗ بِالنَّظْرِ اِلٰی مُقْتَضَیَاتِ الْاَحْوَالِ وَاَنَّ کُلًّا مِنَ السُّوَرِ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْمَعْنَی الَّذِیْ تَتَضَمَّنُهٗ مُشْتَمِلَةٌ عَلٰی لُطْفِ الْفَاتِحَةِ وَمُنْطَوِیَةٌ عَلٰی حُسْنِ الْخَاتِمَةِ خَتَمَ اللّٰهُ لَنَا بِالْحُسْنٰی وَیَسَّرَ لَنَا الْفَوْزَ بِالدَّرَجَةِ الْقُصْوٰی بِحَقِّ النَّبِیِّ ﷺ وَآلِهِ الْاَکْرَمِیْنَ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ.

ترجمہ:۔اور قرآن مجید کی تمام سورتوں کے اوائل اور اواخر وارد ہیں بلاغت کے احسن اور اکمل طریقوں پر کیونکہ ان میں تفنن ہے اور مختلف انواع اشارات ہیں اور ان کا دعائیں ہونا، وصایا ہونا، مواعظ اور تحمیدات ہونا وغیرہ وہ امور ہیں جو واقع ہیں اپنی اپنی جگہ، یوں کہ قاصر ہے اس کی حقیقت کے بیان سے عبارت، اور کیوں نہ ہو کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا کلام بلاغت کے عالی مرتبہ میں ہے اور انتہائی درجہ میں ہے فصاحت کے اور عاجز کر دیا بلند آواز والے بلغاء کو اور گونگا کر دیا بلند درجہ کے فصحاء کو، اور جب تھا یہ معنی ایسا کہ خفی تھا بعض اذہان پر کیونکہ بعض خاتموں اور ابتداؤں میں ذکر تھا ہولناک اور گھبرا دینے والی چیزوں کا اور کفار کے احوال وغیرہ کا تو اشارہ کیا اس خفاء کے ازالہ کی طرف اپنے قول "کہ ظاہر ہوگا یہ غور کرنے سے اور یاد رکھنے سے ماقبل میں مذکور وہ اصول اور قواعد کو فنون ثلاثہ میں، وہ کہ ممکن نہیں اطلاع پانا ان تفاریع اور تفاصیل پر مگر علام الغیوب کے لیے، پس وہ ظاہر ہوگا ان اصول کو یاد رکھنے سے، کہ ان میں سے ہر ایک واقع ہوا ہے اپنی جگہ مقتضی حال کے لحاظ سے اور ہر ایک سورت اپنے اس معنی کی نسبت سے جس کو وہ متضمن ہے مشتمل ہے باریک ابتداء پر اور مشتمل ہے حسن خاتمہ پر، خاتمہ فرمائے اللہ تعالیٰ ہمارا خوبی کے ساتھ اور آسان فرمائے ہمارے لیے کامیابی انتہائی درجہ کے ساتھ ،صدقہ میں اپنے نبی ﷺ اور ان کی برگزیدہ اولاد کے، وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ.

تشریح:۔(۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید کی تمام سورتوں کے افتتاح اور اختتام بلاغت کے سب سے عمدہ اور اکمل طریقہ پر وارد ہیں کیونکہ سورتوں کی ابتداء میں کبھی تو تفنن فی العبارۃ ہے اور کہیں مختلف قسم کے اشارات ہوتے ہیں، اور ان کے خاتموں میں کہیں دعائیں، کہیں وصیتیں، کہیں مواعظ اور تحمیدات وغیرہ ہوتی ہیں جن میں سے ہر ایک اپنے ایسے موقع میں واقع ہے اور اپنے ایسے مناسب محل میں واقع ہے کہ اس کے وصف کی حقیقت بیان کرنے سے عبارت قاصر ہے اور کیوں نہ ہو کہ باری تعالیٰ کا کلام

بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ اور فصاحت کے انتہائی درجہ میں واقع ہے، جس نے زبان آور بلغاء کو عاجز کر دیا اور چوٹی کے فصحاء کو گونگا بنا دیا۔

(۲) چونکہ بعض ذہنوں پر یہ بات اس وجہ سے مخفی ہوگئی ہے کہ بعض سورتوں کے خواتم اور فواتح میں ہولناکیوں، گھبراہٹوں اور کفار کے احوال اور ان جیسے دیگر امور مثلاً غضب اور مذمت وغیرہ کا ذکر ہے اس لیے وہ سورتوں کی حسن ابتداء اور انتہاء کو نہ سمجھ سکے، تو مصنف ؒ نے اس خفاء کے ازالہ کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا کہ ''سورتوں کی ابتداء اور انتہاء کا حسن اچھی طرح سے ان میں غور وفکر کرنے سے ظاہر ہوتا ہے، نیز فنون ثلاثہ کے ان اصول اور قواعد کو یاد رکھنے سے ظاہر ہوتا ہے'' جن کی تفریعات اور تفصیلات پر مطلع نہیں ہو سکتا ہے مگر وہ ذات جو علام الغیوب ہے، کیونکہ ان اصول کو یاد رکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ مقتضیات احوال کے اعتبار سے سورتوں کے اختتام میں ہولناکیاں، گھبراہٹیں اور کفار کے احوال اپنے محل وموقع میں واقع ہیں، اور یہ کہ ہر سورت ان معانی کی طرف نظر کرتے ہوئے جن معانی کو وہ سورت متضمن اور جن پر وہ مشتمل ہے لطیف افتتاح اور حسین خاتمہ پر مشتمل ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمارا خاتمہ اچھا کر دے، اور آسان کر دے ہمارے لیے اعلیٰ درجہ کی کامیابی، اپنے نبی ﷺ اور آپ ﷺ کی پاکیزہ اولاد (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ اَجْمَعِيْنَ) کے صدقہ میں، وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ۔

ہفتہ ۱۹ ربیع الثانی ۱۴۳۷ھ، ۳۰ جنوری ۲۰۱۶ء۔